FRANCISCO SUAREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

II

DISP. VII-XV



BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

FRANCISCO SUÁREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

VOLUMEN II

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE

SERGIO RÁBADE ROMEO
SALVADOR CABALLERO SÁNCHEZ
Y
ANTONIO PUIGCERVER ZANÓN



BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Registro n.° 2090-60
Depósito legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5 — Madrid-2 1009-60

DISPUTACION VII

DIVERSOS GENEROS DE DISTINCION

RESUMEN

La disputación comprende tres puntos principales, en correspondencia con las tres secciones de que consta:

I. Existencia de la distinción modal (Sec. 1).

II. Indicios para discernir los diversos grados de distinción de las cosas (Sec. 2).

III. Lo idéntico y lo diverso (Sec. 3).

SECCIÓN I

Dando por supuesta la existencia y señalada la esencia de la distinción real (1), se establece su división en positiva y negativa (2) y se precisa que la distinción real no implica relación real (3). Un tratamiento semejante se hace a propósito de la distinción de razón (4-6), apuntando su división en extrínseca e intrínseca (7) y su origen (8). Todo ello sirve como de introducción para centrar la tarea especulativa en la búsqueda de una distinción intermedia entre la real y la de razón, sobre lo cual hay diferentes opiniones; se exponen y razonan la primera, que sólo admite las distinciones real y de razón (9-12), y la segunda, de Escoto, que establece una distinción formal "ex natura rei" (13-16). De esta manera se llega a la solución: Suárez propugna la existencia de una distinción modal (16); explica su teoría de los modos y la demuestra y aclara con numerosos argumentos y ejemplos (17-20). Se concluye que no hay más clases de distinción que las tres indicadas (21), se exponen los diferentes modos y respectos de la relación real (22-24) y se deshace una objeción (25), sosteniendo que los modos se distinguen real o modalmente (26) Por último, se da respuesta a los argumentos de la primera opinión (27-30).

SECCIÓN II

Centrado el nudo de la dificultad en torno a la distinción modal (1) y señalado, demostrado y defendido contra las objeciones un indicio de distinción actual en la realidad (2-5) se establece como carácter exclusivo de la distinción modal la separación no mutua entre dos cosas (6) y se responde a las dudas y objeciones sobre este punto (7-8). Suárez vuelve a considerar la distinción real, exponiendo algunos indicios, basados en la separación, que son eficaces para discernirla, y rechazando otro que resulta inútil (9-21). Se aclara una duda sobre la separabilidad de las cosas distintas (22), se responde a una objeción (23-24)

y se establecen algunas excepciones a la doctrina general de la separabilidad (25-27). La sección se cierra con el estudio de los caracteres de la distinción de razón (28).

SECCIÓN III

Tras una breve introducción (1), se declaran los diferentes sentidos del término "idéntico" (2-3) y se afirma que la identidad tiene tantos géneros como la distinción (4). Después de responder a una objeción (5), Suárez precisa el alcance de los términos "distinción", "diferencia" y "diversidad", comparándolos entre sí y con el ente (6-7), y aclara, de acuerdo con lo dicho, que el principio aristotélico "cualesquiera cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí" debe entenderse analógicamente (8).

DISPUTACION VII

DIVERSOS GENEROS DE DISTINCION

Para una completa exposición de este atributo o propiedad del ente, nos ha parecido necesario incluir aquí esta disputación, pues, como la unidad incluye indivisión y se opone, por tanto, a multitud, la cual surge precisamente de la división o distinción, es necesario comprender todos los modos de distinción para entender todos los modos de unidad; porque, de dos extremos opuestos, uno se dice de tantos modos como el otro. Ahora bien, esto, en metafísica, no es menos necesario que difícil, pues, según consta por Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, lib. II, c. 14, a la esencia y quididad de cada cosa se llega por medio de la división o distinción, ya que se llega a la definición propia de cada cosa haciendo las divisiones convenientes. Por ello, la dificultad de conocer las esencias de las cosas corre parejas con la dificultad de explicar los varios modos o grados de distinción. Hay que investigar, pues, cuántos son éstos y mediante qué indicios o modos pueden distinguirse.

SECCION PRIMERA

SI EXISTE EN LAS COSAS ALGUNA OTRA DISTINCIÓN, ADEMÁS DE LA REAL Y LA DE RAZÓN

1. *Existencia y esencia de la distinción real.*— En este apartado se dan como ciertas dos cuestiones y nos preguntamos por una tercera. En primer lugar, es evidente que existe en las cosas una distinción real, la cual suele llamarse, para mayor claridad, distinción entre cosa y cosa, y consiste en que una cosa no

DISPUTATIO VII

DE VARIIS DISTINCTIONUM GENERIBUS

Haec disputatio necessaria hoc loco visa est ad completam expositionem huius attributi seu proprietatis entis; nam cum unitas indivisionem includat et ideo multitudini opponatur quae ex divisione seu distinctione consurgit, ad comprehendendos omnes modos unitatis necesse est omnes etiam modos distinctionis comprehendere; quia quot modis dicitur unum oppositorum, tot dicitur et reliquum. Est autem hoc in metaphysica non minus necessarium quam difficile; nam, ut ex Aristotele sumitur, II Post., c. 14, uniuscuiusque rei essentia et quidditas per divisionem seu distinctionem attingitur, nam dividendo unum ab alio ad propriam uniuscuiusque rei definitionem pervenitur; unde, quam est difficile rerum essentias cognoscere, tantumdem est varios gradus et modos distinctionum explicare. Inquirendum ergo est quotnam illi sint, et quibusnam indiciis seu modis discerni possint.

SECTIO PRIMA

UTRUM PRAETER DISTINCTIONEM REALEM ET RATIONIS SIT ALIQUA ALIA DISTINCTIO IN REBUS

1. *Distinctio realis datur, et quid sit.*— In hoc titulo duo supponuntur ut certa et tertium inquiritur. Primo enim per se notum est dari in rebus distinctionem realem, quae ad maiorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quae in hoc con-

sea otra, ni al contrario, pues nos consta la existencia de muchas cosas, de las cuales una no es en absoluto la otra. Unicamente debe advertirse que, a veces, las cosas, además de ser distintas de esta manera, no están unidas entre sí, como ocurre en el caso de dos supuestos, o en el de los accidentes que se encuentran en distintos supuestos, y en otros análogos, en los cuales no hay dificultad alguna para conocer la distinción antes indicada, puesto que en ellos no se da ningún vestigio de identidad real. Sin embargo, a veces sucede que se dan cosas que, siendo distintas de este modo, están unidas entre sí, como es evidente en el caso de la materia y la forma, en el de la cantidad y la sustancia; entonces es, con frecuencia, muy difícil discernir una distinción real que sea entre cosa y cosa, si es que puede darse en las cosas otra inferior a aquélla; de esto vamos a tratar inmediatamente, explicando al propio tiempo cómo debe establecerse la diferencia entre una y otra distinción.

2. *Dos clases de distinción real: positiva y negativa.—Esencia de una y otra.*— Hay que observar también, a propósito de esta distinción, que suele dividirse en positiva y negativa; esta división no nos viene dada tanto por parte de la misma distinción cuanto por parte de sus extremos, ya que la distinción siempre consiste formalmente en una negación, según se dijo antes; sin embargo, esta negación se da algunas veces entre cosas positivas y reales, de las cuales una no es la otra, en cuyo caso se llama distinción positiva. Esta es la auténtica distinción real de que hemos hablado. Otras veces, en cambio, se considera tal distinción entre el ente y el no-ente, o entre no-entes absolutamente diversos, y entonces se llama distinción real negativa, porque uno de los extremos no tiene la realidad que tiene el otro, si es un ente positivo y real; o, si ambos son entes privativos —como las tinieblas y la ceguera—, porque se separan y distinguen entre sí de tal manera que, si fuesen realidades positivas, se distinguirían realmente; o bien, porque tienen fundamentos realmente distintos, en los cuales se estima que están según su modo propio. De aquí que esta distinción negativa deba entenderse y explicarse por proporción o analogía con la positiva, por lo que, omitiendo la negativa, debemos tratar aquí sólo de la auténtica y positiva distinción real.

sistit, quod una res non sit alia neque e contrario; constat autem existere plures res, quarum una omnino non est alia. Solum est observandum, interdum res non solum esse sic distinctas, sed etiam non esse inter se unitas, ut sunt duo supposita vel accidentia quae sunt in distinctis suppositis et alia huiusmodi, in quibus nulla est difficultas cognoscendi praedictam distinctionem, quia nullum est in eis vestigium realis identitatis. Aliquando vero contingit huiusmodi res sic distinctas esse inter se unitas ut patet in materia et forma, quantitate et substantia; et in his saepe est difficillimum discernere realem distinctionem, quae sit rei a re, si potest esse in rebus alia minor illa, quod statim tractabitur; et tunc etiam explicabitur quomodo sit una distinctio ab alia discernenda.

2. *Positiva alia, alia negativa, et quid utraque.*— Illud etiam est in hac distinctione observandum, solere distingui in positivam et negativam; quae partitio non tam ex parte ipsius distinctionis quam extremorum eius data est; distinctio enim ipsa formaliter semper in negatione consistit, ut supra dictum est; tamen haec negatio intercedit aliquando inter res positivas et reales quarum una non est alia et tunc dicitur distinctio positiva, et haec est propria distinctio realis de qua nos locuti sumus. Aliquando vero consideratur talis distinctio inter ens et non ens, aut inter non entia omnino diversa, et tunc vocatur distinctio realis negativa; quia unum illorum extremorum non habet realitatem quam habet aliud, si ens positivum et reale sit; vel, si utrumque sit ens privativum, ut tenebrae et caecitas, quia ita separantur ac distinguuntur inter se, quod si positivae res essent realiter distinguerentur, vel certe quia fundamenta habent realiter distincta in quibus suo modo esse censentur. Unde haec distinctio negativa per proportionem vel analogiam ad positivam intelligenda ac declaranda est; ac propterea illa omissa hic solum de propria ac positiva distinctione reali agendum nobis est.

3. Finalmente, advertiremos que nada importa, en lo que atañe a la presente disputación, el que a la distinción real siga una relación real o de razón, pues no consideramos aquí la distinción en cuanto puede implicar una relación formal, sino sólo en razón de su fundamento, al cual puede seguir aquella relación. Por ello, para la distinción real no es necesaria (formalmente hablando) una relación real, pues Dios se distingue realmente del ángel, aunque no esté realmente referido a él. Y si se dijese que el ángel implica una relación a Dios, responderíamos que, sea de ello lo que fuere, con anterioridad a aquella relación se comprende que el ángel es una realidad distinta de Dios, puesto que de allí resulta la relación, si es que la hay. Y, en el caso de Dios, las tres Personas se distinguen realmente, aunque entre ellas la distinción no sea una especial relación real. Se debe omitir, pues, esta relación, ya que no incumbe al presente propósito.

4. *Si existe y cuál es la distinción de razón.*— En segundo lugar, es cierto que, además de la distinción real, se da una distinción de razón. Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, a la manera como distinguimos, en Dios, un atributo de otro, o al modo como distinguimos de un término la relación de identidad cuando decimos que Pedro es idéntico a sí mismo. Ahora bien, esta distinción suele implicar, a su vez, una doble modalidad: de una parte, cuando no tiene fundamento en la realidad, y entonces se llama "de razón raciocinante", porque nace sólo de una elaboración y operación del entendimiento; de otra parte, cuando tiene fundamento en la realidad, y a ésta llaman muchos "de razón razonada", aunque tal expresión, así como es muy impropia, también puede resultar equívoca. Efectivamente, la distinción de razón razonada puede considerarse así llamada por preexistir en la cosa misma antes de que nuestra mente use del raciocinio, de suerte que sea llamada razonada como en virtud de sí misma y por requerir la razón sólo para ser conocida, no para ser establecida; y se llama distinción de razón, y no real, por el mero hecho de que no es tan grande ni tan evidente, de suyo, como la real, y, por tanto, exige una atenta operación de la razón para ser distinguida. Pero si se explica la significación de esta palabra

3. Tandem animadvertendum est ad praesentem disputationem nihil referre quod ad distinctionem realem consequatur relatio realis vel rationis; nos enim non consideramus hic distinctionem ut importare potest formalem relationem, sed solum ratione fundamenti, ad quod potest consequi illa relatio. Unde ad distinctionem realem non est necessaria (formaliter loquendo) relatio realis: Deus enim realiter distinguitur ab angelo, quamvis ad illud non referatur realiter. Quod si dicas angelum referri ad Deum, respondetur, quidquid de hoc sit, tamen ante illam relationem intelligi angelum esse rem distinctam a Deo; inde enim resultat illa relatio, si qua est. Et in Deo tres personae distinguuntur realiter, quamvis inter eas distinctio non sit specialis relatio realis. Omittenda ergo est haec relatio tamquam impertinens praesenti instituto.

4. *Distinctio rationis, an et quae sit.*— Secundo est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus Petrum esse idem sibi. Haec autem distinctio duplex distingui solet: una, *quae non habet fundamentum in re* et dicitur *rationis ratiocinantis,* quia oritur solum ex negotiatione et operatione intellectus; alia, *quae habet fundamentum in re* et a multis vocatur *rationis ratiocinatae,* quamvis haec vox sicut impropria valde est, ita et aequivoca esse potest. Nam distinctio rationis ratiocinatae sic dicta existimari potest, quia in re ipsa praeexistit antequam ratio ratiocinetur, ut quasi ex se ratiocinata dicatur, solumque requiratur ratio ad illam cognoscendam, non vero faciendam; solumque dicatur distinctio rationis et non realis, quia non est tanta, neque per se tam patens sicut realis, et ideo requirat attentam operationem rationis ad distinguendam illam. Sed explicata significatione huius vocis iux-

atendiendo a tal etimología, dicha distinción no es verdaderamente la distinción de razón de que ahora tratamos, sino que coincide con la distinción real, que inmediatamente expondremos. Así, pues, cabe hablar de distinción de razón razonada en otro sentido: es, ciertamente, de razón en cuanto no se encuentra en las cosas de manera actual y formal, sino que se establece o excogita por la propia razón; es razonada, porque no procede exclusivamente de una mera operación de la razón, sino de una ocasión que la cosa misma ofrece, y acerca de la cual la mente razona. Por lo que el fundamento de esta distinción, que se afirma que existe en la realidad, no es una verdadera y actual distinción entre aquellas cosas que de este modo se llaman distintas; de lo contrario, no antecedería el fundamento de la distinción, sino la distinción misma; el fundamento debe ser o una eminencia de la cosa misma, a la cual distingue la mente de esta manera —y que muchos suelen llamar distinción virtual—, o una cierta relación a las otras cosas, verdadera y realmente distintas, con arreglo a las cuales tal distinción es ideada o concebida.

5. Aunque otros explican de manera diferente estas dos clases de distinción de razón, pueden muy bien exponerse en el sentido de que la distinción de razón raciocinante se da en orden al mismo concepto adecuado o simple de la misma cosa, sólo por una cierta repetición o comparación de ella, que se realiza en la mente. De esta manera se distingue Pedro de sí mismo, bien en razón de sujeto y predicado, cuando se enuncia de sí mismo, bien en razón de término y sujeto de una relación, cuando se dice que es idéntico a sí mismo, pues en estas y en otras semejantes distinciones de razón se da un mismo y completo concepto de Pedro, y sólo se realiza una cierta repetición y comparación de él.

Sin embargo, se hace una posterior distinción de razón por medio de conceptos inadecuados de la misma cosa, pues, aunque la cosa sea concebida mediante ambos conceptos inadecuados, por ninguno de los dos es concebido exactamente todo aquello que hay en la cosa, ni se agota toda su quididad y razón objetiva, lo cual se lleva a cabo muchas veces concibiendo dicha cosa por su relación a otras diversas, o bien a la manera de ellas, y, por tanto, tal distinción tiene siempre fundamento en la realidad, aunque formalmente debe decirse que se efectúa por medio de conceptos inadecuados de la misma cosa. Así distinguimos, en Dios, la justi-

ta hanc etymologiam, talis distinctio non est vere distinctio rationis de qua nunc agimus, sed coincidit cum distinctione ex natura rei de qua statim dicemus. Alio ergo sensu dici potest distinctio rationis ratiocinatae: rationis quidem, quia actu et formaliter non est in rebus, sed per rationem fit aut excogitatur; ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mero opere rationis, sed ex occasione quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur. Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionem, non est vera et actualis distinctio inter eas res quae sic distingui dicuntur; alias non fundamentum distinctionis sed distinctio ipsa antecederet; sed esse debet vel eminentia ipsius rei quam sic mens distinguit, quae a multis appellari solet virtualis distinctio, vel certe habitudo aliqua ad res alias vere et in re ipsa distinctas, penes quas talis distinctio excogitatur seu concipitur.

5. Haec autem duo distinctionum rationis genera, quamvis ab aliis aliter explicentur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum ut distinctio rationis ratiocinantis sit in ordine ad eumdem conceptum adaequatum seu simplicem eiusdem rei, solum per quamdam repetitionem vel comparationem eius, quae in mente fit. Sic enim distinguitur Petrus a se ipso, vel in ratione subiecti et praedicati quando de se ipso enuntiatur, vel in ratione termini et subiecti relationis, quando idem sibi dicitur; in his enim et similibus distinctionibus rationis idem est atque integer conceptus Petri, solumque fit quaedam repetitio et comparatio eius. At vero posterior distinctio rationis fit per conceptus inadaequatos eiusdem rei; nam, licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id quod est in re, neque exhauritur tota quidditas et ratio obiectiva eius, quod saepe fit concipiendo rem illam per habitudinem ad res diversas vel ad modum earum, et ideo talis distinctio semper habet fundamentum in re, formaliter autem dicetur fieri per conceptus inadaequatos eiusdem rei. Sic distinguimus in Deo iustitiam

cia de la misericordia, porque no concebimos la virtud simplicísima de Dios como es en sí y según toda su riqueza, sino que la dividimos por conceptos en orden a los diversos efectos de los cuales es principio aquella eminente virtud, o por su proporción respecto de las diversas virtudes que encontramos en el hombre como distintas y que, de un modo eminentísimo, se hallan unidas en la simplicísima virtud de Dios.

6. De lo cual se deduce, en primer lugar, que no se llama de razón la distinción porque se dé entre entes de razón, en lo cual se engañan muchos, como después veremos; queda claro, pues, por los citados ejemplos, que son entes reales, o más bien un ente real concebido según diversos modos, aquellas cosas de las que se dice que son distintas con esta clase de distinción; y esto resulta también evidente por la razón, ya que la razón no idea los entes que se distinguen de este modo, sino que se limita a concebir como cosas distintas las que no lo son; luego lo que la razón produce no son las cosas que se distinguen, sino únicamente la distinción misma. Y, sin embargo, la mente no se engaña haciendo tal distinción, puesto que no afirma que en la realidad sean distintas las cosas así concebidas, sino simplemente y sin composición —es decir, sin afirmación ni negación— las concibe como distintas en virtud de una abstracción precisiva, mediante la cual podría decirse que produce tal distinción. Y, si después predica de las cosas así concebidas la reflexión o la composición, no afirma que aquéllas sean en absoluto distintas, sino sólo en cierto sentido, esto es, según la razón. Aunque esta distinción no requiera extremos que, de suyo, sean entes de razón, sin embargo, siempre supone en ellos alguna denominación de la razón, cual es la denominación de sujeto o predicado, o, por lo menos, supone que se concibe así de modo conciso e inadecuado.

También se deduce de aquí que, si bien esta distinción no requiere extremos que sean absolutamente entes de razón, puede idearse y excogitarse entre tales entes, ya que el ente de razón, una vez concebido, puede compararse a sí mismo y, de este modo, ser distinguido por la razón. Más aún, la relación de especie, por ejemplo, aunque de suyo consiste en un solo ente de razón que se refiere adecuadamente a todos los individuos, a pesar de eso puede ser concebida de manera pre-

a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout in se est et secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos effectus quorum est principium illa eminens virtus, vel per proportionem ad diversas virtutes quas in homine invenimus distinctas et eminentissimo modo reperiuntur unitae in simplicissima virtute Dei.

6. Ex quibus intelligitur primo distinctionem rationis non appellari eo quod inter entia rationis versetur, in quo multi decepti sunt, ut postea videbimus; constat enim ex dictis exemplis, ea quae sic distingui dicuntur, entia realia esse, vel potius ens reale diversis modis conceptum; et ratione etiam id patet, quia ratio non fingit entia quae sic distinguit sed solum per modum distinctorum concipit quae distincta non sunt; ergo non ea quae distinguuntur sed sola ipsa distinctio per rationem resultat. Nec tamen mens fallitur sic distinguendo, quia non affirmat in re esse distincta quae sic concipit, sed simpliciter et absque compositione seu affirmatione aut negatione ea concipit ut distincta per abstractionem praecisivam, per quam quasi efficit huiusmodi distinctionem. Quod si postea vel reflexionem vel compositionem illam praedicat de rebus sic conceptis, non affirmat simpliciter illas esse distinctas sed tantum secundum quid, id est, secundum rationem. Quamquam autem distinctio haec non requirat extrema quae in se sint entia rationis, semper tamen supponit in eis aliquam denominationem rationis, qualis est denominatio subiecti aut praedicati, vel saltem esse sic concise vel inadaequate concepta. Ex quo etiam fit ut, licet haec distinctio non requirat extrema quae absolute sint entia rationis, possit tamen etiam inter illa fingi et excogitari; nam ens rationis semel conceptum potest ad se ipsum comparari, et sic ratione distingui. Immo et relatio speciei, verbi gratia, quamvis in se unum numero ens rationis sit adaequate respiciens omnia individua, potest etiam praecise concipi ut ad

cisiva como terminando en uno o en otro, y de esta suerte se distinguen por la razón. Consiguientemente, si bien la distinción de razón no requiere, como extremos, entes de razón, ni recibe de ellos su denominación, es posible que se extienda a dichos entes o se encuentre en ellos.

7. *Distinción de razón: extrínseca e intrínseca.*— Por esto se comprende también que la distinción de razón puede decirse o denominarse de dos modos: primero, intrínsecamente, es decir, porque en sí no es verdadera distinción, sino solamente concebida o creada por la razón. Esta es la auténtica distinción de razón, de la cual tratamos. En otro sentido, la distinción de razón es susceptible de recibir una denominación cuasi extrínseca por los extremos entre los cuales se entiende que se da, de tal manera que se llame distinción de razón a la que existe entre extremos o entes absolutamente de razón. Esta no es siempre distinción de razón según el primer modo, sino sólo cuando versa acerca del mismo ente de razón, según queda explicado.

Es posible que, en algunas ocasiones, se den dos entes de razón distintos, y no pueda decirse con propiedad que se distinguen realmente, ya que no son entes reales; sin embargo, tampoco cabe decir que se distingan, propia e intrínsecamente, con distinción de razón, puesto que, del modo que son, no se distinguen ya en virtud de una ficción de la razón, sino verdaderamente por sí mismos. En efecto, como la distinción consiste en una negación, puede ser común incluso a los entes ficticios, y así aquella distinción es, más bien, una distinción casi real, según se exponía antes, al tratar de la distinción entre las tinieblas y la ceguera. De modo semejante, pues, hay que entender la relación de la especie a los individuos, la cual es concebida en la naturaleza humana con respecto a sus individuos, y en la equina con respecto a los suyos; porque esas dos relaciones se comparan entre sí de tal manera que, si fuesen reales, habrían de distinguirse realmente, por tener fundamentos y términos realmente distintos.

8. *Origen de cualquier distinción de razón.*— Finalmente, por lo dicho se comprende que la distinción de razón propia e intrínseca, de la que hablamos, no existe propia y esencialmente, sino mediante el entendimiento que concibe las cosas de una manera imperfecta, abstracta, confusa o inadecuada. Porque, no exis-

unum vel aliud terminatur et sic ratione distingui. Quamvis ergo distinctio rationis non requirat entia rationis ut extrema neque inde denominetur, potest tamen ad illa extendi seu in illis versari.

7. *Rationis distinctio extrinseca altera, altera intrinseca.*— Ex quo ulterius intelligitur distinctionem rationis dupliciter dici posse seu denominari: primo intrinsece, nimirum quia in se non est vera distinctio, sed concepta solum seu ratione conficta, et haec est propria distinctio rationis de qua loquimur; alio tamen modo potest distinctio rationis dici quasi extrinsece ab extremis in quibus versari intelligitur, ita ut distinctio rationis dicatur quae inter extrema seu entia rationis omnino versatur, et haec non semper est distinctio rationis priori modo, sed tunc solum quando circa idem ens rationis versatur, ut explicatum est. Possunt autem interdum distingui duo entia rationis quae non possunt dici proprie realiter distingui, quia entia realia non sunt; tamen neque etiam dici possunt ratione distingui proprie et intrinsece, quia eo modo quo sunt, non iam ex fictione rationis, sed ex se vere distinguuntur. Nam, cum distinctio negatio sit, communis esse potest etiam fictis entibus et ita potius est illa distinctio quasi realis, sicut supra dicebamus de distinctione inter tenebras et caecitatem; similis enim intelligitur inter relationem speciei ad individua, quae concipitur in natura humana ad sua individua, et in equina ad sua; ita enim comparantur illae duae relationes inter se, quod, si reales essent, realiter essent distinguendae; habent enim fundamenta et terminos realiter distinctos.

8. *Unde oriatur rationis quaevis distinctio.*— Ultimo, ex dictis intelligitur distinctionem rationis propriam et intrinsecam de qua loquimur, proprie et per se non esse nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse vel inadaequate.

tiendo esta distinción en la realidad ni en el objeto conocido, consiste sólo en una cierta denominación por conceptos de la mente y, por tanto, requiere distinción al menos en los mismos conceptos y en la denominación que de ellos se toma. Ahora bien, esta distinción de los conceptos respecto de la cosa, que en sí es absolutamente una, nunca se da sino a causa de la imperfección de los mismos conceptos. Y por ello el entendimiento divino, propiamente, no establece por sí distinción de razón, aunque comprenda la que puede hacer un intelecto finito y que concibe imperfectamente.

Nudo de la cuestión y diferentes opiniones

9. Sentado esto, la principal dificultad que subsiste es si, además de estas dos clases de distinción, se debe admitir otra que sea como intermedia. Muchos niegan que pueda excogitarse o entenderse una tal distinción. Así opinan Durando, *In I*, dist. 2, q. 2; Ockam, q. 3; Herveo, *Quodl.* III, q. 3; Juan de Gante, lib. VI *Metaph.*, q. 10; Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 36; y también Cayetano, I, q. 54, a. 2, y Soto, q. 3 *Univers.*, y capítulo sobre la propiedad, q. 2. Pero, al estudiar la doctrina de estos autores, conviene tener cuidado con una equivocidad, en virtud de la cual es posible que sólo difieran entre sí por razón de la terminología o también en la doctrina. Porque entre extremos positivos y reales no puede excogitarse distinción alguna que, no siendo forjada por la razón, no deba anteceder necesariamente en la realidad y existir con anterioridad a toda operación intelectual; y porque todo lo que es de este modo es real en cuanto existe en las cosas; en ese sentido toda distinción que no es de razón puede llamarse real; así, parece evidente que no puede darse término medio entre la distinción real y la de razón.

Sin embargo, admitido esto, aún queda en pie la cuestión de si cualquier distinción que antecede en las cosas a toda operación intelectual es —no sólo fundamental y virtualmente, sino también actual y formalmente— como de la misma naturaleza, en el sentido de que se dé entre cosas distintas, o si, por el contrario, en las cosas mismas existe alguna distinción mayor y menor, en cuyo caso la que

Quia cum haec distinctio non sit in re neque in obiecto cognito, solum consistit in quadam denominatione a conceptibus mentis, et ideo requirit distinctionem saltem in ipsis conceptibus et in denominatione quae ab illis sumitur; haec autem distinctio conceptuum respectu rei quae in se omnino una est, nunquam est nisi ob imperfectionem ipsorum conceptuum. Quapropter intellectus divinus per se non proprie facit distinctionem rationis, quamvis comprehendat illam quae ab intellectu finito et imperfecte concipiente fieri potest.

Punctus quaestionis et opiniones variae

9. His positis, praecipua difficultas superest an praeter haec duo genera distinctionum sit aliud admittendum, quod sit veluti medium inter illa. Multi negant posse excogitari aut intelligi mediam aliquam distinctionem. Ita sensit Durand., In I, dist. 2, q. 2; Occham, q. 3; Hervaeus, Quodl. III, q. 3; Ioan. de Gandavo, VI Metaph., q. 10; Soncin., VII Metaph., q. 36; et idem sentit Caiet., I, q. 54, a. 2; et Soto, q. 3 Univer., et c. de Prop., q. 2. Sed in his auctoribus cavenda est aequivocatio, ratione cuius possunt vel nominibus tantum differre, vel etiam in re. Nulla enim distinctio inter extrema positiva et realia excogitari potest, quae si per rationem conficta non sit, non debeat necessario in re ipsa antecedere et esse ante omnem operationem intellectus; et quia, quidquid huiusmodi est, reale est quatenus in rebus existit, ideo in hoc sensu omnis distinctio quae rationis non est, realis dici potest; atque ita manifestum videtur non posse dari medium inter distinctionem realem et rationis. Tamen hoc posito, adhuc superest quaestio an omnis distinctio quae antecedit in rebus omnem operationem intellectus, non tantum fundamentaliter et virtualiter, sed etiam actualiter et formaliter sit veluti eiusdem rationis quoad hoc, ut sit inter res distinctas, an vero in rebus ipsis sit aliqua maior et minor

es mayor —entre cosa y cosa— recibiría el nombre de distinción real, y la otra, en cambio, se designaría con el nombre de distinción media o con otros que se explicarán más adelante.

Por consiguiente, si los citados autores niegan una distinción media entre la real y la de razón sólo en el primer sentido, únicamente en cuanto a los términos difieren de aquellos que la admiten; pero no se atienen a un modo constante de expresarse quienes unas veces la niegan y otras la emplean, cosa que se puede ver, sobre todo en Soto, en los lugares citados y en el capítulo sobre la relación y otros. Si la distinción media se niega en el segundo de los sentidos indicados, el punto de discrepancia radica sobre todo en la doctrina.

10. Así, pues, en el sentido expresado, se dan razones en favor de esta opinión. No hay más clases de distinciones que de entes, porque la unidad y la multitud siguen al ente; mas la multitud surge de la distinción. Pero no existen más entes que los reales o los de razón, como se desprende de lo que Aristóteles afirma en el lib. V de la *Metaph.*, texto 14, y en el lib. VI, texto 6, pues como estas dos clases de entes implican una contradicción inmediata, no es posible que entre ellas se piense un término medio; luego.

En segundo lugar, cualesquiera cosas que en la realidad se den antes de la operación intelectual, o son realmente idénticas o son realmente diversas; de otro modo, se daría término medio entre lo idéntico y lo diverso, lo cual está en contradicción con lo que Aristóteles sostiene en el lib. IV de la *Metafísica*, textos 4 y 5, donde dice que lo idéntico y lo diverso dividen adecuadamente al ente, como lo uno y lo múltiple; y en el lib. X, texto 11, afirma que cualquier ente, comparado con otro, o es idéntico o es diverso de este otro. Y la razón es que entre estas cosas se da una oposición de contradicción inmediata. Por consiguiente, de igual modo que lo idéntico y lo diverso, en general, convienen a cualquier ente con respecto a otro, así ocurre también con lo que es idéntico y diverso de una manera determinada, a saber, realmente. Por tanto, todas las cosas que nosotros concebimos como dos entes, o son realmente idénticas o son realmente diversas: si son realmente diversas, se distinguen realmente; en cambio, si son realmente idénticas, no pueden tener, en la realidad, distinción antes de la operación del entendimiento, porque repugna que algo sea a la vez idéntico y diverso en la realidad.

distinctio et illa quae maior est, scilicet inter rem et rem, nomen distinctionis realis obtineat; alia vero vocetur distinctio media, seu aliis nominibus infra explicandis. Si ergo dicti auctores priori tantum sensu negant distinctionem mediam inter realem et rationis, solis terminis differunt ab his qui illam admittunt, non tamen constanti modo loquuntur qui nunc illam negant, nunc vero illa utuntur; quod maxime in Soto videre licet citatis locis et in c. de Relatione et aliis. Si autem posteriori sensu negant distinctionem mediam, sic erit dissensio maxime de re.

10. In hoc ergo sensu suadetur primo haec sententia. Non sunt plura genera distinctionum quam entium, quia unum et multa consequuntur ens; distinctio autem est per quam multitudo consurgit. Sed non sunt alia entia nisi realia vel rationis, ut colligitur ex Aristotele, V Metaph., text., 14, et VI Metaph., text. 6; nam cum haec duo includant immediatam contradictionem, non potest inter ea medium excogitari; ergo. Secundo, quaecumque sunt in re ante intellectum, vel sunt idem realiter, vel realiter diversa; alioqui daretur medium inter idem et diversum, quod repugnat Aristoteli, IV Metaph., text. 4 et 5, ubi dicit idem et diversum adaequate dividere ens, sicut unum et multa; et lib. X, text. 11, dicit quodlibet ens ad alterum comparatum, esse idem vel diversum ab illo. Et ratio est, quia haec etiam opponuntur per immediatam contradictionem. Sicut ergo idem et diversum in genere, ita etiam tale idem et diversum, scilicet realiter, convenit cuicumque enti respectu alterius. Igitur omnia quae ut duo entia a nobis concipiuntur, vel sunt idem realiter, vel diversa realiter: si diversa realiter, distinguuntur realiter; si vero sunt idem realiter, non possunt in re distinctionem habere ante intellectum, quia repugnat simul esse idem et diversum a parte rei.

11. Y si alguien dijese tal vez que no hay contradicción en que algo sea idéntico bajo la razón común de ente, y al mismo tiempo diverso bajo una razón determinada de tal o cual ente —como cualidad, relación, acción, pasión, etc.—, precisamente contra esto argumento. En tercer lugar, si lo inferior se encuentra multiplicado, es necesario que se multiplique del mismo modo el predicado superior; pero todas las razones determinadas de entes son inferiores al ente; luego nada puede multiplicarse por parte de la realidad bajo determinadas razones de entes —como, por ejemplo, en cuanto cualidad y relación, en cuanto blancura o semejanza— sin multiplicarse al propio tiempo bajo la razón común de ente. Así, pues, si existen varias cosas bajo estas determinadas razones, también existirán varios entes; luego no pueden distinguirse en la realidad según aquellas razones sin distinguirse realmente. La primera proposición parece evidente por lo que antes se ha dicho sobre los universales. Efectivamente, no es posible que un mismo atributo universal o común que existe en la realidad con unidad e identidad numérica sea contraído o determinado por diferencias o modos opuestos, y por eso dijimos que la unidad en alguna razón común no es verdadera y real unidad por parte de la cosa, sino únicamente semejanza real y unidad de razón; luego, si algunas cosas se multiplican en la realidad según determinadas razones de ente, es preciso que, por parte de la realidad, también se multiplique en ellas la misma razón de ente. Porque, como aquellas dos cosas, en cuanto se distinguen por parte de la realidad, incluyen modos que se oponen o repugnan, o diferencias por las que se distinguen entre sí, no pueden tener en la realidad verdadera y real identidad, ni unidad numérica en la razón de ente, ya que un ente dotado de identidad numérica no puede ser afectado y determinado simultáneamente por diferencias opuestas.

Se confirma porque, de otro modo, también podría darse en la realidad un accidente con unidad numérica y que, sin embargo, fuese dos cualidades, o cualidad a la vez que cantidad; y por la misma razón una sola sustancia podría ser dos cuerpos; y un animal dotado de unidad numérica podría ser a la vez caballo y león, u otras cosas análogas. Si en estos casos se descubre abierta repugnancia, la misma habrá en todas aquellas cosas que en la realidad se distinguen según

11. Quod si forte dicatur, non repugnare esse idem in communi ratione entis, esse tamen diversa in ratione talis vel talis entis, verbi gratia, qualitatis vel relationis, actionis vel passionis, etc., contra hoc argumentor. Tertio, multiplicato inferiori, necesse est ut eodem modo multiplicetur praedicatum superius; sed quaelibet determinatae rationes entium sunt inferiores ad ens; ergo non possunt a parte rei multiplicari aliqua sub determinatis rationibus entium, ut, verbi gratia, in ratione qualitatis et relationis, albedinis, vel similitudinis, quin multiplicentur sub communi ratione entis. Ergo si sunt plura sub his determinatis rationibus, sunt etiam plura entia; ergo non possunt in illis rationibus distingui a parte rei quin realiter distinguantur. Prima propositio videtur per se nota ex dictis supra de universalibus; non potest enim idem attributum universale seu commune existens a parte rei unum et idem numero, oppositis differentiis seu modis contrahi aut determinari, ac propterea diximus unitatem in communi aliqua ratione non esse veram et realem unitatem a parte rei sed solam similitudinem rei et unitatem rationis; ergo si aliqua multiplicantur in re secundum determinatas rationes entis, necesse est in illis etiam multiplicari in re ipsam rationem entis. Quia, cum illa duo quatenus a parte rei distinguuntur, includant oppositos seu repugnantes modos aut differentias quibus inter se distinguuntur, non possunt habere in re veram et realem identitatem nec numericam unitatem in ratione entis, quia non potest idem numero ens oppositis differentiis simul affici ac determinari. Et confirmatur, quia alias posset etiam esse unum numero accidens in re et tamen esse duas qualitates, et qualitatem simul et quantitatem; et eadem ratione posset esse una substantia duo corpora; et unum numero animal, equus simul ac leo, vel aliquid huiusmodi. Quod si in his cernitur aperta repugnantia, eadem erit in omnibus quae in re distinguuntur secundum

sus propias razones con respecto a cualquier superior, incluso al mismo ente. Porque el ente está incluído en cualesquiera razones inferiores de manera tan esencial como todos los predicados intermedios. También porque aquellas diferencias opuestas o dividentes implican igual contradicción con respecto al mismo individuo, bajo cualquier razón que se considere, ya sea superior o inferior.

12. En cuarto lugar, es posible explicar esto mismo de otro modo. En efecto, cualquier cosa existente en la realidad tiene su esencia real; por consiguiente, lo que es distinto según la realidad tendrá, en la misma realidad, esencias distintas, bien en cuanto a su número —si son cosas sólo numéricamente distintas—, bien en cuanto a su especie o género, si se dice que son esencialmente distintas; luego tienen también, en la realidad, distintas entidades, en lo cual consiste la distinción real. Esta última consecuencia resulta evidente: de una parte, porque la entidad de una cosa no es sino la esencia real puesta fuera de las causas, según mostraremos después; ahora bien, si son esencias distintas, son reales y puestas fuera de sus causas, por lo que serán entidades distintas; de otra parte, porque, si se dan dos esencias reales, cada una de ellas será esencia de algún ente real, ya que el ente y la esencia se comparan adecuadamente como lo abstracto y lo concreto; pero uno y el mismo ente sólo puede tener una esencia; consiguientemente, cuando se den dos esencias reales habrá dos entes reales. La última proposición menor parece evidente, porque una cosa tiene unidad sobre todo por razón de su esencia y porque no debe haber nada más invariable, fijo y cierto en la realidad que la esencia. Finalmente, si la cosa está constituída por una esencia, tendrá su última diferencia y su especie en conformidad con dicha esencia; luego ya no podrá recibir ulteriores determinaciones; por tanto, esa cosa, permaneciendo idéntica, no podrá ser actuada, determinada o constituída por una diferencia de otra especie; consiguientemente, no podrá tener otra esencia; luego, si es otra esencia distinta, constituirá otra cosa.

13. *Sentido en que Escoto establece la distinción formal.*— La segunda opinión defiende que se da en las cosas alguna distinción actual anterior a la operación intelectual; por tanto, esa distinción no es de razón, sino mayor que la de

propias rationes respectu cuiuscumque superioris, etiam ipsius entis. Quia non minus essentialiter includitur ens in quibuscumque inferioribus rationibus quam omnia praedicata intermedia. Et quia differentiae illae oppositae seu dividentes eamdem repugnantiam involvunt respectu eiusdem individui, sub quacumque ratione superiori vel inferiori consideretur.

12. Quarto, aliter hoc ipsum explicatur, nam quidquid a parte rei est habet suam realem essentiam; ergo quae a parte rei sunt distincta, a parte rei habent distinctas essentias, vel numero, si ipsa sint tantum numero distincta, vel specie aut genere, si illa dicantur esse essentialiter distincta; ergo habent etiam a parte rei distinctas entitates, quod est realiter distingui. Patet haec ultima consequentia, tum quia entitas rei nihil aliud est quam realis essentia extra causas posita, ut infra ostendemus; si autem sunt essentiae distinctae, illae sunt reales et extra causas positae; erunt ergo distinctae entitates. Tum etiam quia, si ibi sunt duae essentiae reales, unaquaeque earum est essentia alicuius entis realis, quia ens et essentia adaequate comparantur ut abstractum et concretum; sed unum et idem ens non potest habere nisi unam essentiam; ergo si sunt duae essentiae reales, sunt duo entia realia. Minor propositio ultima videtur per se nota, quia res maxime habet unitatem a sua essentia et quia nihil magis esse debet invariabile et fixum ac certum in re, quam essentia. Ac denique, si res est per unam essentiam constituta, secundum illam habet ultimam differentiam, et speciem; ergo non est amplius determinabilis; ergo non potest illa et eadem res actuari, determinari seu constitui per differentiam alterius speciei; ergo non potest habere aliam essentiam; si ergo est alia essentia distincta, aliam rem constituit.

13. *Scoti sensus in ponenda distinctione formali.*— Secunda sententia est dari in rebus quamdam distinctionem actualem ante intellectum, quae proinde non est rationis, sed maior illa, neque etiam est tanta di-

razón, aunque tampoco es tan grande como la distinción real entre cosa y cosa. Esta opinión se atribuye comúnmente a Escoto, *In I*, dist. 2, q. 7, § últ.; dist. 5, q. 1; dist. 8, q. 4; *In II*, dist. 3, q. 1 y en otros incontables lugares, donde trata de la distinción de los atributos divinos, de la distinción de los universales o de materias semejantes. Aunque en dichos lugares Escoto no explica suficientemente si esta distinción, a la que llama formal, es actual en la cosa o solamente fundamental o virtual, pues a veces le da el nombre de virtual, lo cual origina diversas interpretaciones entre sus seguidores.

Algunos, en efecto, piensan que la distinción formal no es, según Escoto, distinta de la distinción de razón razonada, en el sentido y modo que la hemos expuesto, de la cual dicen que se llama formal porque en ella son concebidas diversas definiciones o razones formales; también dicen que se llama distinción *ex natura rei* por tener su fundamento en las cosas mismas y encontrarse virtualmente en ellas, aunque no sea anterior en acto; en este sentido, Escoto nada aduce en favor de la segunda opinión propuesta, y no cabe duda de que en algunos lugares da la impresión de que así piensa, sobre todo cuando trata de los atributos divinos. A pesar de todo, otros discípulos de Escoto entienden que éste habla de una verdadera y actual distinción que se da en la realidad antes que en el entendimiento, y estiman que dicha distinción se encuentra, no sólo en las criaturas, sino incluso en Dios, por lo menos entre las relaciones y la esencia divina. A este respecto sostienen lo mismo Durando, *In I*, dist. 1, II p.; dist. 5, q. 2, ad 4; más ampliamente en dist. 33, q. 1; y otros muchos, a quienes sería largo citar ahora. También podemos señalar como seguidores de esta opinión a muchos que admiten, entre varias cosas, una distinción *ex natura rei*, y no real, como las que se dan entre existencia y esencia, naturaleza y supuesto, cantidad y sustancia, fundamento y relación, y otras semejantes, que más adelante veremos en sus lugares propios.

14. *Si la distinción formal de Escoto está de acuerdo con la mente de Aristóteles.*— También suele atribuirse esta opinión a Aristóteles, ya porque afirma, en el lib. III de la *Física*, que la acción y la pasión constituyen un mismo movimiento bajo diversas razones formales, y, en el lib. IV de la *Física*, distingue

stinctio quanta est realis inter rem et rem. Haec sententia communiter tribuitur Scoto, In I, dist. 2, q. 7, § ult., et dist. 5, q. 1, et dist. 8, q. 4; In II, dist. 3, q. 1, et aliis innumeris locis, in quibus, vel de distinctione attributorum Dei, vel de distinctione universalium, vel de similibus disputat. Quamquam his locis non satis explicet Scotus an haec distinctio quam ipse formalem vocat, sit actualis in re, vel tantum fundamentalis seu virtualis; interdum enim virtualem appellat et ita inter eius sectatores est varius opinandi modus. Nam aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum non esse aliam a distinctione rationis ratiocinatae, eo sensu et modo quo a nobis declarata est, quam dicunt vocari formalem, quia diversae definitiones seu rationes formales ibi concipiuntur; dicunt etiam appellari distinctionem ex natura rei, quia in rebus ipsis habet fundamentum et virtualiter in ipsis est, licet actu non praecedat; in quo sensu Scotus nihil favet secundae opinioni propositae; nec videtur dubium quin in aliquibus locis Scotus ita sentire videatur, praesertim quando agit de attributis divinis. Nihilominus tamen alii Scoti discipuli intelligunt eum esse locutum de distinctione vera et actuali, quae in re sit ante intellectum, quam non solum in creaturis sed etiam in Deo existimant reperiri, saltem inter relationes divinas et essentiam. De quibus idem tenet Durand., In I, dist. 1, II p., dist. 5, q. 2, ad 4, et latius dist. 33, q. 1; et multi alii, quos hic longum esset recensere. Possunt etiam pro hac opinione referri multi, qui inter varias res admittunt distinctionem ex natura rei et non realem, ut inter existentiam et essentiam, naturam et suppositum, quantitatem et substantiam, fundamentum et relationem, et similia, quae inferius suis locis videbimus.

14. *Formalis distinctio Scotica an iuxta mentem Aristotelis.*— Solet item haec opinio Aristoteli attribui, vel quia in III Phys. asserit eumdem motum esse actionem et passionem sub diversis rationibus formalibus. Et IV Phys., eodem modo distinguit

de igual modo el tiempo y el movimiento —aunque dice que éste no es una cosa distinta de aquél—, ya también porque, en el lib. I *De Generat.*, parece establecer semejante distinción entre la nutrición y el crecimiento, diciendo que *en el sujeto*, esto es, en la entidad, *son lo mismo, pero se distinguen según el ser*, es decir, según el ser formal; y, finalmente, porque, en los *Predicamentos*, sitúa una misma cualidad —por ejemplo, el calor— bajo diversas especies, lo cual no puede entenderse si no es porque dos especies pueden ser idénticas según la realidad y distinguirse formalmente.

Sin embargo, estos testimonios no ofrecen mucha fuerza, porque, en los dos primeros ejemplos, e incluso en el último, basta la distinción de razón por conceptos inadecuados, como más ampliamente mostraremos después, al tratar de los accidentes y predicamentos. En cuanto al segundo ejemplo, la exposición del texto aristotélico es forzada, ya que, según él, ser lo mismo en el sujeto no es sino estar unidos en el mismo sujeto y supuesto (conforme al sentido obvio de las palabras); en cambio, distinguirse según el ser es, más bien, distinguirse en su entidad o forma. En este sentido, Aristóteles dice, en el lib. I de la *Física*, texto 21, que *ser blanco y músico es lo mismo según la cosa y se distingue por la razón*. Aquí se emplean estas palabras con un sentido muy equívoco, pues llama *razón* a la esencia o definición, y *cosa* al sujeto o supuesto en que éstas se dan. Consiguientemente, puede —e incluso debe— exponerse de este mismo modo cuando dice que la nutrición y el crecimiento son lo mismo en el sujeto, pero se distinguen según el ser; sobre todo si la nutrición significa cambio en cuanto termina en la sustancia y, por el contrario, el crecimiento significa cambio en cuanto termina en la cantidad; pues, si una y otro se toman como terminando en la cantidad, sólo pueden distinguirse por la razón o relación en cuanto la cantidad adquirida es mayor o igual a la perdida; pero de esto trataremos en otro lugar. Por consiguiente, con estos testimonios de Aristóteles, y otros semejantes, no hay posibilidad de elaborar ningún argumento sólido que abone esta opinión. Y lo mismo pienso con respecto a Santo Tomás y otros autores antiguos, que casi siempre em-

tempus a motu, quod tamen dicit non esse rem ab illo distinctam. Et quod I de Generat., similem distinctionem inter nutritionem et augmentationem constituere videatur, dicens *esse idem subiecto*, id est, entitate, *distingui autem secundum esse*, id est, secundum formale esse. Ac denique quod in Praedicam., constituat eamdem qualitatem, verbi gratia, calorem sub diversis speciebus, quod non potest intelligi nisi quia duae species possunt esse idem secumdum rem et formaliter distingui. Sed haec testimonia non multum cogunt, quia in duobus primis exemplis, et in ultimo etiam, sufficit distinctio rationis per inadaequatos conceptus, ut latius dicemus infra tractando de accidentibus et praedicamentis. In secundo autem exemplo violenta est expositio illorum verborum Aristotelis, apud quem esse idem subiecto, nihil aliud est quam (quod verba ipsa sonant) esse in eodem subiecto et supposito coniuncta; distingui autem secundum esse potius est distingui in sua entitate seu forma. Quomodo ait idem Aristoteles, I Phys., text. 21, *album et musicum esse eadem secundum rem, et ratione distingui*. Ubi valde aequivoce utitur his vocibus; *rationem* enim vocat essentiam seu definitionem, *rem* vero subiectum seu suppositum, in quo haec insunt. Ad hunc ergo modum exponi potest, vel etiam debet, cum ait nutritionem et augmentum esse idem subiecto, distingui autem secundum esse; maxime si nutritio significet mutationem ut terminatam ad substantiam, auctio vero mutationem ut terminatam ad quantitatem; nam si utraque sumatur ut terminetur ad quantitatem, sic possunt tantum ratione vel habitudine distingui, quatenus acquisita quantitas maior vel aequalis est deperditae; sed de hoc alias. Ex his ergo et similibus Aristotelis testimoniis nullum firmum pro hac sententia argumentum desumi potest. Et idem sentio de D. Thoma et de aliis antiquis auctoribus, qui fere semper utuntur vocibus *distinctionis realis* et *ra-*

plean los términos *distinción real* y *de razón* en el primer sentido arriba explicado y no tratan explícitamente la cuestión de que ahora nos ocupamos.

15. Se suele aducir principalmente, en favor de esta opinión, un argumento de razón: todo lo que está fuera de la definición esencial de una cosa es, de alguna manera, distinto de ella en la realidad; ahora bien, fuera de la esencia de una cosa se encuentran muchos elementos que no son realidades distintas de esa cosa; luego se da en la cosa una distinción menor que la distinción real. Dicho de otro modo: lo que se distingue por la definición y el concepto objetivo se distingue *ex natura rei* y con anterioridad a la consideración del entendimiento; pero hay muchas cosas que se distinguen de este modo, sin distinguirse como una cosa de otra; luego. Los escotistas emplean estas razones y otras semejantes, porque Escoto suele explicar de este modo, aproximadamente, la distinción formal; no obstante, si se examina con atención, o se comete una petición de principio, o se considera la distinción formal como una distinción de razón razonada por conceptos inadecuados, de la cual sólo puede decirse que sea *ex natura rei* virtual o fundamentalmente.

La afirmación se prueba o se aclara porque no siempre definimos la esencia de una cosa en cuanto está en la realidad, sino en cuanto es concebida por nosotros, pues de esta manera definimos la esencia del hombre como común, siendo así que, en la realidad, no es más que singular. Y, refiriéndonos a la esencia en este sentido, es falso que lo que está fuera de la esencia se distinga, actualmente y en la realidad, de aquello que pertenece a su esencia, según se patentiza por lo ya dicho en torno a la individuación y la naturaleza específica y otros universales, a saber, el género y la diferencia, de los cuales parecen hablar principalmente los autores citados.

Parece, por ello, que también hablan de la esencia en el primer sentido. Pues, si la consideran como existente en la realidad, dicha esencia no es más que la misma entidad de la cosa, y, por tanto, cuando se supone que en una cosa hay algo distinto de su esencia sin ser otra cosa distinta, se está suponiendo lo que se debe probar.

La segunda razón es mucho más débil. Efectivamente, la mayor no goza de verdad universal, porque hay muchas cosas que, en los conceptos objetivos, se

tionis in priori sensu supra explicato, et quaestionem in qua nunc versamur, distincte non tractant.

15. Ratione solet potissimum haec sententia suaderi; nam, quidquid est extra definitionem essentialem rei, est aliquo modo in re distinctum ab illa; sed multa sunt extra essentiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re; ergo datur distinctio in re minor distinctione reali. Vel aliter, quae distinguuntur definitione et conceptu obiectivo, distinguuntur ex natura rei et ante intellectum; sed multa distinguuntur hoc modo, quae non distinguuntur ut res a re; ergo. His et similibus rationibus utuntur Scotistae, quia his fere modis videtur Scotus distinctionem formalem declarare; tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos, quae virtualiter tantum seu fundamentaliter dici potest esse ex natura rei. Probatur seu declaratur quod dicimus, quia essentia rei non definitur a nobis semper prout in re est, sed prout a nobis concipitur; sic enim definimus essentiam hominis ut communem, cum in re non sit nisi singularis; et hoc modo loquendo de essentia, falsum est quidquid est extra essentiam distingui a parte rei actualiter ab eo quod est de essentia, ut patet ex dictis supra de individuatione et natura specifica et de aliis universalibus, scilicet, genere et differentia, de quibus videntur potissime loqui praedicti auctores. Unde ita etiam videntur loqui de essentia in prima ratione; nam si loquantur de essentia prout est in re, haec nihil aliud est quam ipsa rei entitas, et ideo cum supponitur esse in re aliquid distinctum ab essentia, quod non sit res distincta, id supponitur quod probandum est. Multo autem infirmior est secunda ratio. Maior enim non est universaliter vera; multa enim distinguuntur in con-

distinguen con respecto a nosotros y, a pesar de ello, sólo se distinguen con distinción de razón mediante conceptos inadecuados, según se patentiza por lo dicho sobre el concepto de ente y sobre el individuo, la especie y otros universales. Y del mismo modo pueden distinguirse por la definición, solamente según la razón, cuando la definición no es adecuada a la cosa tal como es en sí, sino en cuanto se opone a un determinado concepto nuestro.

Solución de la cuestión

16. No obstante, pienso que es absolutamente cierto que en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas. Dicha distinción puede llamarse, en términos generales, real, ya que existe verdaderamente por parte de la realidad, y no por parte del intelecto —mediante una denominación extrínseca—; sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa —aplicándole, por ser más imperfecta, el nombre general ya empleado—, o bien, más propiamente, distinción modal, porque —según explicaré— se establece siempre entre alguna cosa y un modo de ésta.

En cambio, el nombre de distinción formal no acaba de agradarme por ser muy equívoco, pues con frecuencia conviene a cosas realmente distintas en cuanto se distinguen entre sí de manera esencial, si son específicamente diferentes, ya que tienen diversas unidades formales, por lo que también difieren formalmente. Por el contrario, puede decirse asimismo que los individuos de la misma especie se distinguen formalmente en cuanto tienen distintas unidades formales individuales, como hemos dicho antes. Más aún, en la Trinidad, la paternidad y la filiación, que se distinguen realmente, aunque no esencialmente, puede decirse que, incluso en cuanto a su número, son formalmente distintas en las razones objetivas de las relaciones; y ese modo de distinción no podrá encontrarse fuera del indicado misterio. Así, pues, la distinción formal se manifiesta como más amplia y puede ser mayor que la distinción *ex natura rei* que ahora estamos exponiendo. Aunque, por otro motivo, también puede ser menor, y entonces es más común, por-

ceptibus obiectivis respectu nostri, quae tantum ratione distinguuntur per conceptus inadaequatos, ut patet ex dictis de conceptu entis, et individuo, specie, et aliis universalibus; et eodem modo possunt definitione distingui solum secundum rationem quando definitio non est adaequata rei prout est in se sed prout obiicitur tali conceptui nostro.

Quaestionis resolutio

16. Nihilominus censeo simpliciter verum esse dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem et ex natura rei, ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas; quae distinctio, quamvis generali vocabulo possit vocari realis, quia vere est a parte rei et non est per denominationem extrinsecam ab intellectu, tamen ad distinguendum illam ab alia maiori distinctione reali possumus illam appellare, vel distinctionem ex natura rei, applicando illi tamquam imperfectiori generale nomen (quod usitatum est), vel proprius vocari potest distinctio modalis; quia, ut explicabo, versatur semper inter rem aliquam et modum eius. Nomen autem distinctionis formalis non ita mihi placet, quia est valde aequivocum; saepe enim convenit rebus realiter distinctis, quatenus inter se distinguuntur essentialiter, si specie differant: habent enim diversas unitates formales et ita etiam formaliter differunt. Immo et individua eiusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales individuas, ut supra diximus, dici possunt formaliter distingui. Immo et in Trinitate, paternitas et filiatio, quae realiter distinguuntur et non essentialiter, etiam secundum numerum dici possunt formaliter distingui in obiectivis rationibus relationum, qui modus distinctionis extra illud mysterium non reperietur. Sic ergo distinctio formalis latius patet et maior esse potest quam distinctio ex natura rei, de qua nunc loquimur. Aliunde vero etiam potest esse minor et ita est commu-

que se aplica frecuentemente a razones formales en cuanto concebidas y prescindidas por nuestro entendimiento, en cuyo caso aquella distinción no trasciende el grado de una distinción de razón.

17. Para probar y explicar la afirmación supongo que en las cosas creadas, además de sus entidades cuasi sustanciales o radicales (por así decirlo), se encuentran algunos modos reales que también son algo positivo y determinan por sí mismos a dichas entidades, confiriéndoles algo que está fuera de la esencia total en cuanto individual y existente en la naturaleza de las cosas.

Esto se patentiza por inducción, pues, por ejemplo, en la cantidad, que se da en la sustancia, podemos considerar dos cosas: por una parte, la entidad de la misma cantidad; por otra, la unión o actual inherencia de la misma cantidad en la sustancia. A lo primero llamamos simplemente realidad de la cantidad, incluyendo todo lo que pertenece a la esencia de la cantidad individual y puesta en la naturaleza de las cosas, lo cual permanece y se conserva aunque la cantidad se separe del sujeto; y es imposible que se conserve numéricamente la realidad que es esta cantidad, sin que incluya esta esencia de cantidad con su intrínseca individuación y su ser actual; de este ser nos ocuparemos posteriormente, ya que lo demás queda claro por lo ya dicho.

Respecto a lo segundo —la inherencia—, la llamamos modo de la cantidad, aunque no ciertamente con esa significación general por la que toda cualidad suele llamarse modo de la sustancia, como dice Santo Tomás en I-II, q. 49, a. 2; tampoco en el sentido general en virtud del cual suele decirse que todo contrayente o determinante es modo de lo contraído, ya que de esta manera puede llamarse a la racionalidad modo del animal y especialmente se acostumbra a aplicar este vocablo a aquellos modos por los que el ente o el accidente son determinados a constituir géneros supremos; tampoco está tomado este término en aquel otro sentido general según el cual toda determinación o limitación fijada a cada cosa finita de acuerdo con su medida suele llamarse modo, como indicó Santo Tomás en el mismo lugar, de acuerdo con una expresión de San Agustín, en *De Genes. ad lit.*, lib. IV, c. 3: *Modo es lo que la medida fija.* En este sentido habla el mismo San Agustín en *De natura boni*, c. 3, de tres elementos necesarios

nior, quia frequenter applicatur ad rationes formales, ut conceptas et praecisas per intellectum nostrum, et tunc illa distinctio non transcendit gradum distinctionis rationis.

17. Ut autem assertio probetur et explicetur, suppono in rebus creatis, praeter entitates earum quasi substantiales vel radicales (ut ita dicam), inveniri quosdam modos reales, qui et sunt aliquid positivum et afficiunt ipsas entitates per seipsos dando illis aliquid quod est extra essentiam totam, ut individuam et existentem in rerum natura. Hoc patet inductione; nam, verbi gratia, in quantitate quae est in substantia, duo considerari possunt: unum est entitas ipsius quantitatis; aliud est unio seu actualis inhaerentia eiusdem quantitatis cum substantia. Primum vocamus simpliciter rem quantitatis, includentem quidquid est de essentia quantitatis individuae et in rerum natura positae, quod manet et conservatur etiamsi quantitas a subiecto separetur, et impossibile est conservari illam rem numero quae est haec quantitas, quin includat hanc essentiam quantitatis cum sua intrinseca individuatione et actuali esse, de quo esse postea videbimus; caetera enim constant ex supra dictis. Secundum, id est, inhaerentiam, appellamus modum quantitatis non quidem illa generali significatione qua omnis qualitas solet modus substantiae appellari, ut ait D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2. Neque etiam illa generali loquendi ratione qua omne contrahens vel determinans solet appellari modus contracti; sic enim rationale dici potest modus animalis et specialiter solet haec vox applicari ad illos modos, quibus determinatur ens vel accidens ad genera generalissima. Neque etiam sumitur haec vox in illa generalitate qua modus dici solet omnis determinatio vel limitatio praefixa unicuique rei finitae iuxta mensuram eius, ut eodem loco notavit D. Thomas, ex Augustino, lib. IV Genes. ad litteram, c. 3, dicente: *Modus est quem mensura praefigit.* Quo modo ait idem Augustinus, lib. de Natura boni, c. 3, ex tribus necessariis ad uniuscu-

para la bondad de cada una de las cosas creadas, dos de los cuales son la *especie* y *el orden*, y el tercero el *modo*, es decir, la debida commensuración con sus principios, según explicó Santo Tomás en I, q. 5, I-II, q. 85, a. 4, y en otros muchos lugares. Pero, apartándonos de este sentido general del modo y aplicándolo a la cuestión presente, la inherencia de la cantidad se llama modo de ésta porque es algo que la afecta y que determina, como en última instancia, el estado y razón de su existencia, sin añadirle por ello ninguna nueva entidad propia, sino solamente modificando la que ya tenía.

18. Apenas puede ponerse en duda el hecho de que no aporta ninguna nueva entidad propia, porque, si la entidad fuese absolutamente nueva, no podría existir unión actual entre la cantidad y el sujeto; antes bien, ella misma necesitaría de algo que la uniese al sujeto y a la cantidad, de igual modo que la misma cantidad necesita la inherencia para unirse a un sujeto. Por esto, si la inherencia no precisa de otra unión o inherencia por la que se una o inhiera, es porque ella, de por sí, no aporta una entidad propia que inhiera o se una, sino que consiste solamente en cierto modo, el cual es, por sí mismo, razón de unión e inherencia. Señal de ello es también que esta inherencia tiene una manera de ser tal que no puede darse por intermedio de potencia alguna, a no ser unida en acto a aquella forma de la cual es inherencia, y que dicha inherencia no puede afectar o, más bien, unir numéricamente sino aquella forma numérica a la que está como fijada, no encontrándose jamás este modo de unión en aquellas formas o cosas que, por sí mismas, tienen entidades propias. Lo dicho acerca de la inherencia de la cantidad vale de igual modo para la cualidad, la unión de la forma sustancial a la materia, la subsistencia o personalidad respecto de la naturaleza, la presencia y el movimiento local, y para cualquier acción o dependencia con respecto a su término, de todo lo cual no es éste el momento de hablar, aunque surgirá en el curso de la presente obra.

Me detendré un poco a explicar únicamente el último ejemplo, que parece bastante fácil: la luz depende del sol, y esta dependencia es algo distinto de la luz y del sol, porque puede comprenderse que, permaneciendo la luz y el sol, aquélla no dependa de éste, como sucedería si Dios no quisiera concurrir con el

iusque rei creatae bonitatem, quorum duo sunt *species* et *ordo*, tertium esse *modum*, id est, debitam commensurationem ad sua principia, ut explicuit D. Thomas, I, q. 5, et I-II, q. 85, a. 4, et saepe alias. Sed ab hac generali ratione modi recedendo, et applicando illam ad rem praesentem, apellatur inhaerentia quantitatis modus eius, quia est aliquid illam afficiens et quasi ultimo determinans statum et rationem existendi eius, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praeexistentem.

18. Nam quod novam entitatem propriam non afferat vix potest in dubitationem venire, quia si esset nova omnino entitas non posset esse actualis unio inter quantitatem et subiectum, sed ipsa potius indigeret quo subiecto uniretur et quantitati, sicut quantitas ipsa indiget inhaerentia, qua subiecto uniatur. Quod si inhaerentia non indiget alia unione vel inhaerentia qua uniatur vel inhaereat, ideo est quia ipsa per se non affert propriam entitatem quae inhaereat et uniatur, sed est tantum quidam modus qui per se est ratio unionis et inhaerentiae. Cuius signum etiam est, quia haec inhaerentia habet talem modum essendi ut per nullam potentiam esse possit, nisi actu coniuncta ei formae cuius est inhaerentia, et quod haec inhaerentia numero non potest afficere seu potius unire nisi hanc numero formam cui est veluti affixa, qui modus afficiendi nunquam reperitur in his formis vel rebus qui proprias ex se habent entitates. Quod autem in quantitatis inhaerentia explicatum est, in qualitate eodem modo procedit, et unione formae substantialis ad materiam et in subsistentia seu personalitate respectu naturae et in praesentia et motu locali et in quacumque actione seu dependentia respectu sui termini, de quibus omnibus non est hic dicendi locus. Occurret tamen in huius operis progressu. Solum ultimum exemplum, quod facilius videtur, paululum explicabo; pendet enim lumen, verbi gratia, a sole, quae dependentia aliquid est praeter lumen et solem; potest enim intelligi manere lumen et solem et lumen non pendere a sole, ut si Deus nollet concurrere cum sole ad producendum vel

sol a la producción o conservación de la luz, sino que conservase ambas cosas con su sola virtud. En cambio, no puede concebirse que esta dependencia de la luz respecto del sol sea una entidad absolutamente distinta de la misma luz: no sólo porque la causa influye en el efecto o término a través de aquella dependencia como por su camino y, en consecuencia, no puede ser una cosa absolutamente distinta de aquél, sino también porque, de lo contrario, aquella entidad, al menos de potencia absoluta, sería separable de la otra, lo cual es totalmente ininteligible; luego tal dependencia es un cierto modo de la misma luz, al cual podría alguien llamar relación. Sin embargo, no es una relación predicamental, sino que incluye una relación o referencia trascendental, como después diremos más por extenso.

Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir.

19. *Razón por la que se establecen modos que se distinguen de las cosas sólo modalmente.*— La inducción que hemos hecho nos ofrece una razón *a posteriori* para establecer estos modos. La razón *a priori* parece consistir en que, siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas. Porque no es preciso que ello se realice siempre por medio de entidades absolutamente distintas; más aún, ni siquiera puede comprenderse fácilmente; tampoco puede llevarse a cabo mediante la nada absoluta; luego requiere, al menos, un modo real. Más adelante, al tratar de la división de los predicamentos, expondré de cuántas clases es el modo real y en qué predicamento hay que colocarlo propia o reductivamente.

Por último, parece que Durando había admitido estos modos, *In I*, dist. 30, q. 2, n. 15, donde, hablando del *ser-en* o inherencia del accidente, afirma que es un respecto al que se llama ente o cosa en sentido análogo, porque no es una cosa, sino un modo de ser; ni tampoco es una entidad que tiene modo, sino solamente

conservandum lumen, sed sua sola virtute utrumque conservaret. Non potest autem mente concipi hanc dependentiam luminis a sole esse entitatem prorsus distinctam ab ipso lumine: tum quia per illam dependentiam influit causa tamquam per viam in effectum seu terminum, unde non potest esse res omnino distincta ab illo; tum etiam quia alias illa entitas saltem de potentia absoluta esset separabilis ab alia, quod est plane inintelligibile; est ergo illa dependentia modus quidam ipsiusmet luminis, quem aliquis fortasse relationem vocabit; non est tamen relatio praedicamentalis, sed includit relationem seu habitudinem transcendentalem, ut latius infra dicetur. Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui afficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant ut actu afficiant entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint.

19. *Modos a rebus modaliter tantum distinctos ponendi quae sit ratio.*— Ratio autem ponendi hos modos a posteriori sumitur ex inductione facta; a priori autem esse videtur, quia, cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae, vel mutabiles secundum varios status praesentiae, unionis, aut terminationis, indigent his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur. Quia nec per entitates omnino distinctas hoc semper fieri necesse est, immo nec commode intelligi potest; neque etiam fieri potest per id quod sit omnino nihil, et ideo saltem requiritur modus realis. De quo quotuplex sit, et in quo praedicamento collocetur per se aut reductive, dicam inferius in divisionibus praedicamentorum. Denique hos modos videtur agnovisse Durand., In I, dist. 30, q. 2, n. 15, ubi loquens de esse in, seu inhaerentia accidentis, dicit esse respectum qui analogice dicitur res vel ens, quia non est res sed modus essendi, neque est entitas habens modum, sed modus tantum entitatis; et n. 16, idem dicit de dependentia

un modo de la entidad; en el n. 16 dice lo mismo acerca de la dependencia y acerca de todo aquello que consiste solamente en un modo de ser. De igual manera se expresa, a propósito de la inherencia, Astudillo en el lib. I *De Generat.*, q. 5, ad 1. Y, en especial, al tratar de la subsistencia, muchos la explican en este sentido; así, Egidio, en *De composit. angel.*, q. 5.

Y, por último, Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 6, q. 6, sec. 2, establece expresamente estos modos, aunque distingue tres géneros de ellos: unos que, de suyo, son entidades distintas de otras, como la blancura, la dulzura; incluye en este grupo a la figura, pero lo hace indebidamente, porque pertenece al tercero, ya que, con respecto a la cantidad, la afecta como un modo, no como una cosa absolutamente distinta; otros que no solamente no son entidades distintas, sino que ni siquiera hay posibilidad de distinguirlas en la realidad de aquellas cosas de las cuales se dice que son modos, pudiendo distinguirse únicamente con distinción de razón; de esta clase son los modos por los que el ente se contrae a sus inferiores. Pero hemos omitido de antemano estos dos géneros de modos porque los últimos sólo son modos según la razón, y los primeros son, más bien, cosas o formas que tienen, de suyo, entidades propias. Establece, pues, en tercer lugar, aquellos modos a los que, por una razón propia y especial, llamamos modos reales; sobre ellos opina lo mismo que nosotros hemos expuesto, aunque pone algunos ejemplos que nos resultan inciertos. Así, el de la existencia de las cosas creadas y el del modo por el que una cosa se dice necesaria o contingente, o ente completo o incompleto. Porque este último ejemplo se presta a equivocidad, ya que, si tales denominaciones se atribuyen al todo y a las partes integrales, es verdad que constituyen un cierto modo perteneciente a la cantidad, pues, por ejemplo, una misma porción de agua, estando terminada en sí misma y separada de otras, se dice un ente completo o total; en cambio, si está en continuidad con otras, se dice un ente parcial e incompleto, cuyo modo consiste sólo en la diversa unión o terminación. Pero si estas expresiones se aplican al ente en sí mismo, más bien pertenecen a los modos intrínsecos y esenciales del ente, ya se diga ente incompleto según la razón —como la diferencia—, ya físicamente y según la realidad, como el alma racio-

et de omni eo quod est solus modus essendi. Et eodem modo loquitur de inhaerentia Astudil., I de Gener., q. 5, ad 1. Et in particulari tractando de subsistentia ita illam explicant multi, ut Aegid., tit. de Composit. angel., q. 5. Ac denique Fonseca, lib. V Metaph., c. 6, q. 6, sect. 2, hos modos expresse ponit, quamvis distinguat tria genera modorum: quidam qui sunt entitates ex se distinctae ab aliis, ut albedo, dulcedo, et in hoc ordine ponit figuram, sed immerito quia in tertio constituitur, quia respectu quantitatis illam afficit tamquam modus, non tamquam res omnino ab illa distincta. Alii qui non solum non sunt entitates distinctae, verum neque ullo modo in re distinguuntur ab his rebus, quarum modi esse dicuntur, sed ratione tantum, ut sunt illi modi quibus contrahitur ens ad inferiora. Sed haec duo genera modorum iam sunt a nobis praetermissa, quia hi posteriores non sunt modi nisi secundum rationem; illi vero priores sunt res, vel formae habentes ex se proprias entitates. In tertio ergo ordine ponit eos modos quos propria et speciali ratione reales modos appellamus, de quibus idem sentit quod nos explicuimus, quamvis aliqua ponat exempla quae incerta nobis sunt, ut est illud de existentia rerum creatarum, de modo unde res dicitur necessaria aut contingens, aut ens completum vel incompletum. Nam hoc ultimum aequivocum esse potest; quia si haec dicantur de toto et partibus integralibus, sic verum est esse modum quemdam ad quantitatem pertinentem; eadem enim portio aquae, verbi gratia, si per se terminata sit et seiuncta ab aliis, dicitur ens completum seu totale; si vero sit aliis continua, dicitur ens partiale vel incompletum, qui modus solum consistit in diversa unione vel terminatione. Si vero illa dicantur de ente secundum se, potius pertinent ad modos intrinsecos et essentiales entis, sive ens dicatur incompletum secundum rationem, ut differentia, sive physice et secundum rem, ut anima rationalis, quae

nal, de la que se afirma que es ente incompleto, no por algo añadido a su esencia, sino por su misma esencia; consiguientemente, aquel modo se distingue de ella sólo con distinción de razón. Y lo mismo opino acerca de aquel otro modo de ente necesario o contingente, si se consideran estas modalidades en la razón absoluta de ente, pues si se consideran en razón de efecto, en este sentido son denominaciones extrínsecas, según expondremos más adelante. En cambio, la cuestión referente a la existencia es más discutida, y de ella nos ocuparemos después.

Sin embargo, sea lo que fuere de los ejemplos, Fonseca afirma con toda exactitud que este modo no es propiamente una cosa o entidad, a no ser tomando la palabra *ente* en un sentido amplio y generalísimo como todo lo que no es la nada; pero si se toma la entidad como aquello que por sí y en sí es algo de tal manera que no exige, en absoluto, estar siempre intrínseca y esencialmente unido a otra cosa, sino que o no tiene posibilidad de unirse a otro o, por lo menos, no puede unirse a no ser mediante algún modo distinto de sí por su naturaleza, el modo no es propiamente una cosa o entidad, y su imperfección se manifiesta de manera óptima por el hecho de que siempre debe estar unido a otro, al que se une inmediatamente y por sí mismo, sin que medie otro modo, como la acción de sentarse con respecto al que se sienta, la unión con respecto a las cosas unidas y otras cosas de las que repetidamente nos ocuparemos en lo sucesivo.

20. Fácilmente se deduce de lo expuesto el sentido y prueba de la conclusión sentada, pues este modo, tal como lo hemos explicado, se distingue actual y realmente de aquella realidad de la cual es modo, según confiesan todos; más aún, muchos la llaman distinción real porque se encuentra en las cosas mismas, como se verá con mayor evidencia al exponer la sección siguiente; pero propiamente este modo no se distingue de aquello de lo cual es modo como una cosa de la otra; luego se distingue con una condición menor, que se llama, con toda propiedad, distinción modal. Se prueba la menor, no sólo porque el modo, considerado en sí mismo y precisivamente, no es propiamente una cosa o entidad, según ha quedado explicado de manera suficiente y, por tanto, no se puede distinguir propiamente como una cosa de otra, sino también porque este modo incluye tan íntimamente la unión con la cosa de la cual es modo, que no hay potencia alguna que pueda hacerle existir sin ella; luego es indicio de que la unión consiste en cierto modo de identidad; por con-

dicitur ens incompletum, non per aliquid additum essentiae eius, sed per suammet essentiam; unde ille modus solum ratione distinguitur ab illa. Et idem existimo de alio modo entis necessarii, vel contingentis, si in ratione absoluta entis haec considerentur; nam si considerentur in ratione effectus, sic sunt denominationes extrinsecae, ut infra dicemus. De existentia vero res est magis controversa, quam infra disputabimus. Quidquid vero sit de exemplis, verissime dicit Fonseca modum hunc non esse proprie rem seu entitatem, nisi late et generalissime vocando ens quidquid non est nihil; tamen sumendo entitatem pro illa re, quae ex se et in se ita est aliquid, ut non postulet omnino intrinsece et essentialiter esse semper affixam alteri, sed vel non sit alteri unibilis, vel saltem uniri non possit, nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincto, modus non est proprie res seu entitas, et in hoc eius imperfectio optime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo, ut sessio sedenti, unio rebus unitis, et sic de aliis, de quibus saepe occurret sermo in sequentibus.

20. Ex his ergo facile intelligitur sensus et probatio conclusionis positae, nam hic modus prout a nobis est explicatus, ex natura rei distinguitur actualiter a re cuius est modus, ut omnes fatentur; immo plures vocant illam distinctionem realem, quia in rebus ipsis reperitur, quod evidentius constabit ex dicendis sectione sequenti; sed non proprie distinguitur hic modus ab eo cuius est modus tamquam res a re, distinguitur ergo minori distinctione quae propriissime appellatur modalis. Minor probatur, tum quia modus per se ac praecise consideratus, non est proprie res aut entitas, ut satis explicatum est; ergo nec proprie distinguitur ut res a re; tum etiam quia hic modus tam intime includit coniunctionem cum re cuius est modus, ut per nullam potentiam sine illa esse possit; ergo signum est illam coniunctionem esse quemdam modum iden-

siguiente, la distinción que hay entre este modo y la cosa es menor que la existente entre dos cosas. Todo ello quedará confirmado con más amplitud en la sección siguiente, donde se explicarán las notas de esta distinción y, consiguientemente, las diferencias por las que se distinguen entre sí.

21. *No se da ninguna otra distinción, además de la modal, la real y la de razón.*— Hay que añadir, por último, que, además de las distinciones real, modal y de razón, no se encuentra ninguna otra que no sea común a éstas o que no esté contenida en ellas. Digo esto por causa de algunos que añaden una distinción formal, cual es la que se da entre hombre y animal, y la dividen en mutua —como entre animal y racional— y no mutua —cual entre animal y hombre—; de la misma manera hablan de una distinción esencial —como entre hombre y caballo— y una distinción potencial, como la que se da entre las partes del continuo, y suelen aumentarlas con otras semejantes, que no considero necesarias.

Así, pues, que la división expuesta es completa se colige fácilmente de lo dicho, pues o los extremos de la distinción no son en absoluto distintos en acto por parte de la realidad, y en ese caso la distinción es siempre de razón, aunque se la designe con otros nombres, porque sólo conviene por denominación extrínseca, en cuanto que es una misma la cosa que hace de objeto o se subordina a diversos conceptos. Mas en esta distinción pueden encontrarse grados, según he dicho, y cuando tiene fundamento en la realidad y se hace mediante varios conceptos inadecuados puede llamarse distinción formal, o también, a veces, distinción esencial según la razón; en ella pueden darse varios modos, en cuanto los extremos son susceptibles de compararse en varios respectos, a saber: sólo como lo determinado y lo indeterminado —así, el ente y la sustancia—, o como el todo y la parte —a la manera de la diferencia y la especie—, o como dos copartes —por ejemplo, animal y racional—. De esta manera puede entenderse asimismo esta distinción como entre lo incluyente y lo incluído, o bien como entre aquellas cosas de las cuales ninguna incluye a la otra según la razón, en cuyo sentido, y en ningún otro verdadero, puede decirse que esta distinción sea mutua o no mutua, recíproca o no recíproca; ahora bien, todas estas modalidades caen bajo el ámbito de la distinción de razón.

titatis; est ergo minor distinctio inter hunc modum et rem, quam inter duas res; quae omnia magis confirmabuntur sectione sequenti, declarando signa harum distinctionum et consequenter differentias quibus inter se distinguuntur.

21. *Praeter modalem, realem aut rationis, nulla distinctio.*— Ultimo addo, praeter distinctionem realem, modalem, et rationis nullam aliam reperiri, quae vel non sit communis his vel in illis non contineatur. Hoc dixerim propter aliquos qui addunt distinctionem formalem, qualis est inter hominem et animal; quam distinguunt in mutuam, ut inter animal et rationale, et non mutuam, qualis est inter animal et hominem; item distinctionem essentialem, qualis est inter hominem et equum, et distinctionem potentialem, qualis est inter partes continui; et similia multiplicari solent, quae mihi necessaria non videntur. Sufficientia ergo praedictae partitionis facile colligitur ex dictis; nam vel extrema distinctionis non sunt a parte rei actu distincta ullo modo, et sic semper est distinctio rationis etiamsi aliis nominibus appelletur, quia solum convenit per denominationem extrinsecam, quatenus eadem res obiicitur vel subordinatur diversis conceptibus. In hac autem distinctione possunt gradus reperiri, ut dixi, et quando habet in re fundamentum et fit per plures conceptus inadaequatos potest appellari distinctio formalis vel interdum etiam essentialis secundum rationem. Et in hoc ipso potest esse multiplex modus quatenus extrema variis respectibus comparari possunt, scilicet, vel solum ut determinatum et indeterminatum, sicut ens et substantia; vel ut totum et pars, ut differentia et species; vel ut duae compartes, sicut animal et rationale. Atque ita potest etiam haec distinctio intelligi tamquam inter includens et inclusum, vel tamquam in ea quae secundum rationem neutrum includit alterum, quo sensu, et nullo alio vero potest haec distinctio dici mutua vel non mutua, reciproca vel non reciproca; tamen haec omnia cadunt sub latitudine distinctionis rationis.

Sin embargo, si los extremos de la distinción son distintos en acto por parte de la realidad, o ambos son cosas verdaderas que tienen entidad propia simple o compuesta, o uno de ellos es una cosa y el otro su modo. En el primer caso hay distinción real; en el segundo, modal; mas no resulta inteligible otra relación entre estos extremos, ni se puede pensar otro medio entre ellos, ya que implican entre sí una oposición inmediata como de contradicción; no hay, por tanto, otro modo de distinción.

22. *Diversos modos de distinción real.*— Cabe considerar, en la distinción real o de varias cosas, ya distintos modos, ya distintos respectos. Efectivamente, en primer lugar, podemos entender que las cosas que son distintas de esa manera, no sólo son distintas en la realidad, sino también desemejantes en su intrínseca y esencial entidad; en tal caso decimos que se distinguen no sólo realmente, sino también esencialmente, y, según sea mayor o menor aquella desemejanza, se afirma que son distintas por su especie última, por la subalterna o también por el género o predicamento. De aquí que la distinción esencial, o bien es común a la real, modal y de ràzón, o bien —si se toma en su sentido estricto— está incluída en la real, aunque no se convierta con ella, y añade una desemejanza más que una distinción. Todo esto tiene validez si se emplea con rigor la expresión *distinción esencial*, pues si dicha expresión se refiriese a una distinción de esencias, cual es la que se da también entre los individuos —según dijimos antes—, ésta no añade propiamente nada, sino que indica las cosas entre las cuales se da la distinción; así, se llama distinción personal a aquella que se da entre personas. Además, las cosas que se distinguen de esta manera pueden estar, a veces, unidas entre sí, y, en otras ocasiones, unidas con un tercero: del primer modo se unen la materia y la forma y, de manera semejante, las partes integrales continuas, por omitir otras uniones más extrínsecas y accidentales. Por lo cual, así como la materia y la forma, aunque estén unidas, no por ello dejan de mantener entre sí una distinción real, así también las partes continuas, aunque estén unidas, se distinguen realmente, no sólo en cuanto a su designación —como dicen algunos—, sino también en cuanto a la entidad parcial de cada una.

At vero, si extrema distinctionis a parte rei actu distincta sunt, vel utrumque est vera res habens propriam entitatem simplicem vel compositam, vel unum est res et aliud est modus eius. Priori modo constituitur distinctio realis, posteriori autem modalis; non est autem intelligibilis alia habitudo inter haec extrema; neque aliud medium inter ea excogitari; includunt enim inter se immediatam oppositionem quasi contradictionis; non est ergo alius modus distinctionis.

22. *Varii distinctionis realis modi.*— In ipsa tamen distinctione reali seu plurium rerum, possunt vel varii modi vel variae habitudines considerari. Primum enim intelligere possumus res sic distinctas non solum esse reipsa distinctas, sed etiam dissimiles in sua intrinseca et essentiali entitate; et tunc dicuntur non solum realiter sed etiam essentialiter distingui, et quo maior est illa dissimilitudo vel minor, dicuntur distingui vel specie ultima, vel subalterna, vel etiam genere aut praedicamento. Unde distinctio essentialis vel communis est ad realem, modalem, et rationis; vel, si propriissime sumatur, includitur in reali quamvis cum illa non convertatur; et potius addit dissimilitudinem quam distinctionem. Quae omnia procedunt utendo in rigore illa voce distinctionis essentialis; nam si sit sermo de distinctione essentiarum, qualis inter individua etiam intercedit, ut supra diximus, haec nihil proprie addit, sed indicat res inter quas est distinctio; sicut distinctio personalis vocatur illa quae est inter personas. Rursus hae res sic distinctae interdum possunt esse unitate inter se, interdum vero uni tertio: priori modo uniuntur materia et forma, et similiter partes integrales continuae, ut omittamus alias uniones magis extrinsecas et accidentales. Quocirca, sicut materia et forma quamvis unitae sint, nihilominus distinctionem realem inter se retinent, ita etiam partes continuae quamvis sint unitae distinguuntur realiter, non solum quoad designationem, ut quidam loquuntur, sed etiam quoad partialem entitatem uniuscuiusque.

23. *La distinción potencial es verdaderamente real.*— Se debe advertir únicamente que la materia y la forma son, de suyo, entes incompletos y parciales, ya se den unidas, ya se suponga que existen separadas, y, por consiguiente, siempre se estima que se distinguen del mismo modo. Pero las partes integrales no tienen razón de partes ni de entes incompletos, a no ser cuando están unidas, pues en el momento en que se separan, cada una comienza a ser un ente íntegro y total porque no se ordena esencialmente a componer otro, y, por tanto, se opina que se distinguen de manera diferente (más en cuanto a la denominación o al modo que en cuanto a la realidad), según que estén separadas o unidas, pues, en el primer estado, se distinguen como entes totales y, en cambio, en el segundo, como entes parciales, por lo que algunas veces suele decirse que las partes que están unidas de este modo se distinguen en acto como partes y en potencia como entes, o sea, como ciertos todos, ya que están en potencia para llegar a serlo. Todo esto se advierte principalmente en las partes del continuo homogéneo, pues en las del heterogéneo, aunque en la realidad suceda casi lo mismo, en el modo, sin embargo, existe alguna diversidad, porque entre ellas se da mayor desemejanza y, por consiguiente, parece que tienen una cierta distinción mayor, incluso cuando se encuentran en el todo; y cuando se separan, aunque no cambien la forma sustancial, sino que conserven aquella que tenían en el todo —como acontece en las plantas y en los animales susceptibles de segmentación—, también se consideran como entes incompletos y parciales, porque siempre están como esencialmente ordenados a componer otros.

Por tanto, fácilmente se entiende, a base de lo dicho, que aquella distinción, a la que algunos llaman potencial, sea una distinción real; porque, como la distinción consiste en una negación, mediante ella pueden negarse dos cosas: una, que esto sea aquello, lo cual es verdad en acto cuando se trata de partes unidas en acto, ya que una no es la otra, siendo esta negación la que esencial y primariamente se requiere y basta para la distinción; otra cosa que puede negarse es que esto se encuentre unido a aquello, lo cual equivale a decir que esto no es aquello como un ente total e íntegro distinto de aquel otro, cosa que no conviene a las partes unidas en acto, sino en potencia; en este sentido puede llamarse potencial

23. *Distinctio potentialis vere realis.*— Solum est advertendum quod materia et forma ex se sunt entia incompleta et partialia, sive coniunctae sint sive separatae existere supponantur; et ideo semper censentur distingui eodem modo. At vero partes integrales non habent rationem partis, neque entis incompleti nisi quando coniunctae sunt; nam statim ac separantur, unaquaeque incipit esse ens integrum et totale quia per se non ordinatur ad componendum aliud; et ideo aliter censentur distingui (magis quoad denominationem vel modum, quam quoad rem), quando sunt disiuncta, vel unita; nam in priori statu distinguuntur ut entia totalia, in posteriori vero ut partialia, et ideo dici aliquando solent huiusmodi partes unitae actu distingui ut partes, in potentia vero ut entia, id est, ut tota quaedam, quia sunt in potentia ut talia fiant. Quae omnia maxime cernuntur in partibus homogeneis continuis; nam in heterogeneis, licet in re fere idem sit, tamen in modo est nonnulla diversitas quia maiorem dissimilitudinem habent, et ideo videntur maiorem quamdam distinctionem habere, etiam dum sunt in toto; et quando separantur, etsi non mutent substantialem formam sed eamdem conservent quam habebant in toto, ut contingit in plantis et animalibus sectilibus, adhuc censentur entia incompleta et partialia; quia semper sunt quasi per se ordinata ad componendum aliud. Ex his ergo facile intelligitur quod distinctio illa quae ab aliquibus vocatur potentialis, est distinctio realis; quia vero distinctio est negatio, duo possunt per eam negari: unum, quod hoc sit illud; et hoc actu verum est de partibus actu unitis, quia una non est alia, et haec negatio est quae per se primo requiritur et sufficit ad distinctionem. Aliud quod potest negari, est hoc esse coniunctum illi, quod est dicere hoc non esse illud, tamquam ens totum et integrum distinctum ab illo, et hoc non convenit partibus unitis in actu sed in potentia, et sub hac ratione potest illa distinctio vocari potentialis; tamen ut sic non-

dicha distinción; sin embargo, en cuanto tal no existe todavía y, por tanto, no conviene incluirla entre las distinciones citadas como distinta de ellas.

Finalmente, por lo dicho se comprende con mayor fuerza que algunos no tenían base suficiente para dar el nombre de distinción de razón con fundamento en la realidad a la que existe entre las partes del continuo, apoyándose en el hecho de que esas partes no se distinguen en acto, sino por descripción y en potencia. Mas esto no es exacto, porque en ella no se da sólo el fundamento de la distinción, sino una verdadera distinción en el sentido estricto del vocablo, no en cuanto dice separación o desunión, sino en cuanto expresa diversidad de entidad total o parcial. En otro caso no debería decirse que la materia y la forma, cuando están unidas, sean distintas en acto, sino sólo en potencia, puesto que no es menor la unión entre la materia y la forma que entre las partes del continuo. Luego la separación entre aquellas partes podría decirse de razón porque únicamente por la razón podrían considerarse como si fuesen separadas y a manera de totalidades; sin embargo, la distinción actual de las partes es también real. Pues dichas partes, incluso cuando componen el todo, tienen alguna realidad, ya que, como dice Aristóteles en el lib. I de la *Física*, c. 2, *la sustancia no se compone sino de sustancias*, y así un ente íntegro no se compone sino de entes, al menos parciales; luego permanecen tales entes distintos, aunque unidos; más aún, si no permaneciesen distintos no podrían formar composición, ya que la composición no se da si no es a base de elementos distintos.

24. *La distinción entre lo incluyente y lo incluído es real.*— También se origina a partir de aquí otro modo de distinción, que puede considerarse en cualquier todo respecto de cada una de sus partes, pues es evidente que no son absolutamente lo mismo ni tampoco se distinguen como dos partes entre sí, porque las partes se comportan de tal manera que ninguna de ellas incluye a la otra; en cambio, el todo contiene en su entidad a ambas partes, por lo que se dice que se distinguen como incluyente e incluído. No obstante, también esta distinción, tal como aquí surge, es real porque el todo incluye alguna realidad que no incluye la parte. Por tanto, este modo de distinción entre incluyente e incluído puede encontrarse, a su manera, en la distinción real, en la modal y en la de razón, pues en cada uno de estos órdenes puede compararse aquello que se comporta

dum est, et ideo non oportet eam inter distinctiones numerare tamquam ab aliis distinctam. Tandem hinc a fortiori intelligitur, sine causa aliquos vocare hanc distinctionem inter partes continui distinctionem rationis habentem fundamentum in re, quia partes illae non distinguuntur actu, sed designatione et potentia. Non est enim hoc verum, quia ibi non est solum fundamentum distinctionis sed vera distinctio, proprie hac voce utendo, non prout dicit separationem seu disiunctionem, sed prout dicit diversitatem entitatis totalis vel partialis. Alias materia et forma, quando sunt unitae, non deberent dici distinctae actu sed potentia tantum, quia non est minor unio inter materiam et formam quam inter partes continui. Separatio ergo inter illas partes poterit dici rationis, quia solum per rationem possunt considerari ac si essent disiunctae et quasi quaedam tota; distinctio autem partium actualis est et realis. Nam partes istae, etiam dum componunt totum, realitatem aliquam habent, quia, sicut Aristoteles dixit, I Phys., c. 2, *substantiam non componi nisi ex substantiis*, ita integrum ens non componitur nisi entibus saltem partialibus: manent ergo talia entia distincta, licet unita; immo, nisi distincta manerent, compositionem facere non possent, quia compositio non est nisi ex distinctis.

24. *Distinctio includentis ab incluso, realis.*— Et hinc ulterius nascitur alius distinctionis modus qui considerari potest in quolibet toto respectu singularum partium; non enim sunt omnino idem, ut per se notum est; neque etiam distinguuntur ut duae partes inter se, quia illae ita se habent ut neutra alteram includat, totum autem in sua entitate continet utramque partem, et ideo dicuntur distingui ut includens et inclusum. Tamen etiam illa distinctio, prout hic intercedit, realis est quia aliquam rem includit totum quam non includit pars. Unde hic modus distinctionis, includentis et inclusi, suo modo reperiri potest in distinctione reali, modali, et rationis; nam in unoquoque ordine potest comparari id quod se

como todo con aquello que se comporta como parte; sin embargo, en cada uno de ellos se mantiene dentro del ámbito de la distinción real, modal o de razón, porque aquello que un extremo incluye además del otro se distingue real, modal o racionalmente del otro extremo incluído. Por ello, queda suficientemente claro que no existe ningún modo de distinción que no esté contenido en los tres anteriormente enumerados.

25. Parece que se nos puede objetar únicamente que, además de la distinción entre una cosa y otra, y entre cosa y modo, puede darse una distinción entre modo y modo, como muchos opinan sobre la subsistencia y la existencia, lo cual es más cierto cuando se trata de la subsistencia y de la presencia local. Porque estos modos no pueden distinguirse con una distinción de razón, ya que, por parte de la realidad, existen de tal manera que tienen diversos principios y diversas propiedades y, por último, pueden separarse; todo lo cual es indicio de una distinción actual existente en la realidad, según diremos. Tampoco se distinguen realmente, porque no se distinguen como una cosa de otra, puesto que no son verdaderamente cosas, ya que hemos empleado este argumento para probar que el modo no se distingue realmente de la cosa misma a la que afecta. Ni puede decirse, por último, que se distingan sólo modalmente, tanto porque uno no es modo de otro, como porque, con frecuencia, son mutuamente separables, lo cual es señal de mayor distinción que la modal, según vamos a decir en seguida.

26. *Cómo se distinguen entre sí dos modos.*— Se responde que, no teniendo estos modos ser o entidad sino por o en la cosa a la que adhieren, a base de ésta ha de apreciarse cómo se distinguen de otros modos, aunque su distinción siempre pertenecerá a la real o a la modal, dando por supuesto que existan en la realidad. Y digo esto porque también pueden excogitarse modos que sean distintos únicamente con distinción de razón; pues así como la razón puede distinguir una cosa por conceptos inadecuados, de la misma manera puede distinguir un modo, como es muy probable que ocurra con la acción y la pasión, el movimiento y el tiempo, la existencia y la duración, y otros. No obstante, hablando de modos distintos en la realidad misma, como son, por ejemplo, la

habet ut totum ad aliud quod se habet tamquam pars; tamen in singulis manet in latitudine distinctionis realis, modalis, vel rationis; quia illud, quod unum extremum includit ultra aliud, distinguitur realiter aut modaliter aut ratione ab altero incluso. Ex his ergo satis constat nullum esse distinctionis modum qui in praedictis tribus non contineatur.

25. Solum videtur posse obiici, quia praeter distinctionem inter rem et rem et inter rem et modum, potest inveniri distinctio inter modum et modum, ut multi putant de subsistentia et existentia, et est certius de subsistentia et praesentia locali. Hi enim modi non possunt distingui ratione, quia a parte rei ita existunt ut habeant diversa principia et diversas affectiones, ac denique ut separari possint, quae sunt indicia actualis distinctionis in re existentis, ut iam dicemus; neque etiam distinguuntur realiter, quia non distinguuntur ut res et res, cum non sint vere res; hoc enim argumento probavimus modum non distingui realiter ab ipsa re quam afficit. Nec denique dici possunt distingui tantum modaliter, tum quia unus non est modus alterius, tum quia saepe sunt mutuo et ad invicem separabiles, quod est signum maioris distinctionis quam modalis, ut statim dicemus.

26. *Duo modi inter se qui distinguantur.*— Respondetur, cum hi modi non habeant esse seu entitatem nisi ex re vel in re cui adhaerent, ex illa pensandum esse quomodo ab aliis modis distinguantur; semper tamen eorum distinctio ad realem vel modalem pertinebit, supposito quod in re existunt. Quod ideo dico, quia etiam possunt excogitari modi sola ratione distincti; sicut enim ratio per conceptus inadaequatos potest distinguere unam rem, ita et unum modum, ut est valde probabile de actione et passione, de motu et tempore, de existentia et duratione et de aliis. Loquendo autem de modis in re ipsa distinctis, ut

presencia local y la subsistencia de la humanidad, puede suceder que estos se comparen solamente cuando están en la misma cosa, y así se distinguen sólo modalmente, como prueba el argumento ya hecho, porque, no teniendo de suyo entidad propia, tampoco tienen, de suyo. posibilidad de distinguirse más que modalmente; ni tienen mayor distinción por la cosa a la que afectan, pues suponemos que es la misma; luego no tienen distinción mayor que la modal; y se confirma porque cada uno de ellos tiene alguna identidad con aquella cosa a la que afecta, lo cual hace que en ella y por ella tengan alguna identidad entre sí, por lo que únicamente mantienen una distinción modal; por tanto, no importa que puedan separarse mutuamente, es decir, que uno pueda permanecer sin que exista el otro, o viceversa, porque es necesario, al menos, que siempre permanezca aquella cosa en la que ambos existen con alguna identidad. Pero también puede ocurrir que se comparen entre sí modos que afectan a cosas diversas, ya tengan esos modos la misma naturaleza —como dos subsistencias de dos hombres—, ya tengan naturalezas diversas —como la acción de sentarse de uno y la subsistencia de otro—; en este caso, la distinción entre ellos es real, no en virtud de ellos mismos, sino en virtud de las cosas en las cuales están, pues cada uno de ellos tiene alguna identidad con la cosa a que modifica, y aquellas cosas se distinguen entre sí realmente, por lo que los modos se distinguirán también así en virtud de ellas.

Además, esto se confirma plenamente por la razón de que aquellos modos son mutuamente separables, no sólo entre sí, sino también cada uno con respecto a la cosa modificada por el otro, lo cual es ya signo suficiente de distinción real. En este sentido, toda distinción, incluso entre modos, se reduce a las tres anteriores.

Solución a los argumentos

27. Hay que responder a los argumentos de la primera opinión, en cuanto pueden atentar contra la distinción modal por nosotros establecida. Al primero: el argumento es susceptible de ser tomado en un doble sentido, a partir del ente real o del de razón para concluir en la distinción real o en la de razón. En el primer sentido, como por propia razón y causa, de manera que se con-

sunt praesentia localis, verbi gratia, et subsistentia humanitatis, aut hi comparantur tantum prout sunt in eadem re et sic solum distinguuntur modaliter propter argumentum factum, quia cum ex se non habeant propriam entitatem, etiam ex se non habent unde plus quam modaliter distinguantur; neque ex re quam afficiunt plus distinguuntur, quia supponimus esse eamdem; ergo non habent maiorem distinctionem quam modalem. Et confirmatur; quia unusquisque illorum habet aliquam identitatem cum illa re quam afficit; ergo in illa et per illam habent aliquam identitatem inter se; ergo retinent solum distinctionem modalem. Unde non refert quod possint mutuo separari, id est, quod possit unus manere, alio non existente vel e converso, quia saltem necesse est ut semper maneat illa res, in qua uterque existit cum aliqua identitate. At vero si inter se comparentur modi afficientes res diversas, sive illi modi sint eiusdem rationis ut duae subsistentiae duorum hominum, sive diversarum rationum ut sessio unius et subsistentia alterius, sic distinctio inter hos modos est realis, non ratione ipsorum, sed ratione rerum in quibus sunt; nam unusquisque habet aliquam identitatem cum re quam afficit et illae res distinguuntur inter se realiter; ergo et modi ratione illarum. Et hoc etiam bene confirmat illa ratio, quia illi modi sunt mutuo separabiles et inter se et unusquisque ab illa re quam alius afficit; nam hoc est sufficiens signum distinctionis realis. Atque in hunc modum omnis distinctio etiam inter ipsos modos ad praedictas tres revocatur.

Solvuntur argumenta

27. Ad argumenta prioris opinionis, quatenus procedere possunt contra distinctionem modalem a nobis positam, respondendum est. Ad primum respondetur, duplici sensu posse sumi argumentum ab ente reali vel rationis, ad concludendam distinctionem realem vel rationis. Primo tamquam a pro-

sidere que la distinción es tal cuales son las cosas en las que se da. En este sentido, es falso, pues se ha mostrado que entre extremos reales se da distinción de razón; y, por el contrario, entre extremos de razón se da, por lo menos, una cierta imitación de distinción real. En el segundo sentido, el argumento puede ser proporcional o por paridad de razón, por ejemplo, porque en los entes no se dan más que los reales o los de razón, tampoco deben darse en las distinciones. En este sentido, no hay inconveniente en conceder la proporción del argumento, si se hace de manera debida, en cuyo caso nada concluirá contra nuestra opinión.

Efectivamente, si se toma el ente real en su concepto amplísimo, como todo aquello que no es la nada absoluta y que puede existir en las cosas sin ficción del entendimiento, así es verdad que no se da medio entre el ente real y el de razón, y en este mismo sentido concedo que no existe medio entre la distinción real y la de razón, ya que toda distinción según la naturaleza puede llamarse real en esta amplitud de significación, siendo ésta la opinión de casi todos los escritores antiguos. Sin embargo, en otro aspecto cabe considerar al ente real como aquello que, en virtud de su concepto propio y de su razón formal, puede aportar o constituir una entidad propia; en tal sentido, es falso que no pueda darse medio entre el ente real y el de razón, porque se da el modo del ente, que ni es un mero ente de razón —como resulta evidente—, ni es un ente real, si éste se toma en todo su rigor y propiedad, según hemos expuesto. Por consiguiente, también existe la distinción modal, que ocupa un lugar intermedio entre la distinción de razón y la real rigurosamente considerada.

28. *Segundo.*— Al segundo se responde que entre lo idéntico y lo diverso, considerados según la misma razón, no se da medio, como legítimamente prueba el argumento; sin embargo, atendiendo a razones diversas, puede ocurrir que lo que es idéntico en un sentido sea diverso en otro, según afirmó Santo Tomás en I, q. 11, a. 1, ad 2. Así, pues, el ente y el modo pueden decirse realmente idénticos, sin que por ello dejen de tener en la cosa distinción modal.

29. *Tercero.*— Nada prueba contra esto el tercer argumento, pues nosotros no decimos que la cosa y el modo se distingan según razones propias y no

pria ratione et causa, ita ut talis existimetur esse distinctio, quales sunt res in quibus versatur. Et hic sensus est falsus; ostensum est enim inter extrema realia intercedere distinctionem rationis, et e converso inter extrema rationis esse saltem quamdam imitationem distinctionis realis. Secundo, argumentum esse potest proportionale seu a paritate rationis, ut quia in entibus non dantur nisi realia vel rationis, neque in distinctionibus dandae sint, et hoc sensu concedi potest proportio argumenti, si debito modo fiat, nihilque contra nostram sententiam concludet. Etenim, si ens reale in sua amplissima conceptione sumatur pro omni eo quod non est omnino nihil quodque potest esse in rebus sine fictione intellectus, sic verum est non dari medium inter ens reale et rationis, et in eodem sensu concedo non dari medium inter distinctionem realem et rationis; nam omnis distinctio ex natura rei potest in hac amplitudine dici realis; et ita locuti fere sunt antiqui scriptores. Alio tamen modo potest sumi ens reale pro eo quod ex proprio conceptu seu ex vi suae rationis formalis potest propriam entitatem afferre seu constituere, et hoc sensu falsum est non posse dari medium inter ens reale et rationis: datur enim modus entis qui neque est merum ens rationis, ut per se constat, neque est ens reale in eo rigore et proprietate sumptum, ut a nobis declaratum est; et ita etiam datur distinctio modalis media inter distinctionem rationis et realem rigorose sumptam.

28. *Secundum.*— Ad secundum respondetur inter idem et diversum secundum eamdem rationem sumpta non dari medium, ut recte argumentum probat; tamen secundum diversas rationes fieri posse ut, quae sunt idem uno modo, alio sint diversa, ut D. Thom. dixit, I, q. 11, a. 1, ad 2. Sic igitur ens et modus possunt dici idem realiter et nihilominus habere in re distinctionem modalem.

29. *Tertium.*— Neque contra hoc quidquam urget tertium argumentum, nam nos non dicimus rem et modum distingui secundum proprias rationes et non secundum

según una razón común, como suponen casi todas las réplicas hechas; porque de igual manera que se distinguen el ente y el modo por parte de la realidad, se distinguen todos los predicados superiores, aun los trascendentales incluídos en el modo, de aquéllos que están incluídos en la realidad de la cual es modo. De esta manera, hay que conceder que, en la medida en que el modo es ente, en esa medida él mismo y la cosa a la que modifica son dos entes y se distinguen en la realidad o realmente, hablando en sentido amplio. No obstante añadimos que el modo no es propia y rigurosamente ente, en cuyo caso queda negado que allí existan dos entes; y a continuación negamos que el ente, tomado en este sentido propio, sea un predicado superior a la cosa y a su modo. Por lo que no es necesario que, a causa de la distinción entre modo y cosa, se multipliquen los entes considerados con dicha propiedad y rigor.

De aquí se deduce que, para la confirmación de aquel tercer argumento, se debe decir del accidente lo mismo que se ha dicho del ente; porque el accidente, a veces, significa una forma que tiene entidad propia y que, de suyo, es distinguible y realmente separable de toda otra; pero hay ocasiones en que únicamente significa modo de otro, ya sea del accidente o de la sustancia. En el primer sentido, es contradictorio que en la misma cosa se encuentren varias razones accidentales, como prueba el argumento; sin embargo, no hay contradicción en que una sola entidad accidental tenga uno o varios modos que se distingan de ella con distinción sólo modal. Mas la sustancia, absolutamente tomada, no significa un modo, sino una realidad propia y perfecta en su ser; y lo mismo ocurre con el cuerpo y con cualquier grado de sustancias situado bajo éstos; por tanto, no puede suceder que estos grados se multipliquen en la realidad sin que se multipliquen las cosas y las sustancias. No obstante, también en el ámbito de la sustancia, considerada en general o analógicamente, es posible que se den algunos modos sustanciales, en los cuales puede ocurrir que, en una misma cosa o sustancia, propia y estrictamente dicha, existan uno o varios modos sustanciales que se distingan modalmente entre sí y con respecto a ella, como son la subsistencia, la unión, etc.

30. *Cuarto.*— Por lo expuesto se resuelve fácilmente el cuarto argumento, pues lo que se ha dicho del ente debe decirse de la esencia real. Puede signi-

communem, quod supponunt fere omnes replicae ibi factae; nam eo modo quo distinguuntur ens et modus a parte rei, distinguuntur omnia praedicata superiora, etiam transcendentalia inclusa in modo, ab his quae includuntur in re cuius est modus. Atque ita concedendum est, quatenus modus est ens, eatenus ipsum et rem quam modificat esse duo entia et distingui in re ipsa, vel realiter late loquendo. Nihilominus tamen addimus modum non esse proprie et rigorose ens et hoc modo negamus ibi esse duo entia; negamusque subinde ens hoc modo proprie sumptum esse praedicatum superius ad rem et modum eius. Et ideo necesse non est propter distinctionem modi a re multiplicari entia in dicta proprietate et rigore sumpta. Unde ad confirmationem illius tertii argumenti idem dicendum est de accidenti quod dictum est de ente; quia accidens interdum significat formam habentem propriam entitatem ex se distinguibilem et separabilem realiter ab omni alia; interdum significat modum solum alterius, vel accidentis vel substantiae. Et priori modo repugnat in eadem re inveniri plures rationes accidentis, ut argumentum convincit; non tamen repugnat unam entitatem accidentalem habere unum, vel plures modos ab ipsa tantum modaliter distinctos. Substantia vero simpliciter dicta non significat modum sed rem propriam et perfectam in suo esse, et idem est de corpore et de quocumque gradu substantiae sub his collocato; et ideo fieri non potest ut hi gradus in re ipsa multiplicentur non multiplicatis rebus et substantiis. Tamen etiam in latitudine substantiae in communi seu analogice sumptae possunt dari aliqui modi substantiales in quibus fieri potest ut in eadem re seu substantia proprie et simpliciter dicta sint unus vel plures modi substantiales inter se et ab illa modaliter distincti, ut sunt subsistentia, unio, etc.

30. *Quartum.*— Atque ex eis facilis est solutio ad quartum; nam quod dictum est

ficar una naturaleza propia y suficiente, de suyo, para constituir entidad en la realidad, o, más ampliamente, cualquier razón real constitutiva del ente o de un modo real. En este mismo sentido, concedemos que en la cosa y en el modo son distintas las esencias, y que, por consiguiente, hay entre ellas distinción *ex natura rei* y de algún modo real. En cambio, en el primer sentido, la esencia es única en cualquier entidad; mas los modos que de ella se distinguen por su propia naturaleza o modalmente no pueden pertenecer a su esencia, sino que serán accidentes o, a lo sumo, pertenecerán de alguna manera a su integridad o causalidad, como expondremos después al tratar de cada una de estas cosas.

De ahí se sigue (y debe observarse atentamente) que en cualquier entidad propiamente dicha hay una sola razón esencial, según prueban, como mínimo, todos aquellos argumentos expuestos al principio; y que dicha razón esencial es cuasi fundamental e invariable en tal entidad, hasta el punto de que resulta imposible que esa entidad se conserve en la realidad sin aquella razón esencial, porque por ella se constituye primeramente; por tanto, sólo puede existir una razón específica, como prueban dichos argumentos. En cambio, las razones modales que tienen posibilidad de estar como inherentes o unidas a tal entidad, pueden multiplicarse y cambiarse, porque en la cosa se encuentran fuera de su esencia, según veremos más claramente y en particular a lo largo de toda la metafísica.

SECCION II

SEÑALES O MODOS POR LOS QUE PUEDEN DISCERNIRSE LOS DIVERSOS GRADOS DE DISTINCIÓN DE LAS COSAS

1. *Punto en que radica la dificultad.*— Toda la dificultad consiste en discernir la distinción modal de las demás. Pues la distinción real y la de razón se disciernen con facilidad, ya que son extremadamente opuestas; en cambio, la distinción modal, por ser intermedia, a veces se considera real, merced a la afinidad que tiene con ésta, y a veces no se considera en la realidad, sino sólo según la razón, a causa de cierta conveniencia con esta otra. Por consiguiente,

de ente dicendum est de essentia reali. Potest significare propriam naturam ex se sufficientem ad constituendam entitatem in rerum natura vel latius quamcumque rationem realem constitutivam entis aut modi realis. Hoc posteriori sensu concedimus in re et modo esse distinctas essentias et ideo esse inter ea distinctionem ex natura rei et aliquo modo realem. Priori tamen sensu unica tantum est essentia in qualibet entitate; modi autem, qui ab illa ex natura rei seu modaliter distinguuntur, non possunt esse de essentia eius, sed vel accidentia, vel ad summum pertinentes aliquo modo ad integritatem vel causalitatem eius ut de singulis postea exponemus. Ex quo sequitur (quod valde notandum est) in qualibet entitate proprie dicta esse unicam essentialem rationem, ut convincunt ad minimum omnia illa argumenta in principio facta, quae ratio essentialis quasi fundamentalis est et invariabilis in tali entitate; ita ut impossibile sit illam entitatem conservari in rerum natura sine illa ratione essentiali, quia per illam primo constituitur; unde non potest esse nisi una specifica, ut argumenta facta convincunt. Rationes autem modales, quae possunt esse quasi adhaerentes vel affixae tali entitati, multiplicari et variari possunt, quia in re sunt extra essentiam eius, ut in particulari clarius constabit in discursu totius Metaphysicae.

SECTIO II

QUIBUS SIGNIS SEU MODIS DISCERNI POSSINT VARII GRADUS DISTINCTIONIS RERUM

1. *In quo sita sit difficultas.*— Tota difficultas consistit in discernenda distinctione modali a caeteris; nam distinctio realis et rationis cum sint extreme oppositae, facile discernuntur; distinctio autem modalis cum sit media, interdum existimatur realis propter convenientiam quam habet cum illa, interdum vero existimatur nulla in re, sed secundum rationem tantum propter quam-

a fin de tener unos caracteres generales que puedan aplicarse a las cuestiones particulares, conviene hacer unas breves consideraciones, suponiendo que, para que nosotros distingamos algunas cosas con distinción mayor que la de razón raciocinante (sobre la que nada es preciso añadir, ya que es totalmente ficticia), es necesario, como mínimo o principalmente, que tengan distintos conceptos objetivos y, según ellos, razones formales de alguna manera distintas. Porque, a no ser que se conciban por lo menos de este modo, ni se conciben como distintas, ni habrá razón alguna para preguntar cuánta o cuál sea la distinción que entre ellas existe; en cambio, supuestos varios conceptos objetivos, será muy acertado y legítimo preguntar de qué manera se conocerá si tienen distinción en la realidad, y de qué clase sea esta distinción.

Indicio de la distinción actual en la realidad

2. Afirmo en primer lugar: siempre que dos conceptos objetivos se comportan de tal manera que pueden separarse en la realidad y en el individuo, o de suerte que uno permanece sin el otro en la realidad, o de modo que se separa realmente y pierden la unión que tenían, hay indicio de que entre ellos existe una distinción mayor que la de razón razonada, y, por consiguiente, alguna distinción actual real o que se da en la realidad.

Esta tesis es comúnmente afirmada por los Doctores, y se ha tomado de Aristóteles, *Tópicos*, lib. VII, c. 1, n. 15, dice así: *Además, no habrá identidad entre ellos si uno puede darse sin el otro,* sobre lo cual llama la atención Alejandro de Afrodisia. Puede tomarse también de San Agustín, en *De Trinit.*, lib. VI, c. 6, donde, después de haber afirmado que *en cada cuerpo una cosa es la magnitud, otra el color, y otra la figura,* pone la siguiente prueba: *Pues, aun disminuida la magnitud, puede permanecer el mismo color y la misma figura; y, cambiado el color, permanecer la misma magnitud e igual figura; y sin que se conserve la misma figura, puede ser igualmente grande y coloreado del mismo modo; y cuantas otras cosas se digan a la vez de un cuerpo, pueden cambiarse varias de ellas simultáneamente sin que varíen las demás; con esto se prueba que*

dam convenientiam cum alia. Ut ergo aliqua generalia signa habeantur, quae ad particulares quaestiones applicari possint, nonnulla breviter dicenda sunt, supponendo, ut aliqua a nobis distinguantur plusquam ratione ratiocinante (de qua distinctione nihil oportet addere, quia est prorsus conficta), ut minimum seu imprimis necessarium esse ut habeant distinctos conceptus obiectivos, et secundum eos rationes formales aliquo modo distinctas, quia nisi hoc saltem modo concipiantur nec concipientur ut distincta, neque erit ulla ratio inquirendi quanta vel qualis sit inter ea distinctio; suppositis vero pluribus conceptibus obiectivis, optime et merito inquiritur quomodo cognoscetur an in re habeant distinctionem, et qualis illa sit.

Signum actualis distinctionis in re

2. Dico primo: quandocumque duo conceptus obiectivi ita se habent ut a parte rei et in individuo separari possint, vel ita ut unum sine alio in rerum natura maneat, vel ita ut realiter disiungatur et realem unionem quam habebant amittant, signum est inter illa esse maiorem distinctionem quam rationis ratiocinatae; atque adeo actualem aliquam ex natura rei, seu quae a parte rei sit. Haec assertio communis est Doctorum, et sumitur ex Aristotele, VII Topic., c. 1, loco decimo quinto, ubi sic inquit: *amplius, si potest alterum sine altero esse, non erit idem;* ubi Alex. Aphrodis. id notat. Sumi etiam potest ex Augustino, VI de Trin., c. 6, ubi cum dixisset: *In unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura,* talem probationem subiungit: *Potest enim et diminuta magnitudine manere idem color et eadem figura et mutato colore manere eadem magnitudo et eadem figura, et figura eadem non manente, tam magnum esse et eodem modo coloratum, et quaecumque alia simul dicuntur de corpore possunt et simul et plura sine caeteris commutari, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, sim-*

la naturaleza del cuerpo es múltiple y no simple en manera alguna. A base de esto demuestra también más adelante que el alma humana no es simple porque tiene varios actos y afectos, los cuales —afirma— son distintos, *ya que pueden encontrarse unos sin los otros, o unos más y otros menos.*

También los escolásticos utilizan frecuentemente esta regla, como se patentiza por el Maestro, I, dist. 8; Durando, dist. 30, q. 2; Escoto, *In II*, dist. 1, q. 5; *In III*, dist. 8, q. 1; Ockam, *In I*, dist. 1, q. 3; y, en el mismo lugar, Gabriel, q. 3, a. 3, dub. 1; Herveo, *Quodl. III*, q. 3; y, entre los metafísicos, usan esta regla Juan de Gante, lib. VI *Metaph.*, q. 10; Antonio Trombeta, lib. V *Metaph.*, q. 3, a. 1; Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 6, q. 6, sec. 1. De igual manera el Ferrariense, lib. I *Phys.*, q. 10; Pablo Véneto, lib. III *Phys.*, text. 19, y Astudillo, citado en la sección anterior. Emplean asimismo esta regla otros muchos autores para probar la distinción real entre la subsistencia y la naturaleza creada, según se advierte con claridad en Egidio, citado en la sección que precede, Medina, III, q. 4, a. 2, y varios más, a los que aludiremos posteriormente en los lugares oportunos. Con el mismo argumento puede probarse también que la inhesión se distingue de la existencia del accidente y que la dependencia o acción se distingue del término, de todo lo cual nos ocuparemos a continuación.

3. Se demuestra por la razón: si las cosas que concebimos como poseedoras de dos conceptos objetivos se encuentran unidas en la realidad y se separan después, ambas quedan existiendo en la realidad después de su separación o una deja de ser y la otra permanece. Si ocurre lo primero, es necesario que las dos se distingan *ex natura rei*, e incluso realmente; en primer lugar, porque resulta imposible que lo que es absolutamente idéntico se divida y separe de sí mismo en la realidad, pues ello implica manifiesta contradicción, ya que no se puede excogitar mayor unión en una cosa que la total identidad en la misma cosa; antes bien, aquello no es unión, sino unidad. Por consiguiente, de igual manera que es imposible que lo indivisible se divida, así también es imposible que se separe de sí mismo lo que es absolutamente idéntico. En segundo lugar porque, si aquellas dos cosas permanecen separadas en la realidad y no

plex autem nullo modo. Et inferius inde probat animam humanam non esse simplicem, quia habet varios actus et affectus quos esse distinctos ostendit, *quia alia sine aliis, et alia magis, alia minus inveniri possunt.* Hac etiam regula utuntur frequenter scholastici, ut patet ex Mag., in I, dist. 8; Durand., dist. 30, q. 2; Soto, In II, dist. 1, q. 5, et In III, dist. 8, q. 1; Ocham, In I, dist. 1, q. 3; et ibi Gabriel., q. 3, a. 3, dub. 1; Hervaeo, Quodl. III, q. 3; et ex metaphysicis utuntur hac regula Ioan. de Gandavo, VI Metaph., q. 10; Anton. Trombeta, V Metaph., q. 3, a. 1; Fonseca, V Metaph., c. 6, q. 6, sect. 1. Item Ferrar., I Phys., q. 10; et Paul. Venet., III Phys., text. 19; Astudil., citatus sectione praecedenti. Eadem utuntur multi ad probandam distinctionem ex natura rei inter subsistentiam et naturam creatam, ut patet ex Aegid., cit. sect. praeced.; Med., III, q. 4, a. 2. Et infra plures referemus suo loco. Et eodem argumento probari solet inhaerentiam distingui ab existentia accidentis; et dependentiam seu actionem a termino, quae omnia in sequentibus videbimus.

3. Ratione probatur, quia si ea quae a nobis concipiuntur ut habentia duos conceptus obiectivos in re inveniuntur coniuncta et postea separantur, vel utrumque manet a parte rei existens post separationem ab alio, vel alterum desinit esse et alterum manet; si priori modo accidat, necesse est illa duo ex natura rei, immo et realiter distingui; primo, quia impossibile est idem omnino a se ipso seiungi ac separari a parte rei; involvitur enim aperta contradictio; nulla enim excogitari potest maior unio in re quam totalis identitas in re; immo illa non est unio sed unitas. Sicut ergo impossibile est dividi quod indivisibile est, ita et a se ipso seiungi quod idem omnino est. Deinde, quia si illa duo manent a parte rei et non unita inter se,

unidas entre sí, una no es modo de la otra, ni al contrario, ya que pertenece al concepto esencial del modo —según vimos— el estar unido o fijado en acto a la cosa de la que es modo; luego siempre que algo puede separarse de otro y mantenerse separado, es señal evidente de que no es modo de aquello otro; será por consiguiente, o una cosa realmente distinta, por sí misma, de la otra, o un modo de otra cosa realmente distinta, en virtud de la cual también el modo se distingue realmente de la otra cosa.

Por el contrario, si dos cosas se separan en la realidad de tal manera que una sigue existiendo y la otra no, es preciso que se distingan por lo menos modalmente. En primer lugar, porque resulta imposible que lo idéntico sea y no sea; luego si no existe esto que antes existía y queda existiendo algo, no pueden ser en la realidad absolutamente idénticos, pues de no ser así una misma cosa existiría y no existiría simultáneamente. En segundo lugar, cuando estas dos cosas se separan de esa manera, lo que en la realidad se separa de lo otro y deja de existir es algo positivo —tomando ampliamente "algo" en cuanto distinto de la nada, como toda cosa o modo real—; pues suponemos que ambas cosas son de tal naturaleza que pueden separarse de la manera indicada; luego aquella cosa positiva no existe después de separarse; por tanto, cuando existía tenía cierta distinción con respecto a aquello que sigue existiendo.

Finalmente, porque tan imposible es que se separe de sí mismo lo que es absolutamente idéntico si se destruye el otro extremo como si se conservan ambos. Pero se ha demostrado que lo idéntico no puede separarse de sí mismo permaneciendo ambos extremos; luego tampoco podrá separarse no permaneciendo el otro; consiguientemente, cuantas veces pueda darse tal separación se supone distinción en la cosa. Por tanto, quienes piensan que la relación es algo real positivo, sin lo cual puede permanecer el fundamento en la cosa misma, y que, sin embargo, no se distingue actualmente y en la realidad de su mismo fundamento, andan por completo equivocados, ya que ello implica una contradicción manifiesta. En efecto, si la relación es, en su esencia, algo real, y unas veces está en el fundamento y otras no, permaneciendo íntegro el mismo fundamento en su entidad y esencia, es necesario que todo aquello en lo que consiste la relación sea, de alguna manera, distinto de su fundamento en la cosa misma. De

unum non est modus alterius neque e contrario; quia de essentiali ratione modi, ut vidimus, est esse actu unitum seu affixum rei cuius est modus; ergo quandocumque aliquid potest separari ab alio et separatum conservari, est signum evidens non esse modum illius; erit ergo vel res per seipsam distincta realiter ab alia, vel modus alterius rei realiter distinctae, ratione cuius etiam modus ipse realiter distinguetur ab alia re. Si autem duo ita separantur in re ut unum existens maneat et non aliud, necesse est ut saltem modaliter distinguantur. Primo, quia impossibile est ut idem sit et non sit; ergo, si hoc non existit quod antea existebat et aliquid manet existens, non possunt esse in re idem omnino, alioqui idem simul existeret et non existeret. Secundo, quando haec duo ita separantur, aliquid positivum est id quod in re tollitur ab alio et desinit esse, sumendo late aliquid ut distinguitur contra nihil, pro omni re vel modo reali; tale enim supponimus esse utrumque eorum quae praedicto modo separabilia sunt; illud ergo positivum, postquam separatur, non est; ergo quando erat, distinctum aliquo modo erat ab eo quod existens manet. Tandem, quia non est minus impossibile separari idem omnino a seipso, destructo altero extremo, quam conservato utroque; sed ostensum est non posse idem a seipso separari manente utroque extremo; ergo neque poterit altero non manente; ergo, quoties fieri potest talis separatio, supponitur in re distinctio. Et ideo valde errant qui existimant relationem esse aliquid reale positivum sine quo potest fundamentum manere in re ipsa, et tamen non distingui actualiter et a parte rei ab ipso fundamento; est enim aperta implicatio contradictionis. Nam, si relatio in sua essentia aliquid reale est, et nunc est fundamento et postea non est, manente ipso fundamento integro in sua entitate et essentia, necesse est ut quidquid illud est, quod est relatio, sit aliquo modo in re ipsa distinc-

lo contrario, lo absolutamente idéntico según la realidad dejaría de ser y permanecería.

4. *Se refuta una objeción.*— Pero se objetará: animal está, en la realidad, unido a hombre y es separable de él en el caballo o en el león; sin embargo en la realidad no se distingue del hombre, según se ha dicho antes. Respondo: por eso dije, en la regla propuesta, *aquello que en la realidad y en el individuo es separable*; pues animal (y lo mismo debe decirse de todos los predicados semejantes) es separable de hombre únicamente según una razón común concebida, en virtud de la cual no tiene unidad en muchos si se considera en la realidad, sino sólo considerándolo en la razón. No obstante, en cuanto animal está en la realidad y unido a hombre en el individuo, no es separable de hombre, porque este individuo animal, que en la realidad es este hombre, nunca puede permanecer en la realidad si no sigue siendo hombre; ni, a la inversa, puede conservarse este hombre sin que permanezca este animal.

5. *Respuesta a una réplica teológica.— Las relaciones divinas no son, en modo alguno, realmente distintas de su esencia.*— Se puede insistir: al menos en Dios, la esencia divina está unida en la realidad a la Paternidad; y, siendo numéricamente idéntica, es separable de ésta en cuanto se encuentra unida a la Filiación; sin embargo, no se distinguen actualmente en la realidad. A causa de esta dificultad, algunos teólogos parecen admitir una distinción actual que, en la realidad, es, por lo menos, modal entre la relación y la esencia divinas, opinión que suele atribuirse a Escoto, pero que se encuentra más claramente en Durando, pues Escoto habla de manera bastante oscura y muy en general acerca de su distinción formal. Mas esta explicación, en el sentido anteriormente expuesto, implica gran falsedad y está en abierta contradicción con la divina simplicidad y perfección. Pero dejamos a los teólogos esta discusión y respondemos brevemente.

En primer lugar, negamos que la esencia sea separable de la Paternidad, pues una cosa es que sea comunicable con la Filiación o procesión y otra que sea separable de la Paternidad; antes bien, exige, por su intrínseca razón, comunicarse a aquéllas de tal manera que no se separe de ésta; luego aquí no tiene aplicación la regla establecida sobre la separación. En segundo lugar, se res-

tum a fundamento; alioquin idem omnino secundum rem desineret esse et maneret.

4. *Obiectio dissolvitur.* — Sed obiicies: nam animal est in re coniunctum homini et est separabile ab illo in equo vel in leone; et tamen non distinguitur in re ab illo, ut supra dictum est. Respondetur, ideo in proposita regula dixi: *Id quod in re ipsa et in individuo est separabile;* animal enim (et idem est de omnibus similibus praedicatis) solum est separabile ab homine secundum communem rationem conceptam, secundum quam non habet in re unitatem in multis sed ratione tantum; quatenus vero animal est in re et in individuo coniunctum homini, non est separabile ab homine; nam hoc individuum animal quod in re est hic homo, nunquam potest in re manere nisi maneat homo, neque e converso potest durare hic homo quin duret hoc animal.

5. *Replicae theologicae respondetur.— Relationes divinae ab essentia nullo modo in re distinctae.*— Urgebis: nam saltem in Deo divina essentia est in re coniuncta paternitati; et eadem numero est separabilis ab illa quatenus est coniuncta filiationi; et tamen non distinguuntur actualiter in re ipsa. Aliqui theologi, propter hanc difficultatem admittere videntur distinctionem actualem, et in re ipsa saltem modalem inter relationem divinam et essentiam, quod solet tribui Scoto sed clarius id sentit Durandus; nam Scotus obscurius et valde in communi loquitur de sua distinctione formali. Ea vero sententia in praedicto sensu est valde falsa multumque repugnans divinae simplicitati et perfectioni. Hanc vero disputationem theologis relinquimus; et respondemus breviter. Primo, negando essentiam esse separabilem a paternitate; aliud est enim esse communicabilem filiationi vel processioni, aliud vero esse separabilem a paternitate; quin potius ex intrinseca ratione sua postulat ita communicari illis ut ab hac non separetur; non ergo habet hic locum regula posita de separatione.

ponde que es absolutamente propio de una cosa finita el ser, de esa manera, comunicable a muchos realmente distintos entre sí, sin distinción de aquello que les es común, a no ser únicamente con distinción de razón o virtual; por consiguiente, aunque —refiriéndonos a la separación en sentido amplio y considerándola como la unión con otra cosa realmente distinta— es un óptimo argumento, en el orden creado, que todo lo que se une a otro que es realmente distinto es, también por su parte, distinto del otro extremo en la realidad, porque una misma cosa finita numéricamente idéntica no puede unirse por identidad a cosas realmente distintas, sin embargo, cuando se trata de una cosa infinita, este argumento es nulo, por la suma simplicidad y perfección de esa cosa; y en esto consiste el misterio de la Trinidad, que admitimos por fe sola y ciertísima.

Un carácter exclusivo de la distinción modal

6. Afirmo en segundo lugar: cuando se da, entre una cosa y otra, una separación que es solamente no mutua (como vulgarmente se llama), es decir, en la que un extremo puede permanecer sin el otro, sin que pueda ocurrir lo contrario, hay un argumento suficiente para la distinción modal; en cambio, no lo hay para la distinción mayor o real estrictamente considerada. La primera parte ha quedado demostrada con suficiencia en la afirmación que precede. La segunda se prueba porque, a partir de tal separación no mutua, es legítimo concluir que aquella cosa que puede permanecer si se destruye el otro extremo, tiene por sí misma su propia realidad con independencia intrínseca y entitativa, es decir, esencial, del otro extremo, el cual puede ser destruído, permaneciendo dicha cosa; sin embargo, de aquí no es legítimo concluir que el otro extremo, que puede ser destruído, tenga por sí mismo una entidad propia; porque, según se supone, aquel extremo es tal que no puede permanecer sin el otro; mas para esto es suficiente que sea un modo de él; más aún, como hemos dicho, es característica intrínseca de la entidad modal el no poder permanecer por sí misma ni separarse en acto de aquello de lo cual es modo; luego, a base de dicha separación no puede concluirse una distinción mayor que la modal. Se confirma porque de esta manera se compara el movimiento local con el móvil, el acto de

Secundo respondetur esse illo modo communicabile multis inter se distinctis realiter, sine distinctione ab eo quod illis commune est, nisi sola ratione seu virtualiter, esse proprium rei infinitae simpliciter; et ideo, quamvis late loquendo de separatione pro coniunctione cum alia re distincta realiter in creaturis optimum argumentum sit, quidquid coniungitur cum alio realiter distincto esse etiam ipsum in re distinctum ab altero extremo, quia non potest una res finita eadem numero per identitatem coniungi cum rebus realiter distinctis, tamen in re infinita hoc nullum argumentum est, propter summam eius simplicitatem et perfectionem; et hoc est mysterium Trinitatis, quod sola ac certissima fide tenemus.

Signum distinctionis tantum modalis

6. Dico secundo: separatio unius ab alio, quae solum est non mutua (ut vulgo appellatur), id est, in qua unum extremum potest manere sine alio, non tamen e converso, est sufficiens argumentum distinctionis modalis, non tamen maioris seu realis proprie sumptae. Prior pars satis probata est in praecedenti assertione. Posterior probatur, quia ex huiusmodi separatione non mutua recte convincitur eam rem quae potest manere destructo alio extremo, habere per se suam realitatem independenter intrinsece et entitative seu essentialiter ab illo extremo, quod destrui potest, ipsa manente; non vero potest inde concludi aliud extremum, quod destrui potest, habere ex se propriam entitatem, quia, ut supponitur, illud extremum tale est, ut manere non possit sine altero; sed ad hoc sufficit ut sit modus eius; immo hoc est intrinsecum, ut diximus, entitati modali, ut per se manere non possit nec separari actu ab eo cuius est modus; ergo ex praedicta separatione non potest concludi maior distinctio quam modalis. Et confirmatur; nam ita comparatur motus loca-

sentarse con el que se sienta, la acción con el término, y nadie que piense rectamente establece, entre las cosas indicadas, una distinción mayor que la modal.

7. *Un detalle de interés.*— Alguien podrá preguntar: suponiendo que sea cierta esta regla, cuasi negativa, que de tal separación no se colige necesariamente una distinción mayor, ¿es verdadera también la regla positiva, a saber, que las cosas que sólo son separables de este modo se distinguen también sólo modalmente y no con una distinción real mayor? Pues tal regla parece incierta y, por tanto, falaz; porque, si bien aquella sola señal no es argumento suficiente de mayor distinción, sin embargo no parece señal suficiente para negarla. En efecto, puede ocurrir que la inseparabilidad que procede del otro extremo no surja de ninguna identidad o distinción menor, sino de algún modo de dependencia más intrínseco y separable. Por ejemplo, el sujeto y el accidente se comparan de tal manera que aquél puede permanecer sin éste; en cambio, éste no puede permanecer naturalmente sin el sujeto, aunque sea una cosa distinta de él. Y hay quien piensa que algunos accidentes, incluso siendo realmente distintos, no pueden conservarse sin sujeto ni siquiera de manera sobrenatural, como sucede con los actos vitales y otras cosas semejantes, si es que existen. Luego, o es falsa o es incierta aquella regla positiva.

Respondemos: una cosa es hablar de inseparabilidad natural y otra hablar de inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios. Pues si sólo se parte de la primera no es posible construir un argumento suficiente para la distinción real, considerada de manera absolutamente propia y rigurosa, como prueban el argumento expuesto y el ejemplo sobre el sujeto y el accidente. Algo parecido ocurre con la materia y cada una de las formas materiales; la materia, efectivamente, puede separarse de cualquier forma individual y conservarse sin ella; en cambio, ninguna forma individual puede separarse naturalmente de la materia, de manera que se conserve sin tal materia.

8. *Se sale al paso de la objeción.*— Por el contrario, si se trata de la inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios, se emplea el argumento siguiente, que es muy probable: las cosas que se comparan de la manera antes

lis ad mobile, sessio ad sedentem, actio ad terminum, inter quae nullus qui recte sentiat, maiorem distinctionem ponit quam modalem.

7. *Quaestiuncula notabilis.*— Sed quaeret aliquis, esto sit vera haec regula quasi negativa, ex hac separatione non necessario colligi maiorem distinctionem, an positiva etiam regula vera sit, ea, scilicet, quae hoc tantum modo separabilia sunt, tantum etiam modaliter distingui et non maiori distinctione reali. Videtur enim incerta, atque adeo fallax talis regula; nam, licet illud solum signum non sit sufficiens argumentum maioris distinctionis, non videtur tamen signum sufficiens ad negandam maiorem distinctionem. Fieri enim potest ut illa inseparabilitas quae est ex parte alterius extremi, non oriatur ex identitate aliqua vel minori distinctione sed ex aliquo modo dependentiae magis intrinseco et separabili. Ut, verbi gratia, subiectum et accidens ita comparantur ut subiectum possit manere sine accidente, accidens vero non possit naturaliter manere sine subiecto, etiamsi sit res distincta ab illo. Et aliqui existimant nonnulla accidentia, etiam si sint realiter distincta, non posse etiam supernaturaliter sine subiecto conservari, ut actus vitales et si quae fortasse sunt alia similia. Illa ergo positiva regula, vel falsa est vel incerta. Respondetur aliud esse loqui de inseparabilitate naturali, aliud vero de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam. Nam ex priori sola non potest sufficiens argumentum sumi indistinctionis realis propriissime et in rigore sumptae, ut argumentum factum convincit et exemplum de subiecto et accidente; et simile de materia et singulis formis materialibus; materia enim potest a qualibet individua forma separari et sine illa conservari; nulla vero talis forma potest naturaliter separari a materia ita ut sine illa conservetur.

8. *Obviam itur obiecto.*— At vero, si sit sermo de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam, valde probabile argumentum sumitur, ea quae praedicto modo comparantur et conservari non possunt mutuo separata, tantum distingui modaliter.

indicada y no pueden conservarse mutuamente separadas sólo se distinguen modalmente. La razón es que si uno de aquellos dos extremos es tal que no puede conservarse sin el otro por la potencia absoluta de Dios, constituye un argumento muy convincente de que aquel extremo únicamente es, por esencia, un cierto modo, y no una verdadera entidad; porque si fuese una verdadera entidad le sería imposible tener una dependencia tan intrínseca de otra entidad que Dios no pudiese suplir a aquélla con su potencia infinita; luego esta imposibilidad sólo puede provenir de que dicho extremo, en su intrínseca esencia, no es una entidad, sino únicamente un modo. El antecedente es manifiesto, porque Dios puede suplir a la causalidad eficiente en cuanto tal, como todos sabemos. Además, conservando al accidente sin sujeto suple a la causalidad material, no respecto al compuesto, sino respecto al otro extremo; y esta causalidad es la única que puede darse en el presente caso. Por idéntica razón podría suplir, de manera semejante, la causalidad formal, si se diera, ya que, de suyo, no es menos intrínseca que la material. Y no es posible imaginar otro género de dependencia entre cosas absolutas, por omitir la relación y el término, de los que hablaré inmediatamente.

Se dirá: muchos piensan que Dios no puede conservar la materia sin la forma, aunque puede conservar la forma sin la materia; sin embargo, no se sigue que se distingan sólo modalmente. Respondemos: los que así opinan, que discutan entre ellos la probabilidad del fundamento en que se basan para hacer tal afirmación. A mi modo de ver, nunca pudo probarse tal opinión, según diré más adelante al tratar de las causas. Por otra parte, no hay paridad con el caso de la materia, pues, aunque concedamos gratuitamente que la materia no puede conservarse sin alguna forma, es cierto que puede conservarse naturalmente sin ésta o aquélla o cualquier otra forma determinada; y este argumento prueba suficientemente que la materia no es un modo de la forma, sino una realidad distinta, en lo que a ella concierne; en efecto, lo que es únicamente un modo, no sólo no puede separarse de ninguna cosa de la cual es modo, sino que ni siquiera es posible que un modo en el individuo se separe de una cosa individuada; así no cabe separación entre este acto concreto de sentarse y este individuo que se sienta; por consiguiente, puesto que la materia en el individuo y numéricamente con-

Ratio est quia si alterum extremum ex illis duobus tale est ut per potentiam Dei absolutam non possit sine alio conservari, magnum argumentum est illud essentialiter tantum esse modum quemdam et non veram entitatem, quia si esset vera entitas non posset habere tam intrinsecam dependentiam ab alia entitate ut non possit Deus illam supplere sua infinita potentia; ergo solum potest id provenire ex eo quod illud extremum in sua intrinseca essentia non est entitas sed tantum modus. Antecedens patet quia causalitatem efficientem ut sic Deus potest supplere, ut omnibus est notum. Item, conservando accidens sine subiecto supplet causalitatem materialem non respectu compositi sed respectu alterius extremi, quae sola illius generis in praesenti intervenire potest. Et eadem ratione posset supplere similem causalitatem formalem, si interveniret, quia non est de se minus intrinseca quam materialis. Nec fingi potest aliud dependentiae genus inter res absolutas, ut omittam relationem et terminum de quibus statim. Dices: multi putant materiam non posse conservari a Deo sine forma, licet forma possit conservari sine materia; et tamen non sequitur solum modaliter distingui. Respondetur, qui ita sentiunt ipsi viderint quo probabili fundamento id asserant; mihi enim illa sententia probari nunquam potuit, ut infra dicam tractando de causis. Deinde non est simile de materia; nam, licet gratis demus non posse materiam sine omni forma conservari, tamen certum est posse naturaliter conservari sine hac vel illa et sine quacumque forma determinate; et hoc est sufficiens argumentum materiam non esse modum formae, sed esse rem distinctam quantum est ex se; nam id quod est modus tantum, non solum separari non potest ab omni re cuius est modus, sed etiam neque hic modus in individuo potest separari ab hac re individua, ut haec sessio ab hoc sedente; cum ergo materia in individuo et haec numero, separari possit ab hac forma

creta puede separarse de esta forma y estar bajo cualquier otra, rectamente se colige que dicha materia no es un modo de la forma. Pero, además, porque la forma es una cosa separable y que puede permanecer sin la materia, al menos de potencia absoluta, también se concluye de aquí rectamente que tal forma no es un modo de la materia, sino que tiene en sí misma su propia entidad, la cual se une a la materia mediante una unión distinta. Pueden tomarse otros argumentos de la perfección de la forma con respecto a la materia, de su actividad, y de otras razones semejantes.

Consiguientemente, para nosotros es muy probable la regla establecida, incluso si se explica en ese sentido positivo. Digo *para nosotros* porque quizá pueda suceder que haya cosas que, con respecto a nuestro conocimiento, no presenten ningún signo suficiente de distinción y, sin embargo, sean distintas en sí. No obstante, porque la única posibilidad que tenemos de juzgar acerca de aquellas cosas que no se ven en sí mismas es servirnos de los efectos o caracteres que conocemos, y porque seguimos la norma general de que no deben multiplicarse las distinciones sin suficiente fundamento —ya que la naturaleza no establece distinción sin causa suficiente o necesidad— y, finalmente, porque aquella inseparabilidad parece demostrar también directamente alguna identidad, es por lo que juzgamos probable que no hay otra distinción que la modal allí donde no hay posibilidad de separación mutua, sino únicamente de no mutua.

Caracteres de la distinción real

9. En tercer lugar afirmo: aunque para conocer la distinción real suelen aportarse varios indicios, considero como más importantes aquellos dos que se basan en la separación. Uno se refiere únicamente a la separación entre miembros de una unión real, es decir, cuando los miembros pueden conservarse a la vez y en acto en la naturaleza sin unión real entre sí. El otro concierne a la separación mutua en cuanto a la existencia, esto es, cuando uno puede conservarse sin el otro, y viceversa, esencial e inmediatamente y sin orden o conexión necesaria con un tercero.

Estas dos reglas quedan casi probadas con la explicación de las dos conclusiones que preceden. La primera es evidente, porque aquellas dos cosas que

así se separan no pueden comportarse de tal manera que una sea modo de la otra, ni a la inversa, pues pertenece a la esencia del modo el no poder darse sino unido en acto a aquello de lo cual es modo, ya que se une por sí mismo y no por otro modo de unión, según quedó suficientemente expuesto; luego aquellos dos elementos, o serán cosas distintas —y esto es lo que pretendemos—, o serán modos de cosas distintas, o uno será cosa y otro será modo de otra cosa distinta; y, ya se comporten de una u otra de las maneras indicadas, se distinguirán realmente, o por sí o por razón de realidades distintas, de acuerdo con lo dicho en la sección anterior.

La segunda se prueba porque, cuando dos cosas se comportan de tal manera que pueden separarse mutuamente y conservarse una sin la otra, ninguna de ellas puede ser modo de la otra, ya que pertenece a la razón intrínseca del modo el no poder permanecer sin aquella cosa de la cual es modo; luego ambos serán verdaderas cosas que poseen una entidad verdadera, la cual puede conservarse sin la otra. Consiguientemente, es preciso que aquellas cosas que son de tal naturaleza se distingan realmente, puesto que se distinguen en la misma entidad, toda vez que pueden separarse, y no se distinguen como cosa y modo de la cosa, sino como una cosa y otra; por tanto, se distinguen realmente.

Pero he dicho *esencial e inmediatamente.* Cabe, en efecto, la posibilidad de que dos modos de una misma cosa puedan existir mutuamente el uno sin el otro, y viceversa, en cuyo caso no es legítimo inferir que entre ellos se dé distinción real, ya que tienen entre sí cierta identidad real, aunque no la poseen —formalmente hablando— por sí mismos, sino en virtud de la cosa a la que modifican, y ninguno de ellos es de tal manera separable que se conserve sin la cosa por él modificada.

10. Vemos, por lo dicho, que es indiferente el que esta separación pueda hacerse por vía natural o por potencia absoluta; porque, con respecto a aquella cosa a la que nosotros llamamos únicamente modo, resulta tan esencial el encontrarse unida en acto y modificando a la cosa de la cual es modo, que es contradictorio que, de potencia absoluta, se conserve sin dicha cosa o de otra manera que no sea modificándola actualmente. Por este motivo, ni la mente puede comprender una figura separada de toda cantidad y cosa de la cual sea figura,

et esse sub quacumque alia, recte colligitur ipsam non esse modum formae. At rursus ex eo quod forma est res separabilis et potens manere sine materia, saltem de potentia absoluta, recte etiam concluditur ipsam non esse modum materiae, sed in se habere suam entitatem quae per distinctam unionem materiae coniungitur; praeter alia argumenta, quae sumi possunt ex perfectione formae super materiam et ex activitate eius et aliis similibus. Regula ergo posita, etiam illo positivo modo declarata, quoad nos valde probabilis est. Dico *quoad nos*, quia fortasse contingere potest ut in se sint distincta quae respectu cognitionis nostrae non exhibent sufficiens signum distinctionis. Tamen, quia nos iudicium ferre non possumus de iis quae in seipsis non videntur nisi per effectus vel signa nobis nota, et quia generalem regulam habemus non esse multiplicandas distinctiones sine sufficienti fundamento, quia distinctio non fit a natura sine sufficienti causa vel necessitate, ac denique quia illa inseparabilitas videtur etiam directe ostendere aliquam identitatem, ideo probabiliter coniectamus ubi non est possibilis separatio mutua, sed non mutua tantum, non esse distinctionem nisi modalem.

Signa realis distinctionis

9. Dico tertio: quamvis ad distinctionem realem cognoscendam plura indicia soleant assignari, tamen duo, quae ex separatione sumuntur, videntur potissima. Unum est de separatione tantum quoad realem unionem, id est, si utrumque simul et actu possit conservari in rerum natura absque unione reali inter se. Aliud est de separatione mutua quoad existentiam, id est, quod unum possit sine alio conservari et e converso, per se immediate, et sine ordine seu connexione necessaria cum aliquo tertio. Hae duae regulae sunt fere probatae explicando duas conclusiones praecedentes. Et prima patet, quia illa duo quae sic separantur, non possunt sic se habere ut unum sit modus alterius, neque e contrario, quia de essentia modi est ut non possit esse nisi unitus actu ei cuius est modus, quia seipso unitur et non alio unionis modo, ut satis declaratum est; ergo illa duo vel erunt res distinctae, quod intendimus, vel erunt modi rerum distinctarum, vel unum erit res et aliud erit modus alterius rei distinctae; et quocumque istorum modorum se habeant distinguentur realiter, vel per se vel ratione rerum distinctarum, iuxta dicta in sectione praecedenti. Secunda probatur, quia, quando duo ita se habent ut mutuo separari possint et unum sine altero conservari, neutrum potest esse modus alterius, quia de intrinseca ratione modi est ut manere non possit sine re cuius est modus; ergo utrumque illorum erit vera res secum afferens veram entitatem quae conservari potest sine altera. Ergo necesse est ea quae huiusmodi sunt realiter distingui, quia distinguuntur a parte rei cum separari possint, et non distinguuntur tamquam res et modus rei sed tamquam res et res; ergo distinguuntur realiter. Dixi autem *per se et immediate*, quia fieri potest ut duo modi eiusdem rei possint mutuo unus esse sine altero et e contrario; et tunc non recte colligitur distinctio realis inter illos, quia, licet non ratione sui formaliter loquendo, saltem ratione rei quam modificant, habent inter se quamdam realem identitatem et neuter illorum est separabilis, ita ut conservetur sine re quam modificat.

10. Atque ex his constat nihil referre quod haec separatio naturaliter fieri possit vel de potentia absoluta, quia tam essentiale est illi rei quam nos tantum modum appellamus esse actu affixam et modificantem rem cuius est modus, ut repugnet ei de potentia absoluta conservari sine illa re, seu aliter quam actu modificando illam. Qua ratione nec mente intelligi potest figura separata ab omni quantitate et re cuius sit

ni una relación sin fundamento —si es modo de éste—, ni un movimiento sin móvil, ni otras cosas análogas. La razón de ello ha sido dada anteriormente: lo que es de esa naturaleza no tiene, en virtud de su propio concepto, entidad suficiente en la que se conserve, sino sólo por una cierta identidad con aquellas cosas en las que está; luego todo lo que es separable de la manera indicada, incluso de potencia absoluta, no es modo, sino cosa distinta.

Así, pues, en lo que atañe a inferir la distinción en la cosa misma, nada importa que la referida separación se haga natural o sobrenaturalmente; sólo en cuanto a nosotros podrá ser más clara la distinción cuando la separación se realice de manera natural, aunque a veces se nos manifiesta por medio de los misterios sobrenaturales, cuyo conocimiento ayuda en gran manera al de las cosas naturales. Así, gracias al misterio de la Eucaristía nos consta, con certeza mayor que la que podríamos tener por conocimiento natural, que la cantidad es una cosa distinta de la sustancia.

11. *Observación importante.*— A este propósito también puede advertirse incidentalmente que, aunque a veces no haya tenido lugar una mutua separación y conservación de dos cosas, sino sólo de una con respecto a la otra, ello nos basta para inferir la distinción real, como en el ejemplo citado; pues, hasta ahora, Dios no ha hecho que la sustancia material se conserve sin la cantidad, sino únicamente que la cantidad permanezca sin la sustancia material. Y, sin embargo, este argumento nos resulta suficiente para colegir que la cantidad y la sustancia se distinguen, no sólo modalmente, sino también realmente. No, por cierto, en razón de la forma (por así decirlo), sino en razón de la materia, pues, en el caso de la humanidad y la subsistencia, ha ocurrido también que la humanidad se conserve sin la subsistencia creada, pero no ha sucedido, ni lo creemos posible, que la subsistencia creada exista sin una propia naturaleza sustancial de la que sea término. Por ello, en este ejemplo no concluímos, a base de la indicada separación, una distinción real, sino únicamente una distinción modal.

Consiguientemente, en estos casos conviene tener en cuenta, además de la separación, la naturaleza de la cosa que se conserva sin la otra; pues si se trata

figura vel relatio sine fundamento, si est modus eius, vel motus sine mobili, et sic de aliis similibus. Et ratio est supra tacta, quia quae huiusmodi sunt, non habent ex proprio conceptu sufficientem entitatem in qua conserventur, sed solum ex quadam identitate ad ea quibus insunt; ergo quidquid praedicto modo separabile est, etiam de potentia absoluta, non est modus sed res distincta. Quod ergo attinet ad inferendam in re ipsa distinctionem, nihil refert quod separatio praedicta naturaliter vel supernaturaliter fiat; solum quoad nos poterit esse notior distinctio quando separatio naturaliter fit, interdum vero notificatur nobis per supernaturalia mysteria, quorum cognitio multum iuvat ad naturalia cognoscenda. Quomodo per mysterium Eucharistiae certius nobis constitit quantitatem esse rem distinctam a substantia, quam per cognitionem naturalem constare potuisset.

11. *Attentione dignum.*— Ubi etiam obiter observari potest quod, licet interdum non sit facta mutua separatio et conservatio duarum rerum, sed unius tantum ab alia, nihilominus nobis sufficit ad inferendam distinctionem realem ut in praedicto exemplo, hactenus quidem factum non est a Deo ut materialis substantia sine quantitate conservetur, sed solum ut quantitas sine substantia materiali permaneat, et nihilominus hoc nobis est sufficiens argumentum ut colligamus quantitatem et substantiam non solum modaliter sed etiam realiter distingui. Non quidem ratione formae (ut sic dicam) sed ratione materiae; nam in humanitate et subsistentia factum etiam est ut humanitas sine subsistentia creata conservetur; non est autem factum neque fieri posse credimus ut subsistentia creata sit absque propria natura substantiali cuius est terminus, unde in hoc exemplo ex praedicta separatione non colligimus distinctionem realem sed solum modalem. Igitur in his praeter separationem oportet considerare naturam eius quod sine alio conservatur; nam

de algo que es, por su propia naturaleza, cuasi adherente al otro elemento y más imperfecto que él, y que es, finalmente, aquello que parece poseer en mayor grado la razón de modo, conservándose, empero, sin el otro, es indicio de distinción real. Mas se ofrece el caso contrario cuando aquello que permanece en la cosa es más perfecto y tiene la principal entidad de la cosa. Tal ocurre en los citados ejemplos; comparando en sí la sustancia y la cantidad, se ve claramente que la sustancia es más perfecta, y que, si una debiera ser modo de la otra, no debería ser la sustancia modo de la cantidad, sino la cantidad modo de la sustancia.

Así, pues, habiendo quedado suficientemente claro —en virtud de la separación entre cantidad y sustancia— que la cantidad no es un modo, sino una auténtica cosa, se pone de manifiesto, como consecuencia, que la sustancia y la cantidad no se distinguen como cosa y modo, sino como dos cosas. Pero, en el caso de la naturaleza y la subsistencia, consta con mayor claridad que la naturaleza sustancial es la principal entidad de la cosa, y que, si alguna de ellas es modo de la otra, es la subsistencia la que constituye un modo de la naturaleza, y no al revés; ahora bien, a base de la separación establecida no se ha afirmado que la subsistencia sea más que un modo, puesto que no se conserva sin la naturaleza y, por tanto, no es lícito deducir de ella una distinción real, sino solamente modal.

12. *Cuál es la base para conjeturar la distinción entre aquellas cosas que aún no han existido separadas por ningún medio.*— Subsiste aquí la dificultad sobre la manera de conocer la distinción real cuando no se ha realizado ninguna separación, ni natural ni sobrenatural. Porque entonces no pueden servir las reglas establecidas, aunque no resulte contradictorio que se distingan realmente muchas cosas que, hasta ahora, no han sido separadas de ninguna de las citadas maneras, como la materia y la forma del cielo. Si se dice que, aun cuando no estén separadas pueden conocerse como separables, esto viene a ser lo mismo —o al menos encierra la misma dificultad— que si se dijese que se conoce que son distintas; pues preguntamos de qué modo conocemos que son separables, si ni están naturalmente separadas ni, hasta ahora, las ha separado Dios de ninguna de las maneras indicadas.

si illud sit natura sua quasi adhaerens alteri et imperfectius illo, ac denique id quod maxime videtur habere posse rationem modi et nihilominus sine alio conservatur, signum est distinctionis realis; secus vero est quando id quod in re manet est perfectius habensque praecipuam rei entitatem. Ut in praedictis exemplis comparando ex se substantiam et quantitatem clarum est substantiam esse perfectiorem, et, quod si una esse deberet modus alterius, non substantia quantitatis, sed quantitas deberet esse modus substantiae; igitur, cum per separationem quantitatis a substantia satis declaratum sit quantitatem non esse modum sed veram rem, satis consequenter declaratum est substantiam et quantitatem non distingui ut rem et modum, sed ut duas res. At vero in natura et subsistentia potius constat substantialem naturam esse praecipuam rei entitatem, et quod, si aliqua earum est modus alterius, subsistentia est modus naturae et non e contrario; ex vi autem separationis factae declaratum non est subsistentiam esse plus quam modum cum ipsa non sit sine natura conservata, et ideo ex illa non licet colligere distinctionem realem sed modalem tantum.

12. *Unde coniicienda distinctio in iis quae per nullam vim separata adhuc exstiterunt.*— Sed difficultas hic superest quando nulla separatio, nec naturalis, nec supernaturalis facta est, quomodo tunc cognosci possit distinctio realis, quia tunc regulae praedictae deservire non possunt, cum tamen non repugnet multa distingui realiter quae hactenus non sint aliquo ex praedictis modis separata, ut materia et forma caeli. Quod si dicas, esto non sint separata, posse cognosci ut separabilia, hoc perinde dictum est ac si deceretur cognosci esse distincta, vel saltem eiusdem difficultatis est; hoc enim inquirimus, quomodo cognoscemus esse separabilia si nec naturaliter separantur, neque a Deo hactenus separata sunt aliquo ex prae-

La dificultad se complica: efectivamente, hay cosas que, si bien son inseparables incluso de potencia absoluta, se consideran realmente distintas; así opinan algunos acerca del entendimiento y la voluntad, tanto entre sí como con respecto al alma.

A propósito de la primera dificultad, cabe decir que el citado indicio, basado en la separación, no es adecuado ni único, ni siempre primero o necesario, y que sólo se asigna como suficientemente cierto y evidente cuando puede darse; por consiguiente, además de él, suelen asignarse algunos otros, que debemos tratar brevemente.

Se rechaza como inútil otro indicio de distinción real

13. El primero es la distinción de las existencias. En efecto, las cosas que se distinguen realmente tienen existencias distintas; en cambio, las que se distinguen modalmente sólo tienen una existencia única, pues el modo es tal precisamente porque no tiene otra existencia además de la existencia de la cosa de la cual es modo.

14. Pero este indicio no tiene ningún valor, porque o es más oscuro que aquello de lo que tratamos, o es una petición de principio, o encierra alguna falsedad. Pues, en primer lugar, si es cierto que la existencia es la actual entidad de una cosa, decir que se distinguen realmente aquellas cosas que tienen existencias distintas es tanto como decir que se distinguen realmente aquellas cosas que tienen entidades distintas. Ahora bien, si se imagina que la existencia es una cosa distinta de la esencia actual, o se supone que aquellas cosas que tienen distintas existencias tienen también distintas esencias —y eso es cierto, a pesar de lo cual no resulta menos difícil conocer las distintas existencias que conocer las distintas esencias, a no ser, acaso, mediante la separación— o se afirma que dos esencias pueden tener una sola existencia, y entonces se distinguen sólo modalmente, mientras que la distinción real se da cuando a la distinción de esencias se une también la distinción de existencias; mas considero que esto no sólo está tan oculto que resulta imposible conocerlo, por vía natural, de ninguna cosa, sino que, además, es falso, pues en el ámbito de la distinción modal no hay, para distinguir las esencias, ninguna

dictis modis. Et augetur difficultas quia aliqua sunt inseparabilia, etiam de potentia absoluta, quae tamen censentur realiter distincta, ut de intellectu et voluntate, tam inter se quam respectu animae, multi existimant. Propter priorem difficultatem dici potest dictum signum ex separatione sumptum neque esse adaequatum neque unicum nec semper primum aut necessarium, solumque assignari ut certius et notius quando haberi potest; ideoque praeter illud assignari solent nonnulla alia quae breviter attingenda sunt.

Aliud signum realis distinctionis ut inutile riicitur

13. Primum est distinctio existentiarum; nam quae distinguuntur realiter, habent distinctas existentias; quae vero distinguuntur modaliter unicam tantum existentiam habent; nam modus ideo modus est quia non habet aliam existentiam praeter existentiam rei, cuius est modus.

14. Sed hoc signum nullius momenti est; quia vel est obscurius quam id de quo agimus vel petit principium vel aliquid falsum involvit. Primum enim, si verum est existentiam esse actualem rei entitatem, perinde est dicere illa distingui realiter quae habent existentias distinctas ac si diceretur ea distingui realiter quae habent entitates distinctas. Si autem existentia fingitur esse res distincta ab essentia actuali, aut supponitur eas res quae habent distinctas existentias habere etiam distinctas essentias; et hoc est quidem verum, tamen non est minus difficile cognoscere distinctas existentias quam distinctas essentias, nisi forte per separationem; vel asseritur posse duas essentias habere unam existentiam et tunc distingui tantum modaliter, realem vero distinctionem esse quando cum distinctione essentiarum coniungitur etiam existentiarum distinctio; et hoc non solum existimo ita esse occultum ut naturaliter de nullis rebus cognosci possit, verum etiam esse falsum, quia nulla est maior ratio distinguendi essentias quam

razón mayor que para distinguir las existencias; por tanto, el mismo modo de distinción que existe entre las esencias puede darse también entre las existencias. Por ello, suponiendo —y lo demostraremos posteriormente— que la existencia no es sino la realidad misma de la esencia actual, igual que se entiende que las esencias son distintas en la realidad y en el modo, igualmente hay que entender que las existencias son distintas porque el modo, en cuanto codistinto de la cosa a la que modifica, tiene su actualidad; luego entre los dos se da la misma razón e igual modo de distinción, ya se consideren en potencia o en acto, ya según el ser de la esencia o según el ser de la existencia.

Añádase, finalmente —de acuerdo con la opinión que afirma que la existencia es una cosa distinta de la esencia—, que hay posibilidad de que cosas realmente distintas existan con la misma existencia indivisible, cual ocurre con la materia y la forma, y con todas las partes de un mismo compuesto; luego —también en conformidad con aquella opinión— la distinción de las cosas no se manifiesta de manera suficiente ni verdadera por medio de la distinción de existencias cuando se trata de cosas cuya distinción es tal que se encuentran unidas entre sí, a las cuales se refiere principalmente la presente dificultad, ya que cosas distintas pueden tener la misma existencia. Si hubiese alguno que no admitiese esto, no habría razón para que pudiese admitir, como consecuencia, que una cosa y un modo tienen una existencia absolutamente idéntica, pero modalmente distinta, de manera que cada uno tenga el ser adecuado a sí mismo; por consiguiente, sobre la distinción de las cosas o los modos se planteará la misma cuestión que sobre la distinción de existencias.

Exposición de otra señal de distinción real tomada de Aristóteles

15. El segundo indicio puede tomarse de la diversa producción o corrupción, de manera que se diga que la distinción es real cuando se da entre cosas que se generan y se corrompen por diversa generación o corrupción: en cambio, *son realmente idénticas las que se generan por la misma generación*. Aristóteles utiliza esta señal, en el lib. IV de la *Metafísica*, texto 3, para demostrar que ente y uno se identifican. Refiere esta opinión Fonseca, según Antonio

existentias in his quae modaliter distinguuntur; idem enim modus distinctionis qui est inter essentias, esse potest inter existentias. Quocirca supponendo, quod infra probabimus, existentiam nihil aliud esse praeter rem ipsam essentiae actualis, sicut in re et modo intelliguntur distinctae essentiae, intelligendae etiam sunt distinctae existentiae, quia modus ut condistinctus a re quam modificat habet suam actualitatem; eadem ergo est ratio idemque modus distinctionis inter illa duo, sive in potentia, sive in actu, sive secundum esse essentiae, sive secundum esse existentiae considerentur. Adde denique iuxta opinionem asserentem esse existentiam rem distinctam ab essentia, posse res realiter distinctas eadem indivisibili existentia existere, ut materiam et formam, et partes omnes eiusdem compositi; ergo etiam iuxta illam opinionem distinctio rerum non satis neque vere manifestatur per distinctionem existentiarum in his rebus quae ita sunt distinctae, ut sint inter se coniunctae, in quibus praesens difficultas potissimum versatur, quandoquidem res distinctae possunt habere eamdem existentiam. Quod si fortasse aliquis hoc non admittat, non est cur possit consequenter admittere rem et modum habere eamdem omnino existentiam, sed modaliter etiam distinctam, ut unumquodque habeat esse sibi accommodatum; igitur eadem quaestio erit de distinctione rerum vel modorum, et de distinctione existentiarum.

Aliud signum realis distinctionis ex Aristotele sumptum exponitur

15. Secundum signum sumi potest ex diversa productione vel corruptione, ita ut ea dicantur realiter distingui quae diversa generatione et corruptione generantur et corrumpuntur. E contrario vero *ea esse realiter idem, quae eadem generatione generantur*; hoc enim signo usus est Aristoteles, lib. IV Metaph., text. 3, ad probandum ens et unum esse idem. Hanc sententiam refert Fonseca, ex Anton. Tromb., tract. de For-

Trombeta, *Tract. de Formalit.*, c. 2, y la impugna porque las propiedades del alma son producidas en la misma acción que ella y, sin embargo, son cosas distintas; por el contrario, la relación no se distingue realmente de su fundamento, ni la figura de la cantidad, a pesar de ser producidas por acciones diversas.

Mas no opino que este signo sea falso, si se entiende en la debida proporción; pienso, no obstante, que es casi inútil para conocer la distinción, a no ser en cuanto incluye, de alguna manera, el signo de separación. Lo explicaré por partes, suponiendo, en primer lugar, que estamos tratando de la acción o producción natural de las cosas, sin mezclar los milagros. De igual manera supongo que se trata de aquellas cosas que, de suyo y por su naturaleza, requieren distintas acciones para ser producidas, aunque se produzcan a la vez. Más adelante explicaré el porqué de estas suposiciones.

Además, advierto que cabe entender de dos maneras el hecho de que algunas cosas sean producidas por acciones distintas. Una, esencial y primariamente, y sin ninguna conexión o consecución natural de tales acciones entre sí; otra, con conexión de las acciones, de suerte que una resulte de la otra por necesidad natural. De aquí que, a la inversa, también pueda decirse de dos maneras que algunas cosas se producen por la misma acción, a saber: cuando son producidas de modo igualmente primario y sin ninguna dimanación de una con respecto a la otra, o cuando una es producida primariamente y la otra secundariamente, en cuanto es un resultado necesario del término anterior.

16. Así, pues, las cosas que se hacen —según el primer modo— esencial y primariamente por acciones distintas en la realidad, necesariamente deben tener entre sí una distinción real; a este respecto, la regla antes establecida es absolutamente verdadera. Porque toda razón y distinción de las acciones se toma de los términos; luego, si los términos son tales que exigen acciones distintas, también serán, por su parte, distintos; sin embargo, de aquí no puede inferirse, de manera absoluta, que entre los términos exista una distinción real, ni mayor que la existente entre las mismas acciones; porque en unos casos pueden distinguirse realmente —como la producción de la madera y su calentamiento—, y en otros, por el contrario, sólo se distinguen modalmente —así, la producción de la madera y su movimiento local, que sólo se distinguen como dos modos

malit., c. 2, et eam impugnat quia proprietates animae eadem actione cum ipsa anima producuntur, et tamen sunt res distinctae; et e contrario relatio non distinguitur realiter a fundamento nec figura a quantitate, et tamen diversa actione producuntur. Sed non censeo hoc signum esse falsum, si debita proportione intelligatur; censeo tamen esse fere inutile ad cognoscendam distinctionem nisi quatenus aliquo modo includit signum separationis. Explico singula, et imprimis suppono sermonem esse de naturali actione seu productione rerum, non miscendo miracula. Item esse sermonem de his quae ex se et natura sua requirunt distinctas actiones quibus fiunt, etiamsi simul producantur. Cur autem haec supponam, infra explicabo. Rursus adverto duobus modis posse intelligi aliqua produci distincta actione. Uno modo, per se primo et absque ulla naturali connexione vel consecutione talium actionum inter se; alio modo, cum connexione actionum, ita ut una ex altera naturali necessitate resultet. Unde e converso duobus etiam modis possunt dici aliqua eadem actione fieri, scilicet, vel aeque primo et absque ulla dimanatione unius ab alio, vel unum primario et aliud secundario, quatenus a priori termino necessario resultat.

16. Igitur, quae priori modo per se primo fiunt actionibus in re distinctis necesse est ut in re distinguantur, et quoad hoc verissima est regula supra posita. Quia tota ratio et distinctio actionum sumitur a terminis; ergo, si termini tales sunt ut requirant actiones distinctas, etiam ipsi erunt distincti; tamen non potest hinc absolute inferri distinctio realis inter terminos, nec maior quam sit inter ipsas actiones; quae interdum possunt realiter distingui, ut productio ligni et calefactio eius; interdum vero tantum modaliter, ut productio ligni, et motio localis eius, quae tantum distinguuntur ut duo modi eiusdem ligni; et eodem modo

de la misma madera—; una distinción semejante se da entre las cosas producidas por dichas acciones, pues mediante las primeras se producen la sustancia y el calor, que son cosas realmente distintas, y mediante las segundas se producen la sustancia y el "donde" o presencia local, que sólo se distinguen modalmente.

Luego las cosas producidas tienen una distinción proporcional a la de sus producciones. Y esto es verdad, ciertamente, no sólo cuando tales acciones se realizan por separado y sin unión natural —como acontece en la producción y el calentamiento del fuego—, sino también cuando aquellas acciones están naturalmente unidas y una es resultado de la otra, cual sucede, por ejemplo, en la producción de una cosa pesada en el aire y su movimiento hacia abajo, que sigue naturalmente a tal generación; pues en ese caso es evidente y casi sensible la distinción de las acciones, ya que una se hace intrínsecamente en un instante y la otra sólo se incoa extrínsecamente en el mismo instante. Puede existir, empero, una distinción y consecución igual entre acciones instantáneas, como entre la producción del fuego y la consecución del calor; igual sucede con la producción del alma y la emanación de sus potencias a partir de ella misma, pues si aquellas potencias son cosas distintas, también la emanación es una acción físicamente distinta, aunque resulte de otra y, por tanto, se diga que no se hace esencial y primariamente. Pueden aducirse otros ejemplos semejantes a propósito de acciones que sólo se distinguen modalmente, como son la creación de un ángel y la producción de algún "donde" o presencia local, que sigue naturalmente a dicha creación; la producción de alguna cantidad y su configuración, que se realiza después; y lo mismo ocurre con la producción del fundamento y la resultancia de la relación, suponiendo que ésta sea un modo distinto. De esta manera queda claro que las objeciones o ejemplos aducidos contra aquella opinión no son probativos, pues en todos ellos, así como hay distinción entre las acciones, igualmente la hay entre los términos, y viceversa.

17. Finalmente, se pone de manifiesto en qué sentido es cierto el principio que Aristóteles estableció en el lugar citado: *las cosas que se generan en una sola producción son idénticas.* Efectivamente, se cumple en aquellas cosas que

distinguuntur res productae per huiusmodi actiones, nam per priores producuntur substantia et calor, quae sunt realiter distincta; per posteriores vero substantia et Ubi seu praesentia localis quae tantum modaliter distinguuntur. Servant ergo proportionalem distinctionem res productae cum suis productionibus. Quod quidem verum est non solum quando huiusmodi actiones separatim fiunt et absque naturali coniunctione ut contingit in productione et calefactione ignis, sed etiam quando illae actiones naturaliter coniunctae sunt et una resultat ex alia, ut contingit, verbi gratia, in productione alicuius rei gravi in regione aerea, et motu eius deorsum, qui naturaliter ad talem generationem consequitur; ibi enim evidenter et fere ad sensum patet distinctio actionum, quia una fit intrinsece in uno instanti, alia tantum extrinsece in eodem inchoatur. Esse tamen potest eadem distinctio et consecutio inter actiones instantaneas, ut inter productionem ignis et consecutionem caloris; et idem est de productione animae et emanatione potentiarum eius ab ipsa; nam si illae potentiae sunt res distinctae, etiam illa emanatio est actio physice distincta, quamvis ab alia resultet et ideo dicatur non fieri per se primo. Et similia exempla adhiberi possunt in actionibus tantum modaliter distinctis, ut sunt creatio angeli, verbi gratia, et productio alicuius Ubi, seu praesentiae localis, quae ad illam naturaliter consequitur; et productio alicuius quantitatis et figuratio eius, quae postea fit; et idem est de productione fundamenti et resultantia relationis, supponendo eam esse modum distinctum. Atque ita constat instantias seu exempla adducta contra illam sententiam non urgere; nam in illis omnibus, sicut est distinctio inter actiones, ita et inter terminos et e converso.

17. Constat deinde quo sensu verum sit principium ab Aristotele dicto loco positum: *quae una productione generantur, esse idem.* Est enim hoc verum de his quae per

se hacen esencial e inmediatamente, con una acción real única; en cambio, aquellas de las que se dice que sólo se producen o, más bien, se coproducen en una acción, en cuanto una resulta de la otra, no es preciso que sean realmente idénticas, sino únicamente en el sujeto o en una cierta conexión, puesto que, en verdad, no resultan inmediata y próximamente de una sola acción real, como se ha dicho en el caso de la sustancia y las pasiones realmente distintas. Más aún, es necesario que aquella única acción se tome de manera indivisible, pues si fuese de algún modo compuesta podría encontrarse alguna distinción en el término adecuado de la misma. Así, en una acción única —por ejemplo, en el calentamiento o educción de la forma de la potencia de la materia— se hace el calor o forma y se une al sujeto o materia; y, de esta manera, en un solo término vienen a producirse dos cosas que se distinguen real o modalmente, como son la entidad de la forma o del calor, y su unión, a pesar de lo cual la acción es única, si bien en algún sentido está compuesta de modos cuasi parciales que pueden considerarse en ella.

18. A base de lo expuesto, resulta también claro el motivo por el que afirmé que este indicio es casi inútil para conocer las distinciones de las cosas, pues la misma variedad de modos de distinción que se encuentra entre los términos puede darse entre las acciones, a saber: real, modal y, a veces, de razón —como se da entre la generación del hombre y del animal—; en cambio, tales modos de distinción no son más evidentes para nosotros en las acciones que en los términos. Antes bien, descubrimos más frecuentemente y de una manera más *a priori* la distinción entre las acciones basándonos en los términos, pues al opinar que el calentamiento es acción realmente distinta de la madera y que su constitución en un determinado "donde" sólo se distingue modalmente, no tenemos otro fundamento que éste: el calor es una cosa distinta y, en cambio, la presencia local no pasa de ser un modo distinto.

He añadido, además, que esto debe referirse a la distinción de las acciones, distinción que es requerida por los términos esencialmente en virtud de su misma naturaleza, puesto que, si las acciones se distinguen únicamente por la sucesión temporal o por un diverso modo de realizarse, no es preciso que de la distinción de acciones se deduzca distinción alguna en el término. Pues, así como en una

se fiunt et immediate, unica actione reali; quae autem solum dicuntur produci vel potius comproduci una actione, quatenus unum resultat ex alio, non oportet ut sint idem realiter, sed solum subiecto vel colligatione quadam, quia revera immediate et proxime non fiunt una reali actione, ut in substantia et passionibus realiter distinctis declaratum est. Immo necesse est ut illa una actio indivisibiliter sumatur; nam si sit aliquo modo composita, poterit in adaequato termino eius reperiri aliqua distinctio. Ut unica actione, verbi gratia, calefactione, seu eductione formae de potentia materiae, fit calor seu forma, et unitur subiecto seu materiae, ubi in termino duo fiunt ex natura rei seu modaliter distincta, scilicet, entitas formae seu caloris et unio eius, et tamen actio est una, tamen aliquo modo composita ex modis quasi partialibus qui in ea possunt considerari.

18. Atque hinc ulterius ex dictis constat cur dixerim hoc signum fere esse inutile ad distinctiones rerum cognoscendas; nam iidem varii modi distinctionum possunt reperiri inter actiones qui sunt inter terminos, scilicet, realis, modalis, et interdum rationis, ut est inter generationem hominis et animalis; hi autem modi distinctionum non sunt nobis notiores in actionibus quam in terminis. Quin potius frequentius magisque a priori distinctionem actionum ex terminis venamur; non enim alia ratione censemus calefactionem esse actionem realiter distinctam a ligno, constitutionem autem eius in tali Ubi solum modaliter distingui, nisi quia calor est res distincta, praesentia autem localis solum est modus distinctus. Addidi praeterea haec esse intelligenda de distinctione actionum quam termini per se natura sua requirunt, quia, si actiones solum distinguuntur vel ex temporis sucessione vel ex diverso modo quo fiunt, non est necesse ut ex distinctione actionum aliqua distinctio in termino colligatur. Nam, sicut eidem rei possunt modi distincti inesse, praesertim suc-

misma cosa pueden existir modos distintos —sobre todo sucesivamente—, así también, acciones distintas pueden tener un mismo término, si proceden de agentes distintos, o en distintos tiempos, de igual manera que la misma luz es producida ahora por la acción de una lámpara y puede ser conservada después por otra mediante una acción distinta, y un mismo hombre se produce por generación y se reproduce por resurrección.

He dicho, por último, que no se deben mezclar los milagros porque la virtud divina puede conservar o producir, mediante varias acciones, una misma cosa, no sólo de manera sucesiva, sino también simultáneamente, como traté con mayor amplitud en el tomo III de la III parte. Mas, por el contrario, no considero posible que cosas absolutamente distintas se produzcan en virtud de la misma acción.

Ahora bien, la razón de tal diferencia no resulta difícil después de lo dicho, ya que la acción es un cierto modo de la cosa que se hace; pero no es posible que uno y el mismo modo indivisible esté en distintas cosas, según se ha demostrado anteriormente; sin embargo, el hecho de que varios modos se den en la misma cosa no implica contradicción cuando tales modos no son opuestos entre sí; pero puede parecer superfluo cuando o son de la misma naturaleza o tienden a lo mismo; en cambio, puede no ser esto superfluo con respecto a la divina sabiduría, y no se descubre obstáculo alguno contra su posibilidad.

Se analiza otro indicio de distinción real

19. Suele hacerse uso de una tercera señal, a saber, que cuando uno se comporta como producente y el otro como producido, hay indicio suficiente de distinción real. Así lo afirma Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 6, q. 6, sec. 1, apoyándose en Santo Tomás, I, q. 41, a. 4. Pero, en primer lugar, resulta evidente que este indicio no es universal. Además, por lo general es verdadero si sólo se toma como señal para concluir la distinción *ex natura rei*, abstrayendo de que sea modal o propiamente real; porque, si se trata de la auténtica distinción real, para considerarlo como verdadero ha de restringirse a la producción ya sustancial propia, perfecta y primaria, ya accidental, cuyo término sea algo no unido al mismo producente, pues en estos dos casos siempre se requiere distinción real; en otros, no siempre.

cessive, ita ad eumdem terminum possunt distinctae actiones terminari si sint a distinctis agentibus vel distinctis temporibus, quomodo idem lumen nunc producitur una actione ab una lucerna, et potest deinde ab alia per actionem distinctam conservari; et idem homo per generationem producitur et per resurrectionem reproducitur. Dixi denique non esse admiscenda miracula, quia divina virtute non solum successive sed etiam simul potest eadem res pluribus actionibus produci aut conservari, ut in III tom. III partis latius tractavi. E contrario vero, non existimo fieri posse ut res omnino distinctae eadem actione producantur. Ratio autem differentiae non est difficilis ex dictis, quia actio est quidam modus rei quae fit; non potest autem unus et idem modus indivisibilis distinctis rebus inesse, ut in superioribus probatum est; quod autem plures modi eidem rei insint, non est repugnantia, quando ipsi modi inter se non sunt oppositi; sed videri potest superfluum quando vel sunt eiusdem rationis vel ad idem tendunt; tamen respectu divinae sapientiae potest non esse superfluum, et nulla ostenditur pugnantia, propter quam possibile non sit.

Expenditur aliud signum realis distinctionis

19. Tertium signum adhiberi solet, scilicet, quando unum se habet ut producens et aliud ut productum esse sufficiens signum distinctionis realis. Ita Fonseca, lib. V Metaph., c. 6, q. 6, sect. 1, ex D. Thom., I, q. 41, a. 4. Sed hoc signum imprimis non est universale, ut per se constat. Deinde si solum assignetur ad concludendam distinctionem ex natura rei, abstrahendo a modali, vel propria reali, est generaliter verum; si autem intelligatur de propria distinctione reali, ut verum teneat, coarctandum est ad productionem vel substantialem propriam, perfectam ac primariam, vel accidentalem quae terminetur ad aliquid quod ipsi producenti non unitur; nam in his duobus casibus semper requiritur distinctio realis; in aliis vero non semper. Primum patet,

Lo primero se patentiza porque un mismo supuesto sustancial no puede producirse propia y primariamente a sí mismo, ya que para producir se supone que es; por consiguiente, si se produce un supuesto, produce algo distinto de sí. De aquí se deduce también que las divinas Personas se distinguen realmente a causa de la producción real de una por otra, aunque tengan unidad esencial. Mas he dicho *propia y primariamente* porque tal vez por un milagro pueda suceder que alguna cosa se reproduzca a sí misma; sin embargo, aquí es necesario que aquella cosa se suponga anterior a la otra acción producida y, consiguientemente, la segunda acción no es producción primaria ni propia, sino sólo por modo de conservación; pero de esto trataremos más ampliamente en la materia de la Eucaristía.

Lo segundo se explica así: todo lo que es producido por otro debe ser, en acto, realmente distinto de aquello, ya que la misma producción debe ser, de alguna manera, distinta del producente, sobre todo si se afirma que es accidental; luego también su término debe ser realmente distinto del mismo producente; por tanto, si se supone, por otra parte, que tal término no se produce con una unión y conjunción al mismo producente, es necesario que no sea modo suyo, sino una cosa distinta del mismo, o modo de una cosa distinta del mismo; es, pues, preciso que el otro se distinga no sólo modalmente, sino realmente, ya de manera esencial e inmediata, ya en razón de aquello a lo que está unido. En cambio, si la producción es accidental y termina en algo que se une y vincula al que lo produce, no es indicio suficiente de distinción real. Porque, aunque a veces pueda darse tal distinción —como ocurre con la vista que produce la visión, y el intelecto y la voluntad, y otras facultades semejantes, que producen cualidades realmente distintas de sí, por las cuales son informadas ellas mismas—, esto no es absolutamente necesario, como resulta evidente siempre que lo producido es sólo un modo del mismo producente, ya sea producido esencialmente y por una acción propia —como en la presencia local que en sí realiza el que se mueve—, ya mediante una acción sólo resultante —como en la emanación de la subsistencia a partir de la naturaleza—, y otros casos semejantes.

quia non potest idem suppositum substantiale seipsum producere proprie ac primario, quia, ut producat supponitur esse; et ideo si producit suppositum, aliud a se distinctum producit. Unde etiam divinae personae quamvis unitatem in essentia habeant, ob realem productionem unius ab alia realiter distinguuntur. Dixi autem *proprie ac primario*, quia per miraculum fieri fortasse potest ut aliqua res seipsam reproducat; tamen tunc necesse est ut illa res supponatur prius alia actione producta, et ideo secunda actio non est primaria productio neque propria, sed solum per modum conservationis; de qua re latius in materia de Eucharistia. Secundum ita declaratur, quia, quidquid ab aliquo producitur, debet ab illo in re ipsa actu distingui, quia ipsamet productio debet esse a producente distincta aliquo modo, maxime cum ponatur esse accidentalis; ergo et terminus eius debet esse distinctus a parte rei ab ipso producente; ergo, si aliunde supponatur quod talis terminus non producitur cum unione et coniunctione ad ipsum producentem, necesse est ut non sit modus eius, sed res distincta ab ipso vel modus rei distinctae ab ipso; necesse est ergo ut non tantum modaliter sed re aliud distinguatur, vel per se immediate, vel ratione eius in quo est. At vero, si productio sit accidentalis et terminetur ad aliquid quod unitur et coniungitur producenti, non est signum sufficiens distinctionis realis. Nam, licet interdum possit intervenire talis distinctio, ut in visu producente visionem, et intellectu, voluntate ac similibus facultatibus quae producunt qualitates realiter a se distinctas quibus ipsae informantur, tamen hoc simpliciter necessarium non est, ut patet quandocumque id quod producitur solum est modus ipsius producentis, sive per se et per propriam actionem producatur ut in praesentia locali quam in se efficit qui se movet; sive per actionem tantum resultantem, ut in emanatione subsistentiae a natura, et similibus. Quod si

Y si se dice que no toda producción implica distinción real entre producente y producido, sino sólo aquella que es una cosa distinta del producente, habrá aquí un círculo absolutamente inútil; pues el que dicha acción sea realmente distinta del que la produce no puede inferirse más que del hecho de que mediante ella no se produce un modo del producente, sino una verdadera cualidad o forma que lo afecta, y esto es lo que se trataba de averiguar.

20. Lo mismo debe juzgarse acerca de la relación causa-efecto, que el citado autor añade, en el lugar indicado, como nuevo signo de distinción; efectivamente, ese signo puede darse principalmente en la causa eficiente, respecto de la cual es válido todo lo dicho, y es posible aplicarlo, en su orden, a la causa formal o material; porque si bien sólo se da, con toda propiedad, entre el acto y la potencia realmente distintos, también interviene, de alguna manera, entre el modo afectante y la cosa afectada; en cambio, en la causa final no tiene lugar porque fin y efecto pueden coincidir en la misma cosa; más aún, pueden coincidir fin y agente, o fin y forma.

21. *Conclusión que se infiere de lo dicho.*— Cuando las cosas son tales que, en el orden natural, están, siempre y de manera necesaria, unidas realmente entre sí, y hasta ahora no han sido separadas por intervención divina, apenas puede darse algún indicio cierto de distinción real; no niego, empero, que sea posible encontrar varias cosas de esta naturaleza entre las cuales haya distinción real, según consta por los ejemplos aducidos anteriormente; me limito a afirmar que tal distinción no puede discernirse mediante ningún signo general, sino que debe atenderse, en cada una de ellas, a la propia razón esencial, al grado de perfección y al cometido a que se ordenan, de tal manera que, a base de todas estas cosas, reducidas a unidad, pueda emitirse un juicio acerca de su distinción; así, por ejemplo, entre la materia y la forma del cielo, fácilmente creemos que existe distinción real porque comprendemos, por las razones esenciales comunes de materia y de forma, que ninguna de ellas es un modo, sino una verdadera entidad, y, por otra parte, comprendemos, apoyándonos en diferentes propiedades del cielo, que en él se encuentran una y otra según sus propias razones; y,

dicatur non quamcumque productionem, sed eam quae est res distincta a producente, inferre distinctionem realem producentis et producti, hic erit circulus omnino inutilis; nam actionem huiusmodi esse re distinctam a producente non potest aliunde colligi quam ex eo quod non producitur per eam modus aliquis producentis, sed vera qualitas seu forma ipsum afficiens, quod inquirebatur.

20. Atque idem iudicium est de alio signo quod idem auctor ibidem subiungit de relatione causae et effectus, nam hoc maxime habere potest locum in causa efficienti de qua procedunt omnia dicta et applicari suo modo possunt ad causam formalem vel materialem; nam, licet propriissime non reperiantur nisi inter actum et potentiam realiter distincta, tamen aliqua etiam ratione interveniunt inter modum afficientem et rem affectam; in causa autem finali non habet locum, cum finis et effectus possint in eamdem rem coincidere; immo et finis et agens, vel finis et forma.

21. *Conclusio ex dictis elicitur.*— Vix ergo potest aliquod certum indicium realis distinctionis dari, quando res huiusmodi sunt ut naturaliter semper ac necessario sint inter se realiter unitae et hactenus non sunt divinitus separatae; non nego tamen posse inveniri plures res huiusmodi realiter distinctas, ut exemplis superius allatis constat; sed solum assero huiusmodi distinctionem non posse aliquo generali signo discerni, sed in singulis considerandam esse propriam rationem essentialem et gradum perfectionis et munus ad quod ordinantur, ut ex omnibus in unum collectis possit iudicium de distinctione fieri; ut verbi gratia, inter materiam et formam caeli facile credimus esse distinctionem realem, quia ex communibus rationibus essentialibus materiae et formae intelligimus neutram earum esse modum, sed veram entitatem; et aliunde ex variis proprietatibus caeli intelligimus in eo reperiri utramque secundum proprias rationes ea-

finalmente, a partir de la limitada perfección de éstas, concluímos que ellas mismas son distintas *ex natura rei* y, por tanto, realmente.

De manera semejante creemos que, entre la forma sustancial y la potencia esencial y primariamente ordenada a realizar un acto accidental, media una distinción real, porque la naturaleza de la facultad operativa es muy perfecta en su género; por ello, no parece que sea un modo accidental, que suele ser muy imperfecto, sino una verdadera entidad y forma ordenada, de suyo, a tal acto; mas, por otra parte, considerada la limitación de la sustancia finita, parece que en su razón esencial, en cuanto existente en la realidad, no comprende razones tan diversas o relaciones a actos tan diversos cuales son el acto de ser y el de obrar; de ahí concluímos que entre las dos existe distinción real, ya que no es entre cosa y modo, sino entre esencias que constituyen entidades propias.

Así, pues, en este sentido se debe llevar la investigación filosófica en los demás casos, considerando, en primer lugar, si aquellas razones, entre las cuales se busca la distinción, exceden la razón de modo, y si una y otra son, de suyo, suficientes para constituir una entidad; y, en segundo término, si la diversidad que entre ellas existe es tan grande que requiere, en la cosa finita, alguna distinción real y actual en la cosa misma; de esta manera podrá hacerse una conjetura probable acerca de la cualidad de la distinción.

Duda que surge sobre la separabilidad de las cosas distintas

22. *Cosas que son realmente distintas pueden separarse mutuamente, si se conservan en el ser.*— Ahora bien, persiste una duda —ya apuntada en la segunda parte de la dificultad propuesta— sobre si todas las cosas que en la realidad son realmente distintas pueden separarse en virtud de la potencia divina. Esto puede entenderse con referencia al doble modo de separación antes indicado. Primeramente, de la sola separación en cuanto a la unión real, cuando se conservan en el ser ambos extremos. En segundo lugar, de la separación en cuanto al ser, esto es, aquella en que, destruído uno de los extremos, el otro se conserva en el ser. Supongo, sin embargo, que la cuestión versa acerca de cosas absolutamente codistintas entre sí, de tal manera que no se comportan como

rum, ac denique ex limitata earum perfectione concludimus ipsas esse ex natura rei et consequenter realiter distinctas. Simili modo inter formam substantialem et potentiam per se primo ordinatam ad actum accidentalem efficiendum creditur intercedere realis distinctio, quia ratio facultatis operativae valde perfecta in suo genere est; unde non videtur esse aliquis modus accidentalis qui solet esse valde imperfectus, sed vera entitas et forma per se ordinata ad talem actum; aliunde vero, considerata limitatione substantiae finitae non videtur in sua essentiali ratione, prout in re existit, comprehendere tam diversas rationes seu habitudines ad actus adeo diversos quales sunt actus essendi et operandi; unde concludimus esse inter illa duo realem distinctionem, cum non sit inter rem et modum, sed inter essentias constituentes proprias entitates. Ad hunc ergo modum in caeteris philosophandum est, considerando prius an rationes illae inter quas distinctio quaeritur, excedant rationem modi, et utraque per se sufficiat ad constituendam entitatem; et deinde, an tanta appareat in eis diversitas ut in re finita requirant aliquam distinctionem ex natura rei, et actualem in re ipsa; et ita fieri poterit probabilis coniectura de qualitate distinctionis.

Dubium occurrens de separabilitate rerum distinctarum

22. *Realiter distincta mutuo separari possunt, si in esse serventur.*— Dubium vero superest quod in altera parte propositae difficultatis tangebatur, an, scilicet, omnia quae sunt a parte rei realiter distincta, possint per divinam potentiam separari. Quod potest de duplici separatione supra tacta intelligi. Primo de sola separatione quoad unionem realem, conservato in esse utroque extremo. Secundo, de separatione quoad esse, id est, in qua uno destructo, aliud in esse conservetur. Suppono autem quaestionem versari circa res omnino inter se condistinctas, ita ut non se habeant ut totum et pars,

todo y parte, sino como incluyente e incluído, pues de éstas se sabe que la que incluye a la otra no puede conservarse sin aquella otra, porque consta intrínsecamente de ella. En cambio, a propósito de las cosas que se distinguen según el primer modo pueden aducirse diferentes opiniones, que omito por pertenecer a materias particulares.

En lo que concierne al primer sentido, respondo que tales cosas siempre pueden separarse de aquel modo por potencia absoluta (pues a ella nos referimos); y no se nos ocurre que sea preciso hacer aquí excepción alguna. La razón es que, en estas cosas, no puede repugnar que haya separación mutua entre una y otra por falta de entidad suficiente (como acontece en los modos), porque —según suponemos— cada una de ellas tiene una verdadera entidad distinta de la otra; luego si se da contradicción, únicamente puede ser por la dependencia entre una y otra o por la natural conexión o dimanación de una con respecto a la otra, porque no puede excogitarse por otra razón. Mas, aunque en este caso sea legítimo inferir una inseparabilidad natural, ésta no se considera en orden a la potencia absoluta de Dios; porque —como se ha estudiado más arriba— Dios puede suplir toda aquella dependencia, ya que, o se trata de una dependencia en el orden de la causa eficiente, o, si se refiere al orden de la causa formal o material, no es en cuanto intrínsecamente componente, sino en cuanto que sustenta y actualiza a una cosa distinta de sí, y se dice que esta causalidad es, en cierto modo, extrínseca, y que Dios puede suplirla totalmente. Sin embargo, le resulta mucho más fácil impedir cualquier dimanación natural, no sólo porque aquélla no puede hacerse sin influjo de Dios, que tiene posibilidad de no darlo, sino también porque puede destruir cualquier unión entre aquellas dos cosas y producir o conservar una y otra con su sola virtud.

Consiguientemente, en esto no encontramos ni general repugnancia ni razonable excepción. Pues la que algunos hacen de las pasiones y de la esencia, o no está apoyada en ninguna razón, o, si hay alguna aparente, demuestra que aquéllas no son cosas realmente distintas, más bien que la imposibilidad de que se separen, aun suponiendo la distinción.

23. *Se sale al paso de una objeción.*— Sólo podría insistirse en las relaciones de unión, por ejemplo, entre la materia y la forma, que se distinguen real-

seu ut includens et inclusum; nam de his constat, quod aliud includit non posse sine illo conservari, quia ex illo intrinsece constat. De rebus autem priori modo condistinctis variae possent referri opiniones, quas omitto, quia ad particulares materias pertinent. Et ad priorem sensum respondeo huiusmodi res semper posse illo modo separari de potentia absoluta (sic enim loquimur), neque occurrit ulla exceptio quam in hoc facere oporteat. Et ratio est quia his rebus non potest repugnare mutua separatio unius ab alia ex defectu sufficientis entitatis (sicut in modis contingit), quia, ut supponimus, utraque earum habet veram entitatem distinctam ab alia; si ergo est repugnantia, solum potest esse vel ex dependentia unius ab alia vel ex naturali connexione seu dimanatione alterius ab altera; non enim potest alia ratione excogitari. Sed, quamvis hic recte inferri possit naturalis inseparabilitas, non tamen in ordine ad potentiam Dei absolutam, quia, ut supra tactum est, omnem illam dependentiam potest. Deus supplere, quia vel est dependentia in genere causae efficientis, vel, si est causae formalis aut materialis, non est tamquam intrinsece componentis sed tamquam sustentantis vel actuantis rem a se distinctam, quae dicitur causalitas quodammodo extrinseca, quam totam Deus supplere potest. Multo autem facilius potest impedire quamcumque naturalem dimanationem, tum quia illa fieri non potest sine influxu Dei quem ipse potest non dare; tum etiam quia potest destruere quamcumque unionem inter illas duas res, et sua virtute sola utramque efficere vel conservare. Itaque in hoc nec generalem repugnantiam, nec rationabilem exceptionem invenio. Nam, quam aliqui faciunt de passionibus et essentia, vel nulla ratione nititur, vel, si quae est apparens, illa potius probat illas non esse in re distinctas quam, supposita distinctione, separari non posse.

23. *Occurritur obiectioni.*— Solum posset instari de relationibus unionis, verbi

mente, de igual manera que la materia y la forma, porque se encuentran adecuadamente en ellas y, sin embargo, no pueden conservarse separadas, sino solamente unidas.

En primer lugar, se responde que si se trata de relaciones predicamentales, tal vez aquéllas no sean algo real que se distingue realmente de tal unión, sino únicamente una mutua denominación de cosas unidas entre sí; o, admitiendo que las relaciones fuesen positivos modos reales de las partes unidas, se contesta que aquéllas no se dan unidas entre sí, formalmente hablando, sino que se dan entre las partes unidas; por consiguiente, no es posible que se conserven sin la unión de éstas, porque se fundan en ellas; y esto no va en contra de lo dicho.

En cambio, si se tratase de la misma unión formal, que es relativa predicativamente, o trascendentalmente, tal unión no es una realidad distinta de las partes unidas, sino un modo de ellas y, por tanto, no resulta sorprendente que no pueda conservarse dicho modo una vez disuelta la unión, ya que modo y unión se identifican.

24. *Cuando se dan cosas distintas es posible que una se destruya y la otra permanezca en el ser.*— En cambio, por lo que hace al segundo sentido, respondo que también de ese modo es posible que la potencia divina separe cosas distintas, haciendo una triple excepción que puede agruparse bajo el nombre único de respecto o dependencia esencial. Cabe decir que la razón general de la regla ya ha quedado apuntada, puesto que si las cosas se distinguen realmente, también pueden separarse realmente; sin embargo, las cosas que están separadas de esta manera pueden ser conservadas por Dios la una sin la otra —y en esto no hay repugnancia ni contradicción—, porque ordinariamente sólo es posible que se dé entre ellas una dependencia efectiva, pero no esencial, y Dios puede suplirla.

25. *Primera excepción sobre Dios y las criaturas.*— Por tanto, la primera excepción se da en las criaturas con respecto a Dios; efectivamente, son cosas distintas de Dios y Dios puede existir sin ellas, mas no ellas sin Dios; no sólo porque Dios es esencialmente necesario, sino también por la esencial dependencia que tienen con respecto a Dios. En virtud de esto, si se imaginase —por un imposible— que Dios no existiera, las criaturas no podrían existir sin

gratia, materiae et formae, quae realiter distinguuntur sicut ipsa materia et forma, quia in ipsis sunt adaequate et tamen non possunt conservari disiunctae sed tantum unitae. Respondetur primum, si sit sermo de relationibus praedicamentalibus, fortasse illas non esse aliquid reale distinctum in re ab huiusmodi unione sed solum mutuam denominationem rerum unitarum inter se; vel, si admittamus illas relationes esse positivos modos reales partium unitarum, respondetur illas non esse inter se unitas, formaliter loquendo, sed esse inter partes unitas; ideoque non posse conservari sine unione earum, quia in illa fundantur, quod non est contra dicta. Si autem sit sermo de ipsa unione formali, quae est relativa secundum dici seu trascendentaliter, illa non est res distincta a partibus unitis, sed modus earum; et ideo mirum non est quod non possit talis modus conservari dissoluta ipsa unione cum sint idem modus et unio.

24. *Rerum distinctarum una destrui potest manente altera in esse.*— Ad posteriorem autem sensum respondeo, etiam illo modo posse res distinctas separari per potentiam Dei, triplici adhibita exceptione quae sub uno nomine essentialis habitudinis vel dependentiae comprehendi potest. Ratio generalis regulae est fere iam tacta, quia, si res realiter distinguuntur, disiungi etiam realiter possunt; quae sic autem disiuncta sunt, non repugnat vel contradictionem involvit unum a Deo conservari sine alio, quia regulariter solum potest esse inter illa dependentia effectiva, non vero essentialis, et illam Deus supplere potest.

25. *Prima exceptio de Deo et creaturis.*— Unde prima exceptio est de creaturis respectu Dei; sunt enim res a Deo distinctae et potest Deus sine illis esse, non autem illae sine Deo; non solum quia Deus est per se ens necessarium sed propter essentialem dependentiam quam habent a Deo; ratione cuius, si per impossibile fingatur Deus non esse, non possent creaturae esse sine illo. Quam dependentiam effectivam ita es-

El. Y una criatura no tiene, con respecto a otra, una dependencia efectiva tan esencial, sobre todo si posee la verdadera entidad y realidad de que ahora hablamos; porque es posible que aquello que sólo intrínsecamente es modo dependa esencialmente de aquello de lo cual es modo; pero de esto nos ocuparemos en otra ocasión, pues ahora no resulta oportuno.

26. *Segunda excepción sobre la relación y el término.*— La segunda excepción tiene lugar en el caso de la relación y el término realmente distinto, pues no puede conservarse en la realidad la una sin el otro, aunque entre ellos no haya una auténtica y real unión, sino un respecto. La razón estriba en que la relación, en cuanto tal, depende esencial y cuasi formalmente del término; por tanto, no puede surgir ni conservarse sin él; ni, por otra parte, puede demostrarse mejor dicha relación, a no ser porque la esencia de la relación es tal como ahora se supone, según la opinión común; porque nos referimos a la relación real puramente predicamental.

27. *Tercera excepción sobre las Personas divinas entre sí.*— El tercer ejemplo alude a las Personas divinas, las cuales, aunque se distinguen realmente, no pueden separarse entre sí en el ser, por la intrínseca y necesaria conexión que las une. Esta puede reducirse al punto anterior, ya que las Personas son relativas y, por consiguiente, una no puede ser sin la otra. También se desprende así de la unión que tienen en su esencia, por la verdadera y perfecta identidad que con ella guardan, en virtud de la cual resulta principalmente que cualquiera de dichas Personas es un ente absolutamente necesario hasta el punto de que le repugna, de manera absoluta y esencial, no ser; como consecuencia, se sigue que ninguna puede ser sin la otra, porque si ninguna de ellas tiene posibilidad de no ser siempre, tampoco podría existir una sin que existiera la otra.

Por este motivo, aunque las criaturas no dependan esencialmente de las relaciones divinas en cuanto tales, no pueden separarse de las mismas relaciones en el ser, según la manera expuesta; porque no es posible que existan las criaturas sin suponer la existencia de aquellas relaciones, ya que son un ente esencialmente necesario; y aunque, por lo que respecta a las criaturas, no sean de suyo necesarias

sentialem non habet una creatura ab alia, praesertim si habeat veram entitatem et realitatem de qua nunc loquimur; nam fortasse id quod intrinsece tantum est modus, potest essentialiter dependere ab eo cuius est modus; de quo alias, nam ad praesens non refert.

26. *Secunda de relatione et termino.*— Secunda exceptio est relationis et termini realiter distincti; non enim potest in rerum natura alterum sine altero mutuo conservari, quamvis non habeant inter se propriam realem unionem, sed habitudinem. Ratio vero est, quia relatio ut sic essentialiter et quasi formaliter pendet a termino; et ideo neque consurgere aut conservari potest sine illo; neque aliunde potest haec ratio amplius probari nisi quia huiusmodi est relationis essentia, ut nunc ex communi opinione supponitur; loquimur enim de relatione reali pure praedicamentali.

27. *Tertia de personis divinis ad invicem.*— Tertium exemplum est de divinis personis, quae, licet distinguantur realiter, non possunt inter se separari in esse propter intrinsecam et necessariam connexionem quam inter se habent. Quae potest ad praecedens caput reduci: sunt enim relativae personae, et ideo una esse non potest sine alia. Item oritur ex unione quam habent in essentia per veram atque perfectam identitatem cum illa, ratione cuius fit imprimis ut quaelibet illarum personarum sit ens simpliciter necessarium, atque adeo ut ei repugnet absolute et simpliciter non esse; et consequenter fit ut nulla possit esse sine alia; quia, si nulla illarum personarum potest non semper esse, neque etiam poterit una esse, cum alia non sit. Sicut ob hanc etiam causam, quamvis creaturae non pendeant per se a relationibus divinis ut sic, nihilominus non possunt praedicto modo separari in esse ab eisdem relationibus; quia non possunt creaturae existere quin supponantur relationes illae existentes; sunt enim ens simpliciter necessarium; et licet ex parte creaturae non sint per se necessa-

para su creación, sin embargo son necesarias por lo que concierne a Dios, pues no sólo se dan esencialmente en Dios, sino que ellas mismas son esencialmente Dios.

Por último, esto proviene, formal y suficientemente, de la unión con la esencia por identidad; pues como cualquier relación y esencia se identifican entre sí de manera absoluta en la realidad, ni la esencia puede existir realmente sin cualquier relación, ni una relación cualquiera sin la esencia. De ahí resulta que tampoco es posible que una relación exista sin otras.

Se dirá que este argumento se funda en el principio sentado por Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica*, texto 3: *Las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí*, principio que no tiene aplicación en el caso de la Trinidad; de lo contrario, no sólo se inferiría que una relación no puede darse sin la otra, sino también que es la otra. Respondemos que, formalmente, no se basa en dicho principio, sino o en que las cosas que se identifican absolutamente en la realidad no pueden separarse en la realidad de tal manera que una exista sin la otra o también en que la esencia y la relación divina no se identifican de cualquier manera, sino de tal modo que la esencia pertenece a la esencia de la relación, y ésta es un término intrínseco a la esencia; por consiguiente, ni la relación puede darse sin la esencia que le es esencial, ni la esencia sin su término intrínseco y absolutamente necesario.

Pero ya basta con lo que ahora hemos dicho sobre este particular.

Caracteres de la distinción de razón

28. Por último, con lo dicho puede comprenderse fácilmente de qué modo es posible conocer y discernir de otras la distinción de razón. Pues, sobre todo en lo que atañe a la distinción de razón raciocinante, no hay dificultad alguna, ya que es facilísimo conocerla, habida cuenta de que no sólo no se da en la realidad, sino que ni siquiera tiene fundamento en ella; más aún cuando no tiene diversidad formal ni en los mismos conceptos objetivos, sino sólo a manera de una diversidad material por repetición o comparación del mismo concepto, por lo que éste, siendo uno, se toma como varios, según dijo Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 9, texto 16.

En cambio, la distinción de razón razonada requiere principalmente alguna diversidad formal en los conceptos objetivos, y en ello difiere de la distinción

riae ad eius creationem, tamen ex parte Dei sunt necessariae, quia et per se sunt in Deo et ipsae essentialiter sunt Deus. Denique formaliter ac sufficienter id provenit ex unione cum essentia per identitatem; nam, cum quaelibet relatio et essentia sint inter se omnino idem in re, neque essentia esse potest a parte rei sine qualibet relatione, neque relatio quaelibet sine essentia. Unde fit ut neque etiam una relatio possit sine aliis existere. Dices, hoc argumentum fundari in illo principio Aristotelis, IV Metaph., text. 3: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, quod in Trinitate locum non habet; alioqui non solum inferretur unam relationem non posse esse sine alia, sed etiam esse aliam; respondetur formaliter non fundari in illo principio, sed vel in hoc quod ea quae sunt omnino idem in re non possunt ita in re separari ut unum sine alio existat, vel certe in hoc quod essentia et relatio divina non utcumque sunt idem, sed ita ut essentia sit de essentia relationis et relatio sit intrinsecus terminus essentiae; et ideo nec relatio potest esse sine essentia sibi essentiali, neque essentia sine suo termino intrinseco et simpliciter necessario. Sed de his satis pro huius loci occasione.

Signa distinctionis rationis

28. Ultimo ex dictis facile intelligi potest quomodo distinctio rationis possit dignosci et ab aliis discerni. Nam imprimis de distinctione rationis ratiocinantis nulla est difficultas, quia, cum haec non solum non sit in re, sed neque etiam in illa habeat fundamentum, facillime cognoscetur; maxime cum neque etiam in ipsis conceptibus obiectivis habeat formalem diversitatem, sed solum quasi materialem per repetitionem, vel comparationem eiusdem conceptus, quo, cum unus sit, ut pluribus utimur, sicut Aristoteles dixit, V Metaph., c. 9, text. 16. Distinctio autem rationis ratiocinatae imprimis requirit diversitatem aliquam formalem in conceptibus obiectivis, in quo differt ab altera distinctione rationis ratiocinantis; co-

de razón raciocinante y conviene con las otras distinciones que se dan en la realidad. Ahora bien, para considerar tal distinción como de razón, y no como real, es suficiente que, sobre aquella distinción de conceptos, no se encuentre ningún otro de los indicios dados para conocer la distinción modal o la real; pues como no se deben multiplicar sin motivo las distinciones, ni la sola distinción de conceptos es suficiente para inferir la distinción real cuando a aquella distinción de conceptos no se añade ninguna otra señal de mayor distinción, siempre debe considerarse como distinción que se da en la razón y no en la realidad.

De aquí infiero que cuantas veces conste de manera evidente que dos cosas unidas y vinculadas en la realidad se distinguen en los conceptos objetivos de tal suerte que en la realidad y en el individuo son absolutamente inseparables —ya sea de manera mutua o no mutua, ya de potencia absoluta o por vía natural, ya en cuanto al ser o en cuanto a la unión real que guardan entre sí—, entonces tenemos un argumento valioso y casi cierto de que no se da entre ellas distinción en acto en la realidad, sino distinción de razón razonada. Se demuestra por lo dicho y, en primer lugar, por inducción. Efectivamente, Pedro, hombre, animal y los demás predicados, tal como en la realidad se encuentran en Pedro, no se distinguen realmente. De manera análoga, en el caso del entendimiento, la razón superior y la inferior, la sindéresis, la memoria y otros atributos semejantes no significan algo distinto en la realidad, sino sólo con distinción de razón razonada; porque aquella potencia es tal que comprende todas estas cosas en su concepto adecuado; y tampoco son separables, en manera alguna, por la potencia absoluta de Dios, en cuanto a la misma facultad o acto primero, si bien pueden separarse en cuanto a su uso. En segundo lugar, por la razón apuntada; pues las cosas que son de tal naturaleza no son, al parecer, inseparables —en ese sentido— por otra causa sino porque en la realidad tienen una única e indivisible esencia y entidad; de lo contrario, ¿cómo no podrían separarse, al menos por la potencia divina, principalmente en el caso de las criaturas? Finalmente, porque allí no se da ningún indicio suficiente de mayor distinción; luego debe pensarse que la distinción es de razón, siempre que no resulte claro que se trata de una distinción mayor.

venit autem in hoc cum distinctionibus in re inventis. Ut autem talis distinctio iudicetur rationis et non rei, satis est ut praeter illam distinctionem conceptuum, nullum inveniatur signum ex omnibus positis ad distinctionem modalem vel realem cognoscendam; nam, cum distinctiones non sint multiplicandae sine causa et sola distinctio conceptuum non sufficiat ad inferendam distinctionem rei, quandocumque cum illa distinctione conceptuum non adiungitur aliud signum maioris distinctionis, iudicanda semper est distinctio rationis et non rei. Ex quo infero, quandocumque certo constet aliqua duo quae in re unita et coniuncta sunt, ita esse in conceptibus obiectivis distincta ut in re et in individuo sint prorsus inseparabilia, tam mutuo quam non mutuo, et tam de potentia absoluta quam naturaliter, et tam quoad esse quam quoad realem unionem inter se, tunc magnum et fere certum argumentum esse illa non distingui actu in re, sed ratione ratiocinata. Probatur ex dictis, et primo inductione; nam Petrus, homo, animal, et caetera praedicata, prout in re sunt in Petro, non distinguuntur ex natura rei. Similiter in intellectu ratio superior et inferior, synderesis, memoria, et similia attributa eius non significant aliqua in re distincta, sed ratione tantum ratiocinata; quia illa potentia talis est ut haec omnia in sua adaequata ratione comprehendat, nec sint in illa separabilia ullo modo etiam de potentia Dei absoluta, quoad ipsam facultatem seu actum primum, licet quoad usum possint separari. Secundo, ratione insinuata, quia, quae huiusmodi sunt, non alia de causa videntur ita inseparabilia nisi quia in re unam et indivisibilem habent essentiam et entitatem: alioqui cur saltem divina virtute separari non possint, praesertim in creaturis? Denique, quia ibi nullum est sufficiens signum maioris distinctionis; ergo debet iudicari illa distinctio esse rationis, quamdiu maior non constiterit.

SECCION III

Modos de comparación de lo idéntico y lo diverso, ya entre sí, ya con respecto al ente

1. De lo idéntico y lo diverso trata Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 9. Muchos autores incluyen entre las distintas pasiones del ente a ésta, de la que antes hemos dicho —apoyándonos en Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica*, texto 9, cs. 5 y 6— que se halla comprendida bajo la unidad. Por tanto, al final de estas disputaciones acerca de la unidad y la multitud se deben hacer unas breves consideraciones en torno a la identidad y la diversidad, más para explicar el empleo de algunos términos en esta disciplina que para añadir una cuestión nueva, pues todo lo que concierne a la doctrina ha quedado expuesto con lo dicho sobre las unidades y las distinciones.

2. Así, pues, debe advertirse, en primer lugar, que *idéntico* puede decirse de dos maneras: relativa y negativamente o —según prefieren otros— formal y fundamentalmente. En efecto, lo idéntico, tomado en sentido formal, parece implicar relación, y en esto se distingue sobre todo de la unidad; sin embargo, en sentido negativo se dice idéntico lo que no es diverso o distinto de otro; así considerado, casi no difiere de lo uno, a no ser porque lo uno dice negación de división en sí, y lo idéntico, en cambio, expresa negación de división con respecto a sí mismo o con respecto a aquello con lo cual se dice que es idéntico, según afirmó Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 9, texto 16: *la identidad es una cierta unidad del mismo ser.*

Lo explicamos con referencia al caso de la identidad por la que se dice que alguno es idéntico a sí mismo. Si dicha identidad se considera relativa y formalmente, sólo expresa relación de razón, de acuerdo con lo que antes hemos afirmado, apoyándonos en Aristóteles, aparte de que constituye una opinión cierta y común. Efectivamente, no puede haber relación real de lo idéntico consigo mismo, ya que es preciso que se dé verdadera oposición entre la relación y el término; pero tal oposición no puede ser de lo idéntico consigo mismo; sin embargo, sólo se dice que alguno sea idéntico a sí mismo en este sentido —formalmente—, es decir, que

SECTIO III

Quomodo idem et diversum tum inter se, tum ad ens comparentur

1. De eodem et diverso agit Aristoteles, V Metaph., c. 9, et multi hanc ponunt inter distinctas passiones entis, quam nos supra diximus sub unitate comprehendi sumiturque ex Aristotele, lib. X Metaph., text. 9, c. 5 et 6, et ideo in fine harum disputationum de unitate et multitudine pauca dicenda sunt de eodem et diverso, potius ad explicandum usum plurium vocum in hac scientia quam ad rem novam addendam; quidquid enim ad rem spectat, in his quae de unitatibus et distinctionibus diximus, traditum est.

2. Primo igitur advertendum est, *idem* duobus modis dici posse, scilicet, relative et negative; seu (prout alii loquuntur) formaliter et fundamentaliter. Idem enim formaliter sumptum relationem importare videtur, in quo maxime ab unitate distinguitur; negative autem dicitur idem quod non est ab aliquo diversum seu distinctum; quomodo fere nihil differt ab uno, nisi quod unum dicit negationem divisionis in se, idem vero dicit negationem divisionis a se seu ab eo cum quo ens idem esse dicitur propter quod dixit Aristoteles, V Metaph., c. 9, text. 16, *identitatem unitatem esse quamdam ipsius esse*. Et declaratur in ea identitate qua aliquis dicitur esse idem sibi; nam, si hoc relative sumatur et formaliter, tantum dicit relationem rationis, ut sumitur ex Aristotele supra, et est certa et communis sententia, quia eiusdem ad seipsum non potest esse relatio realis, quia oportet veram esse oppositionem inter relationem et terminum, quae non potest esse eiusdem ad seipsum; tamen hoc modo seu formaliter non dicetur aliquis idem sibi, id est, ad se referri tali relatione nisi quando per intellectum ita concipitur seu comparatur. At

se refiera a sí mismo por tal relación, cuando se concibe o compara mediante el intelecto.

Ahora bien, de no existir alguna comparación o ficción intelectual de esta clase, se dice que alguno es idéntico a sí mismo en sentido fundamental o negativo porque no es diverso ni está dividido de sí mismo. En este segundo sentido, la identidad puede incluirse entre las pasiones del ente, aunque la relación a que más arriba nos referíamos puede atribuirse, no sólo al ente verdadero, sino también al ente ficticio, sin tener que limitarse al ente *per se*, sino extendiéndose a cualquier agregado de entes o a cualquier multitud y número, pues cualquier número es idéntico a sí mismo, de igual manera que lo uno o la unidad.

En un sentido distinto, Escoto dividió la identidad en absoluta y relativa, según refieren Herveo, *Quodl.* IV, q. 2; Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. 3, y Iavello, q. 7. Llama identidad absoluta a aquella en virtud de la cual se dice que una cosa es idéntica a sí misma; porque, en este caso, no se implica referencia a otra cosa; en cambio, da el nombre de identidad relativa a aquella merced a la cual se dice que una cosa es idéntica a otra. Y pretende Escoto, según los citados autores, que estas dos clases de identidad son realmente distintas, y le atacan en este punto. Y, ciertamente, si la identidad relativa se considera entre cosas que se distinguen sólo con distinción de razón razonada —por ejemplo, hombre y Pedro—, la desaprobación de tal opinión es justa; porque la identidad de Pedro consigo mismo, con hombre y con animal no difieren en la realidad sino como mayor y menor según la razón; en otro caso, sería necesario que los mismos extremos se distinguiesen en la realidad. Mas si la identidad relativa se considera entre cosas realmente distintas, y se compara la identidad por la que Pedro es idéntico a sí mismo con aquella otra por la que es idéntico a Pablo, entonces puede decirse que son identidades realmente diversas, ya que una de ellas se da en la realidad y la otra en la razón. Pero no hay que preocuparse de los nombres, cuando la cuestión es clara.

3. En segundo lugar, debe observarse que, como dice Aristóteles en el texto antes citado, la identidad unas veces se considera en la cosa tomada en sí misma o con respecto a sí misma, y otras se considera en muchas cosas comparadas entre sí, o en una cosa comparada con otra. Del primer modo, se dice que Pedro

vero sine ulla huiusmodi comparatione vel fictione intellectus dicitur aliquis idem sibi fundamentaliter seu negative, quia non est a seipso diversus seu divisus. Atque hoc posteriori modo potest identitas inter passiones entis numerari, quamvis illa negatio, ut supra dicebamus, non soli enti vero sed etiam ficto attribui possit, neque soli enti per se, sed etiam cuilibet aggregato entium seu multitudini ac numero; quilibet enim numerus est idem sibi, sicut unum vel unitas. Alio sensu distinxit Scotus identitatem in absolutam et relativam, prout referunt Hervaeus, Quodl. IV, q. 2; et Soncin., X Metaph., q. 3; Iavell., q. 7; absolutam identitatem vocat qua una res dicitur idem sibi, quia ibi non implicatur respectus ad aliam rem; relativam vero identitatem vocat, qua una res dicitur eadem alteri. Et has duas identitates vult Scotus, ut dicti auctores referunt, esse reipsa distinctas et in hoc illum impugnant. Et quidem si identitas respectiva sumatur inter res tantum ratione ratiocinata distinctas, ut sunt homo et Petrus, merito improbatur illa sententia, quia identitas Petri ad seipsum vel ad hominem, aut animal, non differunt re, sed ut maior et minor secundum rationem; alias oporteret extrema ipsa in re distingui; si autem identitas respectiva sumatur inter res realiter distinctas, et sic comparetur identitas, qua Petrus est idem sibi vel qua est idem Paulo, sic possunt dici identitates reipsa diversae, cum altera sit rei, altera rationis; de nominibus autem curandum non est, cum res constet.

3. Secundo observandum est ex Aristotele supra, identitatem aliquando considerari in aliqua re in seipsa, seu respectu sui ipsius; aliquando vero in multis inter se collatis, seu in una re cum alia comparata. Priori modo dicitur Petrus idem numero

es numéricamente idéntico a sí mismo; del segundo modo, se identifica específicamente con Pablo o genéricamente con león. En este sentido dijo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 9, que son idénticas aquellas cosas que tienen alguna unidad, ya en el género, ya en la especie, ya en alguna razón análoga. La primera identidad, considerada en cuanto a la negación o fundamento, es identidad absoluta, como también la unidad, puesto que es identidad real; en cambio, la segunda —la identidad relativa— es identidad sólo en algún aspecto, porque la relación de identidad consigo mismo no es real, sino de razón.

Por el contrario, la identidad de varias cosas distintas en una razón común (pues hablamos del orden creado, por omitir la identidad de las tres divinas Personas en una sola esencia numérica) es, en cuanto al fundamento y en cuanto a la negación de división, sólo identidad en algún aspecto; o, más bien, es una cierta semejanza, ya que solamente es unidad de razón, como se ha mostrado más arriba; pero, en lo que atañe a la relación de identidad, se considera que es identidad en sentido estricto, ya que esta relación, por darse entre cosas distintas, es real según el concepto común de relación, del que trataremos después.

Lo dicho tiene un alcance general en lo que concierne a la doctrina; pero, en lo referente a las palabras con que se expresa, debe observarse que esta conveniencia de varias cosas en una razón común ha mantenido, por adaptación del uso y como por antonomasia, el nombre de identidad, absolutamente hablando, cuando se aplica a las sustancias; en cambio, cuando se trata de cualidades se llama semejanza, y cuando se refiere a la cantidad se llama igualdad —aunque esta palabra no sólo significa conveniencia en la razón esencial, sino también en la magnitud—; mas, en todos estos casos, así como es idéntico el modo de unidad, así también lo es la razón formal de identidad, y, de igual manera, todas estas cosas están comprendidas bajo lo idéntico y lo diverso, en cuanto se toman trascendentalmente y se atribuyen al ente.

4. *Hay tantos géneros de identidad como de distinción.*— En tercer lugar, debe observarse que, pues lo idéntico se dice por negación de división, ya con respecto a sí mismo —cuando uno se dice idéntico a sí mismo—, ya entre dos

secum. Posteriori autem modo est idem specie cum Paulo, vel idem genere cum leone. Et hoc modo dixit Aristoteles, V Metaph., c. 9, eadem esse quae in aliquo unum sunt, vel in genere, vel in specie, vel in aliqua ratione analoga. Prior identitas, si quoad negationem vel fundamentum consideretur, est identitas simpliciter, sicut et unitas, quia est identitas realis; in ratione autem respectiva est tantum secundum quid, quia relatio identitatis ad seipsum non est realis, sed rationis. E contrario vero identitas plurium distinctarum rerum in ratione communi (de creaturis enim loquimur, ut omittamus identitatem trium personarum divinarum in una numero essentia) quoad fundamentum et quoad negationem divisionis, est tantum identitas secundum quid, vel potius est similitudo quaedam, quia solum est unitas rationis, ut supra ostensum est; quoad relationem vero identitatis censetur haec identitas simpliciter, quia relatio haec, cum sit inter res distinctas, realis est iuxta communem conceptum de relationibus, de quo infra videbimus. Et haec quidem, quod ad rem spectat, generalia sunt; quod autem pertinet ad usum vocum, est observandum convenientiam hanc plurium rerum in ratione communi in substantiis retinuisse nomen identitatis, simpliciter loquendo, ex accommodatione usus et quasi per antonomasiam; in qualitatibus vero vocari similitudinem, in quantitate vero vocari aequalitatem, quamvis haec vox non tantum significet convenientiam in essentiali ratione, sed etiam in magnitudine; in his tamen omnibus sicut est idem modus unitatis, ita etiam et eadem ratio formalis identitatis, et ita haec omnia comprehenduntur sub eodem et diverso prout transcendentaliter sumuntur et enti attribuuntur.

4. *Quot distinctionis, tot identitatis genera.*— Tertio observandum est, cum idem dicatur per negationem divisionis, vel a se ipso, si unus dicatur idem sibi, vel inter aliqua duo, si illa dicantur esse idem, quot

cosas —si se dice de ellas que se identifican—, cuantos son los modos de división o distinción, tantos pueden ser los modos de identidad, según el principio: *De cuantos modos se dice uno de los opuestos, de tantos otros puede decirse también el otro.* De ahí se deduce que puede darse identidad real, modal o de razón razonada; porque, de razón raciocinante, nada existe que no pueda ser distinto de sí mismo, si se compara consigo en algún aspecto; pues, si de ningún modo es concebido como varios, de ningún modo podrá ser algunas cosas, sino solamente alguna; por lo que Aristóteles afirma, en el lugar citado, que *la identidad es una cierta unidad, bien de varios, bien de uno tomado como varios.*

Sin embargo, algunas cosas se identifican real y modalmente, pero no con identidad de razón; otras pueden identificarse en la realidad, pero no en el modo; otras, por último, no se identifican en manera alguna según la realidad, sino sólo según la razón. Sobre esta base se comprende, en primer lugar, de qué manera se oponen entre sí lo idéntico y lo diverso: en efecto, se oponen primeramente con respecto a lo idéntico, y no con respecto a lo diverso, ya que se oponen a modo de relativos. Después se oponen como comparados con el mismo género de distinción o división. Porque la negación no se opondrá a la afirmación, a no ser que verse sobre lo idéntico en cuanto tal; pero estas cosas se oponen en tanto en cuanto una incluye la negación de la otra; así, pues, ser idéntico en la realidad excluye el ser realmente diverso, pero no excluye, en cambio, el ser diverso con diversidad modal o de razón. Por el contrario, ser idéntico con identidad de razón no excluye el ser realmente distinto o diverso, porque la razón, de igual manera que establece distinciones con los conceptos entre cosas que en la realidad son idénticas, así también —a la inversa— une en el concepto cosas que en la realidad son diversas, como se patentiza por lo dicho antes sobre la unidad del universal.

5. Se puede objetar que, aunque no toda identidad suponga negación de toda diversidad, parece que una mayor identidad lleva consigo una negación de mayor diversidad, de tal suerte que, siendo algunas cosas modalmente idénticas, no sólo se infiere que no son diversas modalmente, sino también que no lo son

sunt modi divisionis seu distinctionis, tot posse esse modos identitatis, iuxta illud: Quot modis dicitur unum oppositorum, tot potest dici et reliquum. Unde fit aliqua esse posse idem re, et modo, et ratione ratiocinata; nam ratione ratiocinante, nihil est quod non possit a seipso distingui, si aliquo modo ad se comparetur: nam si nullo modo ut plura concipiatur, iam nullo modo erit aliqua, sed aliquid tantum, unde Aristoteles, citato loco ait *identitatem esse unitatem quamdam aut plurium aut cum quis uno ut pluribus utitur.* Aliqua vero sunt idem re et modo, non tamen ratione; alia possunt esse idem secundum rem, non tamen secundum modum; alia denique nullo modo sunt idem secundum rem, sed tantum secundum rationem. Atque hinc intelligitur primo, quomodo idem et diversum inter se opponantur; opponuntur enim imprimis respectu eiusdem, non respectu diversorum; quia opponuntur ad modum relativorum. Deinde opponuntur comparata ad idem genus distinctionis seu divisionis. Quia negatio non erit opposita affirmationi, nisi sit de eodem secundum idem; haec autem in tantum opponuntur, in quantum unum includit negationem alterius; igitur esse idem re excludit esse diversum realiter, non tamen esse diversum modaliter vel ratione. Et e converso, esse idem ratione non excludit esse realiter distinctum seu diversum, quia ratio, sicut distinguit conceptibus quae in re sunt idem, ita e contra unit conceptu quae in re sunt diversa, ut patet ex dictis supra de unitate universali.

5. Quod si obiicias, quia, licet non omnis identitas inferat negationem omnis diversitatis, tamen maior identitas videtur inferre negationem maioris diversitatis, ut, si aliqua sunt idem modaliter, non solum infertur non esse diversa modaliter sed etiam non esse diversa realiter; sed identitas rationis videtur esse maxima; ergo

realmente; mas la identidad de razón es, al parecer, la máxima; luego de ella se infieren rectamente la identidad modal y la real.

Se responde: hay equivocidad en la identidad de razón, pues ella no es siempre la máxima; hay, en efecto, una cierta identidad de razón, no creada, sino únicamente concebida por la razón; esa identidad es la máxima porque supone, no sólo actual negación de distinción en la realidad, sino también negación de fundamento o de distinción virtual; en cambio, hay otra identidad de razón, que la razón crea, y que no es la máxima, antes bien es identidad únicamente en algún aspecto, ya que no supone en la cosa identidad absoluta, sino sólo fundamento de semejanza o conveniencia; por tanto, esta unidad no excluye la diversidad absoluta o según la realidad.

6. *En qué consisten la distinción, la diferencia y la diversidad, y cómo se comparan entre sí.*— En este punto, sin embargo, conviene estar prevenido contra el sentido equívoco de los términos *distinción, diferencia* y *diversidad;* pues dice Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 9; y en el lib. X, c. 5, que no es lo mismo diferir que ser diverso. Efectivamente, se dice que difieren las cosas que convienen en algo y en algo se distinguen; en cambio, se llama diversas a aquellas cosas que no convienen en nada; parece, por tanto, que la diversidad es algo superior a la diferencia, como afirma el mismo Aristóteles, lib. IV, c. 2. Aquí se toma la diversidad en esta significación amplia, y la distinción se considera también en el mismo sentido que la diversidad. Aunque en otra acepción —y bastante usada—, la distinción parece expresar únicamente negación de identidad real; sin embargo, la diversidad añade también —al parecer— negación de semejanza y conveniencia; de esta manera, se dice que una imagen es distinta de otra, aunque sean semejantes entre sí. En cambio, cuando una cosa se dice diversa, parece que con ello se indica, no sólo distinción, sino también desemejanza o menor perfección. Pero todo esto sólo se refiere —según hemos dicho— a la significación de los términos por adaptación del uso, pues la doctrina es suficientemente clara.

Por consiguiente, para que lo idéntico y lo diverso se opongan, deben ser considerados proporcionalmente y con respecto a lo mismo; en este sentido, implican una oposición inmediata, como la que se da entre uno y muchos, de acuerdo

recte ex illa infertur identitas modalis et realis. Respondetur esse aequivocationem in identitate rationis, non enim illa semper est maxima; est enim quaedam identitas rationis quam non facit sed solum concipit ratio; et haec est maxima, quia supponit non solum actualem negationem distinctionis in re, sed etiam negationem fundamenti seu virtualis distinctionis; alia vero est identitas rationis quam conficit ratio, et haec non est maxima; immo est tantum secundum quid, quia non supponit in re identitatem simpliciter, sed solum fundamentum similitudinis vel convenientiae, et ideo haec unitas non excludit diversitatem simpliciter seu secundum rem.

6. *Distingui, differre, et esse diversum, quid sint, et qualiter inter se comparentur.*— Hic vero cavere oportet aequivocationem horum terminorum, distingui, differre, et esse diversum; ait enim Aristotel., V Metaph., c. 9, lib. X, c. 5, non esse idem differre et esse diversa; nam differre dicuntur quae in aliquo conveniunt et in alio distinguuntur; esse autem diversa dicuntur etiam illa, quae in nullo conveniunt; unde esse diversum videtur esse quid superius ad differre, ut idem Aristoteles dicit, lib. IV, c. 2. Et in hac latitudine sumitur hic esse diversum; esse autem distinctum, pro eodem etiam sumitur quod esse diversum; quamvis in alia acceptione et satis usitata, esse distinctum solum videtur dicere negationem identitatis realis; esse autem diversum, addere etiam videtur negationem similitudinis et convenientiae, ut una imago dicitur distincta ab alia, quantumvis inter se similes sint; cum tamen diversa dicitur, non solum hoc significari videtur, sed etiam quod sit dissimilis vel minus perfecta. Sed haec, ut dixi, solum spectant ad significationem vocum ex accommodatione usus, nam de re satis constat. Igitur, ut idem et diversum opponantur, cum proportione sumenda sunt et respectu eiusdem, et hoc modo immediatam includunt oppositionem, sicut unum et

con lo que Aristóteles dijo en el lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, porque uno incluye la negación del otro.

7. Y con esto también queda claro el modo según el cual todo ente es idéntico o diverso, como Aristóteles sostiene expresamente en el lib. X de la *Metafísica,* c. 5, sobre lo cual hace muchas consideraciones Soncinas, en el mismo lugar, q. 5 y 6; Iavello lo trata en q. 7 y 8; pero esta cuestión es fácil. Pues, si tales cosas se toman relativamente, no es preciso que convengan a todo ente, ya que ni la relación de razón es necesaria —como resulta evidente de suyo—, ni siempre un ente requiere otro al que esté realmente referido con una relación real de identidad o diversidad, como es manifiesto en el caso de Dios; porque, en la criatura, como depende esencialmente de Dios, siempre habrá relación real de diversidad o distinción, si tal relación es real.

Mas si hablamos —como verdaderamente es preciso hablar— de identidad fundamental o negativa, o con respecto a cosas diversas, todo ente es idéntico a sí mismo y diverso de cualquier otro, ya existente, ya posible, ya también ficticio o imaginario; porque de cualquiera de éstos puede negarse; en este sentido, muchos afirman que *algo* es pasión del ente, ya que significa únicamente división de cualquier otro. En cambio, con respecto a uno mismo, todo ente es idéntico o diverso de aquél, si se toman proporcionalmente; pues de esta manera implican contradicción. Ocurre lo contrario cuando varían los modos de identidad o diversidad, como consta suficientemente por lo dicho.

Se dirá: hombre y animal no son idénticos ni diversos, porque, ni son del mismo género o especie, ni de especies diversas, ya que no convienen en la última diferencia —y, por tanto, no pueden ser de la misma especie— ni tienen últimas diferencias opuestas, en virtud de las cuales puedan diferir específicamente. Se responde: referidas a una misma cosa, la identidad y la diversidad se oponen de manera inmediata si se toman como cosas opuestas negativa o privativamente, pero no si se consideran cuasi contrariamente; así, en el caso propuesto, si ser específicamente diverso se toma sólo en sentido negativo, entonces puede decirse que el género y la especie —animal y hombre— son diversos en la especie última, porque no se constituyen por la misma última diferencia;

multa, ut Aristoteles dixit, IV Metaph., c. 2, quia unum includit negationem alterius.

7. Atque hinc etiam constat, quomodo omne ens sit idem aut diversum, ut expresse ait Aristot., lib. X Metaph., c. 5, de quo multa Sonc., ibi, q. 5 et 6; Iavell., q. 7 et 8; sed est res facilis. Nam, si haec sumantur relative, non oportet convenire omni enti, quia nec relatio rationis necessaria est, ut per se constat, nec semper unum ens requirit aliud ad quod realiter referatur relatione reali identitatis vel diversitatis, ut patet in Deo; nam in creatura, quia essentialiter dependet a Deo, semper erit relatio realis diversitatis seu distinctionis, si talis relatio realis est. Si autem loquamur (ut vere loqui oportet) de identitate fundamentali, seu negativa, seu respectu diversorum, omne ens est idem sibi et est diversum a quolibet alio, vel existente, vel possibili, vel etiam ab ente ficto, vel imaginario, quia de quolibet horum negari potest, iuxta quem sensum dicunt multi *aliquid* esse passionem entis, quia solum significat divisionem a quolibet alio. At vero respectu eiusdem, omne ens est idem vel diversum ab illo, si proportionate sumantur, sic enim includunt contradictionem; secus vero si varientur modi identitatis et diversitatis, ut ex dictis satis constat. Dices: homo et animal nec sunt idem, neque diversa, quia neque sunt eiusdem generis aut speciei, neque diversae, quia nec conveniunt in differentia ultima, et sic non possunt esse eiusdem speciei, nec habent differentias ultimas oppositas ut possint differre specie. Respondetur idem et diversum respectu eiusdem opponi immediate, si sumantur ut negative vel privative opposita, non vero quasi contrarie; ut in proposito, si esse diversum in specie sumatur quasi negative tantum, genus et species, seu homo et animal dici possunt diversa in specie ultima, quia non constituuntur eadem differentia ultima. Si autem diversum in

mas, si lo específicamente diverso se toma en sentido cuasi positivo y contrario, ni se identifican ni difieren específicamente; y, en una proporción semejante, no son idénticos ni diversos genéricamente, sino que, de manera negativa, no convienen inmediatamente en el mismo género, y así puede decirse que no son del mismo género.

Cuando se dice, pues, que estas cosas se oponen de manera inmediata, el segundo de los extremos debe tomarse negativamente. Por ello, se estima también que ser opuesto a otro es una pasión del ente, no ciertamente con oposición relativa —que exija a ambos extremos—, sino con oposición fundamental, en cuanto todo ente tiene en sí alguna razón, diferencia o esencia, que excluye de sí a toda otra que se le oponga o le repugne.

Ahora bien, esto debe entenderse, ya de la oposición tomada en sentido amplio —en cuanto incluye, no sólo los cuatro géneros establecidos por Aristóteles en *Predicamentos* y en el lib. X de la *Metafísica,* sino también cualquier repugnancia—, ya de un fundamento de oposición que baste, al menos, para que se dé contradicción con respecto a cualquier otro; de esta manera, el nombre de oposición no expresa nada más que lo significado por el de diversidad.

Con lo dicho, queda suficientemente explicada esta propiedad del ente.

8. *Exposición de un principio aristotélico.*— Por último, de lo dicho puede deducirse el sentido en que cabe entender aquel principio establecido por Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica: Cualesquiera cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.* Debe entenderse proporcionalmente, ya que, si las cosas son realmente idénticas a una tercera, también serán realmente idénticas entre sí, aun cuando puedan ser diversas según la razón; en cambio, si fuesen idénticas con identidad real y de razón, con respecto a una tercera, del mismo modo serían idénticas entre sí.

Este principio tiene un valor absoluto en las criaturas y en las cosas finitas, pero en la realidad infinita —la esencia divina— no se verifica tal principio, absolutamente hablando, porque, a causa de la infinitud de esa realidad, es posible que se identifique con relaciones opuestas, las cuales, en virtud de su oposición, no pueden identificarse entre sí, sino sólo en la esencia; pero de esto trataremos en otro lugar.

specie sumatur quasi positive et contrarie, sic nec sunt idem in specie, nec differunt specie; et simili proportione, nec sunt idem genere nec diversa, sed negative, non conveniunt immediate in eodem genere et ita dici possunt non eiusdem generis. Cum ergo haec dicuntur immediate opposita, negative sumendum est alterum extremum. Hinc etiam esse oppositum alteri existimatur esse passio entis, non quidem oppositione relativa quae requirat utrumque extremum, sed oppositione fundamentali quatenus omne ens habet in se aliquam rationem, differentiam, seu essentiam, quae ab ipso excludit omnem aliam oppositam, seu repugnantem. Sed hoc intelligendum est, vel de oppositione late sumpta, ut includit, non solum quatuor genera posita ab Aristotele in Praedicam. et V ac X lib. Metaph., sed etiam quaelibet repugnantia; vel certe intelligi potest de fundamento oppositionis, quod saltem ad contradictionem sufficiat respectu alterius cuiuscumque, et hoc modo nihil amplius nomine oppositionis, quam nomine diversitatis explicatur. Et ita satis est declarata haec proprietas entis.

8. *Expositio pronuntiati aristotelici.*— Ultimo potest ex dictis colligi, quomodo sit intelligendum illud axioma quod Aristoteles posuit IV Metaph.: *Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*; intelligendum est enim cum proportione, nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa; si autem re et ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis, et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt nisi tantum in essentia; de quo alias.

DISPUTACION VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

RESUMEN

La disputación se abre con una amplia introducción; puede considerarse dividida en las tres partes siguientes:

I. La verdad lógica: su existencia (Sec. 1) y naturaleza (Sec. 2). En qué acto —simple aprehensión o juicio— y en qué función —especulativa o práctica— del entendimiento se encuentra más propiamente (Sec. 3-5), y si se da en la composición de igual modo que en la división (Sec. 6).

II. La verdad trascendental: su existencia y esencia; en qué sentido es atributo del ente (Sec. 7).

III. Orden en que la verdad se predica analógicamente de las cosas y del entendimiento (Sec. 8).

SECCIÓN I

Es cierto que la verdad se encuentra en el intelecto que compone o divide (1). Pero hay una opinión que sostiene lo contrario y afirma que la verdad existe en la cosa conocida (2). Dando las nociones de verdad compleja y de verdad de significación (3), se demuestra con varias razones que la verdad consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida (3-5) y se desvirtúan los argumentos de la opinión citada (6-9).

SECCIÓN II

En torno a la naturaleza de la verdad lógica hay varias opiniones: para unos, es algo real y absoluto (1-2); para otros, es sólo una relación —real o de razón— (3-4). La cuestión se resuelve afirmando que la verdad no añade al acto verdadero nada real (5-6), ni tampoco una relación (7-8), sino sólo una connotación de objeto (9-11), implicando la representación cognoscitiva de dicho objeto (12). Ello permite calificar la primera opinión (13) y responder a sus argumentos (14-17), como también a los de la segunda (18-20).

SECCIÓN III

Es la más importante de esta primera parte de la disputación: expuesta (1) y fundamentada la opinión según la cual la verdad se halla únicamente en la composición y división intelectual (2-4), se hace lo mismo con aquella otra que admite verdad también en los conceptos simples (5-6). Tomando la parte de certeza que cada una de esas opiniones encierra (7-8), se centra la dificul-

mas, si lo específicamente diverso se toma en sentido cuasi positivo y contrario, ni se identifican ni difieren específicamente; y, en una proporción semejante, no son idénticos ni diversos genéricamente, sino que, de manera negativa, no convienen inmediatamente en el mismo género, y así puede decirse que no son del mismo género.

Cuando se dice, pues, que estas cosas se oponen de manera inmediata, el segundo de los extremos debe tomarse negativamente. Por ello, se estima también que ser opuesto a otro es una pasión del ente, no ciertamente con oposición relativa —que exija a ambos extremos—, sino con oposición fundamental, en cuanto todo ente tiene en sí alguna razón, diferencia o esencia, que excluye de sí a toda otra que se le oponga o le repugne.

Ahora bien, esto debe entenderse, ya de la oposición tomada en sentido amplio —en cuanto incluye, no sólo los cuatro géneros establecidos por Aristóteles en *Predicamentos* y en el lib. X de la *Metafísica*, sino también cualquier repugnancia—, ya de un fundamento de oposición que baste, al menos, para que se dé contradicción con respecto a cualquier otro; de esta manera, el nombre de oposición no expresa nada más que lo significado por el de diversidad.

Con lo dicho, queda suficientemente explicada esta propiedad del ente.

8. *Exposición de un principio aristotélico.*— Por último, de lo dicho puede deducirse el sentido en que cabe entender aquel principio establecido por Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica: Cualesquiera cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.* Debe entenderse proporcionalmente, ya que, si las cosas son realmente idénticas a una tercera, también serán realmente idénticas entre sí, aun cuando puedan ser diversas según la razón; en cambio, si fuesen idénticas con identidad real y de razón, con respecto a una tercera, del mismo modo serían idénticas entre sí.

Este principio tiene un valor absoluto en las criaturas y en las cosas finitas, pero en la realidad infinita —la esencia divina— no se verifica tal principio, absolutamente hablando, porque, a causa de la infinitud de esa realidad, es posible que se identifique con relaciones opuestas, las cuales, en virtud de su oposición, no pueden identificarse entre sí, sino sólo en la esencia; pero de esto trataremos en otro lugar.

specie sumatur quasi positive et contrarie, sic nec sunt idem in specie, nec differunt specie; et simili proportione, nec sunt idem genere nec diversa, sed negative, non conveniunt immediate in eodem genere et ita dici possunt non eiusdem generis. Cum ergo haec dicuntur immediate opposita, negative sumendum est alterum extremum. Hinc etiam esse oppositum alteri existimatur esse passio entis, non quidem oppositione relativa quae requirat utrumque extremum, sed oppositione fundamentali quatenus omne ens habet in se aliquam rationem, differentiam, seu essentiam, quae ab ipso excludit omnem aliam oppositam, seu repugnantem. Sed hoc intelligendum est, vel de oppositione late sumpta, ut includit, non solum quatuor genera posita ab Aristotele in Praedicam. et V ac X lib. Metaph., sed etiam quaelibet repugnantia; vel certe intelligi potest de fundamento oppositionis, quod saltem ad contradictionem sufficiat respectu alterius cuiuscumque, et hoc modo nihil amplius nomine oppositionis, quam nomine diversitatis explicatur. Et ita satis est declarata haec proprietas entis.

8. *Expositio pronuntiati aristotelici.*— Ultimo potest ex dictis colligi, quomodo sit intelligendum illud axioma quod Aristoteles posuit IV Metaph.: *Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*; intelligendum est enim cum proportione, nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa; si autem re et ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis, et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt nisi tantum in essentia; de quo alias.

DISPUTACION VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

RESUMEN

La disputación se abre con una amplia introducción; puede considerarse dividida en las tres partes siguientes:

I. La verdad lógica: su existencia (Sec. 1) y naturaleza (Sec. 2). En qué acto —simple aprehensión o juicio— y en qué función —especulativa o práctica— del entendimiento se encuentra más propiamente (Sec. 3-5), y si se da en la composición de igual modo que en la división (Sec. 6).

II. La verdad trascendental: su existencia y esencia; en qué sentido es atributo del ente (Sec. 7).

III. Orden en que la verdad se predica analógicamente de las cosas y del entendimiento (Sec. 8).

SECCIÓN I

Es cierto que la verdad se encuentra en el intelecto que compone o divide (1). Pero hay una opinión que sostiene lo contrario y afirma que la verdad existe en la cosa conocida (2). Dando las nociones de verdad compleja y de verdad de significación (3), se demuestra con varias razones que la verdad consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida (3-5) y se desvirtúan los argumentos de la opinión citada (6-9).

SECCIÓN II

En torno a la naturaleza de la verdad lógica hay varias opiniones: para unos, es algo real y absoluto (1-2); para otros, es sólo una relación —real o de razón— (3-4). La cuestión se resuelve afirmando que la verdad no añade al acto verdadero nada real (5-6), ni tampoco una relación (7-8), sino sólo una connotación de objeto (9-11), implicando la representación cognoscitiva de dicho objeto (12). Ello permite calificar la primera opinión (13) y responder a sus argumentos (14-17), como también a los de la segunda (18-20).

SECCIÓN III

Es la más importante de esta primera parte de la disputación; expuesta (1) y fundamentada la opinión según la cual la verdad se halla únicamente en la composición y división intelectual (2-4), se hace lo mismo con aquella otra que admite verdad también en los conceptos simples (5-6). Tomando la parte de certeza que cada una de esas opiniones encierra (7-8), se centra la dificul-

tad en la explicación del modo según el cual la verdad conviene especialmente a la composición (9-11), se examinan diferentes interpretaciones de la doctrina de Santo Tomás sobre este punto (12-17), y, fijando la verdadera posición de Santo Tomás, se resuelve, de acuerdo con ella, el problema, afirmando que la verdad se atribuye de manera especial a la composición y división porque sólo en esa operación conoce el entendimiento "en acto ejercido" aquello en que consiste la verdad (18). Con la refutación de los argumentos contrarios se cierra esta Sección (19).

SECCIÓN IV

El problema se plantea a propósito de un texto de Santo Tomás (1); pero, limitada la consideración a la verdad lógica, se afirma que existe esencialmente en el entendimiento que conoce en acto (2-3). Una nueva duda sobre si la verdad lógica se encuentra en la noción aprehensiva o también en la judicativa (4) se resuelve estableciendo que dicha verdad se da propiamente en el juicio, y en los demás actos intelectuales sólo por participación (5-8).

SECCIÓN V

A las razones que parecen probar que la verdad lógica sólo existe en el intelecto especulativo se responde demostrando que existe también en el práctico (1-3). Se resuelve una objeción referente a la ciencia divina (4-6).

SECCIÓN VI

Planteada la cuestión de si la verdad se encuentra en la composición más propiamente que en la división (1), se resuelve en sentido negativo (2) y se responde al argumento opuesto (3).

SECCIÓN VII

En oposición a los argumentos que parecen demostrar lo contrario (1-3), se establece de manera tajante la existencia de la verdad trascendental (4). Pasando a investigar su esencia, se ofrecen varias opiniones: según la primera, la verdad trascendental es una propiedad real y absoluta (5); rechazada tal opinión (6-8), se examina una segunda: la verdad añade al ente una relación de conformidad con el entendimiento (9), y es también refutada con abundancia de argumentos (10-16). La tercera opinión —que la verdad trascendental sólo añade al ente una negación— parece verosímil (17), pero su novedad aconseja no admitirla (18). Expuesta, razonada y criticada la cuarta opinión, según la cual la verdad trascendental es sólo una denominación extrínseca (19-23), se llega a la solución: la verdad trascendental expresa intrínsecamente la entidad real de la cosa verdadera (24), connota el conocimiento a que tal entidad se adecúa (25) y puede explicarse de varias maneras (26-27). Dicha verdad se refiere esencial y primariamente al entendimiento divino (28) y secundariamente al intelecto creado (29). La verdad en general tiene sentido diferente según se trate de Dios o de las criaturas (30-31). Con la respuesta a unas objeciones (32-34), la fijación del sentido en que son verdaderos los entes creados y el increado (35), y en que la verdad es pasión del ente (36), y con la explicación de una frase de Aristóteles (37) se cierra la Sección.

SECCIÓN VIII

Tras una somera indicación de las razones en pro y en contra de que la verdad lógica es el analogado principal de "verdad" (1), se exponen con más detalle y se refutan las opiniones a este respecto: la primera sostiene que la verdad se dice primariamente del conocimiento y en segundo lugar de las cosas (2); la segunda distingue una doble denominación de verdad en las cosas, según que midan al conocimiento o estén medidas por él (3-4); la tercera distingue entre el origen primero del término "verdad" y su significado real (5-6). Haciendo nuevas consideraciones sobre la verdad del juicio (7-8), sobre el significado primitivo (9-10) y traslaticio de la palabra "verdad" (11), se llega a la conclusión de que la analogía de "verdad" no es de atribución, sino de proporcionalidad (12-13), con lo que se responde a los motivos de duda expuestos al principio de la disputación (14).

DISPUTACION VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

Plan de la disputación.— Al estudio de la unidad sigue el tratamiento de la verdad, que goza de prioridad racional sobre la bondad y, entre las propiedades del ente, ocupa el segundo lugar, a continuación de la unidad, según hemos visto anteriormente; pues, de igual manera que el entendimiento tiene prioridad potencial con respecto a la voluntad, así también la verdad, que dice relación al entendimiento, es anterior —con prioridad de razón— a la bondad, la cual pertenece a la voluntad. Tanto más cuanto que la bondad de cada cosa se funda, en cierto modo, en la verdad; efectivamente, ninguna cosa puede ser buena en su especie, si antes no es entendída como verdadera en esa misma especie; así, no se da oro bueno, o buena salud, si no son verdadero oro o salud verdadera, porque la salud ficticia no puede considerarse buena, como tampoco es honesta la virtud ficticia, antes al contrario, para ser honesta necesariamente ha de ser verdadera.

Así, pues, y basándonos en los motivos indicados, establecemos ahora la disputación acerca de la verdad, cometido principalísimo de nuestra disciplina, según enseñó Aristóteles en el lib. II de su *Metafísica,* texto 3, donde dice que esta *ciencia es eminentemente considerativa de la verdad,* afirmación que puede entenderse, no sólo de la verdad "en acto ejercido" —por así decirlo—, sino también de la verdad "en acto signado".

Debe advertirse, en efecto, que cabe una doble consideración de la verdad: la primera, que puede llamarse cuasi-material, o "en acto ejercido", se lleva a cabo conociendo las cosas y sus propiedades, tal como están en la realidad; en este sentido, contemplan o demuestran la verdad todas las ciencias, incluso las

DISPUTATIO VIII

DE VERITATE SEU VERO, QUOD EST PASSIO ENTIS

Ordo disputationis.— Post considerationem de unitate, sequitur disputatio de veritate, quae ratione prior est bonitate et inter passiones entis secundum locum post unitatem obtinet, ut in superioribus visum est; nam, sicut intellectus prior est potentia quam voluntas, ita etiam verum, quod respectum dicit ad intellectum, prius ratione est quam bonum, quod ad voluntatem pertinet. Eo vel maxime quod bonitas uniuscuiusque rei quodammodo in veritate fundatur: nulla enim res esse potest in sua specie bona, nisi prius in eadem vera intelligatur; non enim est bonum aurum, aut bona sanitas, nisi sit verum aurum ac sanitas vera; nam ficta sanitas bona existimari non potest, sicut neque ficta virtus honesta est; sed, ut honesta sit, veram esse necesse est. His igitur de causis hoc loco disputationem de veritate instituimus, quod ad hanc scientiam maxime pertinere docuit Aristotel., II Metaph., text. 3, ubi dicit *hanc scientiam maxime esse veritatis contemplatricem,* quod non solum de veritate (ut ita dicam) in actu exercito, sed etiam in actu signato intelligi potest. Est enim considerandum duplicem esse posse veritatis contemplationem; prior dici potest quasi materialis seu in actu exercito, quae fit cognoscendo res et proprietates earum, prout a parte rei insunt; et hoc modo omnes scientiae, etiam practicae, considerant seu demonstrant ve-

prácticas, aunque las especulativas lo hacen de manera más esencial y directa, pues aquéllas consideran la verdad en orden a la operación, mientras que éstas la consideran por sí misma y en orden al conocimiento de la verdad. Por eso, esto compete en grado sumo a esta ciencia (y a eso apuntaba principalmente Aristóteles en el pasaje citado), puesto que es eminentemente especulativa y se ocupa de los entes primeros y máximamente verdaderos y de las primeras causas y principios de la verdad.

La segunda consideración de la verdad es cuasi-formal y —valga la expresión— "en acto signado"; es decir, procede investigando qué es la verdad misma en las cosas, cuántas son sus clases y cuándo se compara con el ente. En este punto debe tenerse en cuenta, asimismo, que se suele distinguir una triple verdad, a saber: de significación, de conocimiento y del ser. La primera se encuentra propiamente en las palabras orales o escritas, o también en los conceptos que se llaman no ultimados. La segunda reside en el entendimiento que conoce las cosas, o en el conocimiento y concepción de las mismas cosas. La tercera se halla en las cosas mismas, que por ella reciben la denominación de verdaderas. Por tanto, la primera consideración de la verdad incumbe al dialéctico; la segunda, al físico, en cuanto estudia el alma y sus funciones; y la tercera compete a esta ciencia, que se ocupa del ente en cuanto ente y de las pasiones de los entes.

Sin embargo, puesto que todas estas clases de verdad guardan entre sí alguna proporción o conveniencia, en virtud de la cual se entenderán mejor si se estudian simultáneamente y se explican las diferencias que las separan, nos ocuparemos de todas al presente; así se patentizará más fácilmente en qué consiste la verdad, que es propiedad del ente. Sobre todo por el hecho de que toda otra verdad, si es real, se encuentra de algún modo contenida dentro de la verdad trascendental; y si es de razón, debe exponerse por analogía y proporción con dicha verdad trascendental.

Ahora bien, como al principio de todo tratamiento científico resulta necesario indicar el sentido del nombre, suponemos —siguiendo la acepción común— que la verdad real consiste en cierta adecuación o conformidad entre la cosa y

ritatem; magis autem per se ac proprie speculativae, nam practicae considerant veritatem propter opus, speculativae vero per sese propter cognitionem veritatis; ideoque hoc maxime convenit huic scientiae (quod Aristoteles praedicto loco praecipue intendit), quia et maxime speculativa est, et de primis entibus et maxime veris, et de primis causis ac principiis veritatis disserit. Posterior veritatis consideratio est quasi formalis, et (ut sic dicam) in actu signato, scilicet, inquirendo quidnam ipsa veritas in rebus sit, et quotuplex, et quando ad ens comparetur. In quo est rursus observandum triplicem solere distingui veritatem, scilicet, in significando et cognoscendo et in essendo. Prima veritas proprie reperitur in vocibus vel scripturis, aut etiam in conceptibus quos non ultimatos vocant. Secunda est in intellectu cognoscente res, seu in cognitione et conceptione ipsarum rerum. Tertia est in rebus ipsis, quae ab illa denominantur verae. Prima igitur veritatis consideratio ad dialecticum pertinet; secunda ad physicum, quatenus de anima eiusque functionibus considerat; tertia vero est propria huius scientiae, quae tractat de ente in quantum ens et de passionibus entium. Tamen, quia omnes hae veritates inter se habent convenientiam aliquam vel proportionem, ratione cuius melius intelligentur, si simul de omnibus disputetur et quomodo inter se differant declaretur, ideo de omnibus hoc loco dicemus; sic enim facilius constabit quid sit veritas, quae proprietas entis esse dicitur. Maxime quia omnis alia veritas, si realis sit, aliquo modo sub veritate transcendentali continetur; si autem sit rationis, per analogiam et proportionem ad veritatem realem declaranda est. Quoniam vero ratio nominis in principio omnis disputationis necessaria est, supponimus ex communi omnium consensu, veritatem realem consistere in adaequatione quadam seu conformitate inter rem et intellectum, sive sit confor-

el entendimiento, conformidad que puede ser, ya del entendimiento con la cosa, ya de la cosa con el entendimiento, según veremos después, al explicar con mayor amplitud esta definición. Tomando de aquí base para una analogía o proporción, la verdad de razón o de significación consiste en una adecuación entre la proposición significativa y la cosa significada.

SECCION PRIMERA

¿Se da verdad formal en la composición y división del entendimiento?

1. Según consta con certeza por el consentimiento común, se dice que el intelecto, al componer o dividir, es verdadero o falso. Por eso San Agustín, *De vera religione*, c. 36, dice: *Quien tiene por evidente que la falsedad es aquello en virtud de lo cual se estima que es lo que no es, entiende que la verdad es aquello que manifiesta lo que es.* Ahora bien, el entendimiento concibe o manifiesta que algo es o no es cuando compone y divide; por lo tanto, es cierto que la verdad se encuentra en el entendimiento mediante la composición y la división. Mas, como no es fácil explicar en qué consiste esa verdad y de qué modo se encuentra en el concepto, sobre esto hay diversas opiniones.

Exposición de la primera opinión

2. *Razones en pro de la primera opinión.*— La primera opinión sostiene que la verdad no se encuentra en el conocimiento o acto formal del entendimiento, sino en la cosa conocida en calidad de objeto del entendimiento, en cuanto es conforme consigo misma como existente en la realidad; en este sentido, expone que la verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa, o sea, la conformidad entre el concepto objetivo del entendimiento enunciante y la cosa según su ser real. Parece que Santo Tomás, en *cont. Gent.*, lib. I, c. 59, insinuó esta opinión; pero en la sección siguiente examinaremos mejor el pasaje citado. Más claramente la propuso Durando, *In I*, dist. 19, q. 5; Herveo, en *Quodl.* III, q. 1,

mitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum, quod postea videbimus, ubi latius hanc definitionem explicabimus. Hinc vero sumpta analogia vel proportione, veritas rationis seu significationis consistit in adaequatione inter propositionem significantem et rem significatam.

SECTIO PRIMA

Utrum in compositione et divisione intellectus sit formalis veritas

1. Quod intellectus componendo et dividendo verus vel falsus dicatur, certum est ex communi omnium consensu. Unde August., lib. de Vera Relig., c. 36: *Cui manifestum est* (inquit) *falsitatem esse qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem quae ostendit id quod est*; tunc autem intellectus concipit seu ostendit aliquid esse vel non esse, quando componit et dividit; certum est ergo veritatem esse in intellectu media compositione et divisione. Quid autem sit illa veritas, et quomodo in conceptione sit, non est facile ad explicandum, et ideo variae sunt opiniones.

Tractatur prima sententia

2. *Prima sententia suadetur.*— Prima sententia est veritatem illam non esse in formali actu seu cognitione intellectus, sed esse in re cognita ut obiecta intellectui, quatenus conformis est sibi ipsi ut a parte rei existenti, et hoc modo exponit veritatem esse conformitatem intellectus ad rem, id est, esse conformitatem conceptus obiectivi intellectus enuntiantis ad rem secundum esse reale eius. Hanc sententiam insinuare visus est D. Thomas, I cont. Gent., c. 59; sed eum locum melius expendemus sectione sequenti; clarius hoc docuit Durand., In I, dist. 19, q. 5; et fere idem docet Hervaeus, Quodl. III, q. 1, a. 2 et 3 eamque de-

t. 2 y 3, enseña casi lo mismo; Soncinas, lib. VI *Metaph.*, q. 16; *Flandria*, q. 23, y Iavello, q. 13, la defienden como probable.

Durando se funda en que esta verdad no puede consistir en una conformidad del acto formal —por el que el entendimiento juzga que algo es o no es— con la cosa juzgada según el ser real de dicho acto o según la conveniencia real que tiene con el objeto; porque así considerados son muy desemejantes, y el acto del entendimiento es espiritual, mientras que el objeto puede ser algo material; luego únicamente puede ser una conformidad en la representación; pero tal conformidad sólo se considera según aquello que se comporta de manera objetiva en el entendimiento; de aquí que la verdad sólo se encuentre objetivamente en el intelecto. En este sentido, no será sino la conformidad de la cosa según su ser objetivo con ella misma según su ser real. Se prueba la menor: la conformidad representativa solamente consiste en que la cosa conocida se represente de igual manera que es en sí; pero con ello sólo se expresa la conformidad que hay entre la cosa en su ser objetivo y ella misma en su ser real; en efecto, cuando se dice que la cosa viene representada tal como es en sí, mediante las partículas *tal* y *como* no se compara el acto intelectual con la cosa —pues entonces resultarían falsas la comparación y la proposición—, sino que se compara el objeto de dicho acto, según su ser conocido o aprehendido, consigo mismo según su ser real; luego la verdad consiste en la conformidad entre estos aspectos del objeto. En segundo lugar, esto puede confirmarse por la razón de que el objeto del entendimiento o de su juicio es verdadero en cuanto verdadero; luego la verdad no es conformidad del juicio, sino conformidad del objeto. La consecuencia es evidente, pues el intelecto, al juzgar directamente acerca de la verdad, no juzga sobre la propiedad o conformidad de su acto, sino sobre la verdad del mismo objeto; consiguientemente, se trata de una conformidad por parte del objeto.

De aquí se toma base para el tercer argumento: cuando el entendimiento reflexiona para conocer formalmente la verdad no compara su acto con el objeto, sino que establece una comparación entre el objeto en su ser conocido y ese mismo objeto en su ser real; más aún: para conocer la verdad de su juicio

fendit ut probabilem Soncin., VI Metaph., q. 16; Fland., q. 23; Iavell., q. 13. Fundamentum Durandi est, quia veritas haec non potest esse conformitas inter formalem actum quo intellectus iudicat aliquid esse vel non esse cum re iudicata secundum esse reale talis actus seu secundum convenientiam realem quam habet cum obiecto, quia hoc modo sunt valde dissimilia, et actus intellectus est spiritualis, obiectum autem esse potest quid materiale; ergo solum potest esse conformitas in repraesentando; huiusmodi autem conformitas solum attenditur secundum id quod se habet obiective in intellectu; ergo veritas solum est obiective in intellectu. Atque ita nihil aliud erit quam conformitas rei in esse obiectivo ad seipsam in esse reali. Minor probatur, quia conformitas in repraesentando solum consistit in hoc quod res cognita ita repraesentatur sicut in se est; sed in hoc solum declaratur conformitas rei in esse obiectivo ad seipsam in esse reali; quando enim dicitur res sic repraesentari sicut est in se, per illas duas particulas *sic* et *sicut* non comparatur actus intelligendi ad rem; nam sic esset falsa comparatio et propositio; sed comparatur id quod obiicitur tali actui secundum esse cognitum seu apprehensum ad seipsum secundum esse reale; ergo in conformitate inter haec veritas consistit. Secundo, potest hoc confirmari, quia obiectum intellectus seu iudicii eius est verum ut verum; ergo veritas non est conformitas ipsius iudicii, sed est conformitas ipsius obiecti. Patet consequentia, quia intellectus directe iudicans de veritate, non iudicat de proprietate seu conformitate sui actus, sed de veritate ipsius obiecti; est ergo conformitas in obiecto ipso. Unde argumentor tertio; nam, quando intellectus reflectitur ad cognoscendum formaliter veritatem, non comparat suum actum cum obiecto, sed comparat obiectum in esse apprehenso ad seipsum in esse reali; immo, ut cognoscat suum iudicium fuisse verum, incipit ab ipsa re iudicata, et comparans illam ad seipsam ut est in se, si inveniat conformitatem in illa, tunc iudicat se vere iudicasse; ergo signum est veritatem consistere in conformitate rei in esse obiectivo ad seipsam in esse reali et ab illa solum per denominationem extrinsecam denominari iudicium verum.

parte precisamente de la cosa juzgada y la compara con ella misma tal como es en sí; si descubre conformidad, dictamina que juzgó con verdad; esto indica que la verdad consiste en la conformidad de la cosa, tomada en su ser objetivo, con ella misma considerada en su ser real, y en virtud de tal verdad se dice que el juicio es verdadero sólo por una denominación extrínseca.

Solución de la cuestión

3. *Qué es la verdad compleja.—Qué es la verdad de significación.—* Sin embargo, esta opinión no me resulta aceptable, y estimo que la verdad del conocimiento complejo, es decir, de la composición y división, o del juicio en virtud del cual juzgamos que una cosa es esto o aquello, o que no lo es (pues tomamos todo esto en el mismo sentido), consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida tal como es en sí, y que de esa conformidad procede el que se diga que la misma cosa juzgada es, en sí, tal como ha sido juzgada.

Considero que éste es el pensamiento de Santo Tomás, según puede colegirse de I, q. 16, a. 1, 2 y 8; así lo sostiene también Cayetano, en el mismo lugar, a. 2. Lo mismo afirma Santo Tomás, en *cont. Gent.*, lib. I, c. 59, 60. Y, en el pasaje citado, el Ferrariense; Soncinas, lib. VI *Metaph.*, q. 17; Egidio, en *Quodl.* IV, q. 7; y otros seguidores de Santo Tomás.

Se demuestra, primeramente, por lo que Aristóteles dice en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia: *Por el hecho de que la cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa;* en este texto (según puso de relieve acertadamente Santo Tomás, en la citada q. 16, a. 1, ad. 3) no afirma *por el hecho de que la cosa es verdadera,* sino *por el hecho de que la cosa es;* luego el conocimiento no se denomina verdadero atendiendo a la conformidad o verdad del objeto, sino atendiendo a la verdad o conformidad del juicio con el objeto; luego su verdad consiste en dicha conformidad.

En segundo lugar, puede aclararse por la verdad de significación que se encuentra en la proposición verbal; efectivamente, dicha verdad no consiste en la conformidad de la cosa —en cuanto significada— consigo misma —en cuanto existente en sí—, sino en la inmediata conformidad de la palabra significativa con la cosa significada. Más aún: en cualquier imagen que se denomine verdadera

Quaestionis resolutio

3. *Quid sit veritas complexa.— Quid veritas in significando.—* Nihilominus haec sententia mihi non probatur, existimoque veritatem complexae cognitionis seu compositionis et divisionis, seu iudicii quo iudicamus aliquid esse hoc aut illud, vel non esse (haec enim omnia pro eodem sumimus), esse conformitatem iudicii ad rem cognitam prout in se est, ex qua conformitate provenit ut res ipsa iudicata dicatur ita esse in se sicut iudicata est. Hanc existimo esse sententiam D. Thomae, ut sumi potest ex I, q. 16, a. 1, 2 et 8; ubi id tenet Caiet., a. 2. Idem D. Thomas, I cont. Gent., c. 59, 60; et ibi Ferr.; Soncin., VI Metaph., q. 17; Aegid., Quodl. IV, q. 7, et alii, qui D. Thomam sequuntur. Et probatur primo ex Aristot., in Praedicam., c. de Subst., dicente: *Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est,* ubi (ut recte D. Thomas, dict. q. 16, a. 1, ad 3, ponderavit) non dicit ex eo quod res vera est, *sed ex eo quod res est*; ergo cognitio non denominatur vera a conformitate seu veritate ipsius obiecti sed a veritate vel conformitate ipsiusmet iudicii ad obiectum; ergo in huiusmodi conformitate veritas eius consistit. Secundo, hoc potest declarari ex veritate in significando quae est in propositione vocali; illa enim non consistit in conformitate rei ut significatae ad seipsam, ut in se existentem, sed consistit in immediata conformitate vocis significantis ad rem significatam. Immo in quacumque imagine quae vera denominetur, simile quid reperi-

encontramos algo semejante; porque la imagen de Pedro, por ejemplo, se dice verdadera imagen cuando representa a Pedro tal como es en sí; de aquí que su verdad no consista en la conformidad entre Pedro —considerado en algún ser representado que sea como objetivo con respecto a la imagen— consigo mismo tal como existe en sí, sino en la conformidad inmediata entre la representación de la imagen y la cosa misma representada.

4. En tercer lugar —y con esto damos un argumento general—, porque la cosa, en cuanto conocida o representada, cuando es conocida o representada verdaderamente no tiene otro ser objetivo aparte del que posee en sí; y se dice que este ser es en acto objeto de dicho conocimiento sólo por una denominación extrínseca tomada del conocimiento cuyo término es ese objeto; algo semejante ocurre con la cosa vista, considerada en su ser objetivo, con respecto a la visión; pues si se toma aptitudinalmente o en acto primero, nada expresa aparte del mismo ser coloreado o lúcido que la cosa tiene en sí; en cambio, si se toma como actualmente vista sólo añade una denominación extrínseca obtenida de la visión; luego en este caso no se da conformidad alguna, sino más bien absoluta identidad, del objeto con la cosa. Ahora bien, si se considera el objeto en cuanto denominado por el conocimiento o forma que lo representa, entonces incluye formalmente la forma que lo denomina. Por eso, la única razón que hay para decir que el objeto —en cuanto conocido o representado— tiene conformidad consigo mismo —en su ser real—, es que la misma forma por la que es conocido o representado posee una conformidad inmediata con la cosa conocida o representada tal como es en sí; luego la verdad consiste primaria y esencialmente en dicha conformidad.

5. En cuarto y último lugar, porque muchas veces la cosa no posee ningún ser en sí que sea ser en ejercicio de la existencia, aparte del ser que tiene como objeto del entendimiento; de la misma manera que Dios tiene verdadero conocimiento de las cosas que nunca han de existir, ya las conozca sólo como posibles, ya también como cosas que habrían existido si se hubiese cumplido esta o aquella condición. Ahora bien, cuando se trata de semejantes objetos no resulta fácil pensar en una conformidad entre la cosa en cuanto objeto del entendimiento y ella misma

tur; nam imago Petri, verbi gratia, tunc vera imago dicitur quando repraesentat illum prout in se est; unde illius veritas non consistit in conformitate inter Petrum in aliquo esse repraesentato quod sit veluti obiectivum respectu imaginis ad seipsum in se existentem, sed in conformitate immediata inter repraesentationem imaginis et rem ipsam repraesentatam.

4. Tertio est generalis ratio, quia res ut cognita vel ut repraesentata, quando vere cognoscitur et repraesentatur non habet aliud esse obiectivum praeter illud quod in se habet; quod solum dicitur actu esse obiectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione quae terminatur ad ipsum, sicut res visa in esse obiectivo respectu visus, si sumatur in aptitudine seu in actu primo, nihil aliud dicit praeter ipsum esse coloratum aut lucidum quod in se res habet. Si autem sumatur ut actu visa, nihil addit nisi denominationem extrinsecam a visione; ergo nulla est ibi conformitas obiecti ad rem, sed illa est potius omnimoda identitas. Si autem sumatur obiectum ut denominatum a cognitione seu forma repraesentante ipsum, sic de formali includit formam denominantem ipsum. Unde obiectum sic sumptum ut cognitum vel repraesentatum, non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma qua cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita vel repraesentata secundum se; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis.

5. Quarto tandem, quia saepe res nullum habet esse in se quod sit esse existentiae exercitum, praeter esse quod habet intellectui obiectum; quomodo Deus habet veram cognitionem eorum quae nunquam futura sunt, sive cognoscantur ut possibilia tantum, sive ut ea quae futura fuissent si hoc vel illud accideret; in his autem obiectis non potest facile excogitari conformitas rei ut obiectae intellectui ad seipsam ut

tal como es en sí, porque en sí no posee ser alguno fuera de aquel que es objeto del entendimiento.

Lo mismo sucede con el conocimiento intuitivo que termina en la cosa tal como existe en sí, cual es, por ejemplo, la visión beatífica del mismo Dios, que puede denominarse verdadero conocimiento de Dios —ya que mediante él se conoce a Dios tal como es en sí—, pero no es posible imaginar cómo esa verdad pueda ser una conformidad entre Dios, en cuanto visto, y El mismo en cuanto existe en la realidad, porque es visto de manera inmediata tal como existe en sí, y el ser visto sólo añade una denominación extrínseca. Consiguientemente, la verdad de dicha visión o ciencia es una conformidad inmediata entre ella y el objeto; luego lo mismo ocurre en cualquier conocimiento o juicio en el que se juzga que una cosa es o no es.

Solución a los argumentos

6. Al argumento de Durando se responde que esa conformidad del conocimiento a la que llamamos su verdad no consiste en una semejanza entitativa, como es evidente de suyo; tampoco en una semejanza de la imagen formal, o de dicha representación tal cual es en la imagen formal, porque ésta no se da sin la semejanza en alguna entidad o forma real, que no se precisa para el conocimiento, según expondremos con mayor amplitud en otro lugar. Consiste, pues, en cierta representación intencional, a la cual se debe que el entendimiento, mediante el acto o juicio, perciba la cosa tal como es en sí. En este sentido, dicha conformidad es cierta proporción y relación debida entre la percepción intelectual y la cosa percibida; proporción que se expresa adecuadamente con estas palabras: "la cosa conocida es representada o juzgada tal como es en sí", en las que no se compara la cosa conocida consigo misma tal como es en sí, según afirma Durando, sino que se compara el conocimiento o juicio del entendimiento —en cuanto representante— con la cosa conocida —en cuanto representada—, por lo que en dicha comparación no se da falsedad alguna. De igual modo acontece cuando decimos que una imagen es propia porque representa

in se, quia nullum aliud esse habet in se, praeter illud quod obiicitur intellectui. Idem autem est de cognitione intuitiva quae terminatur ad rem prout in se existit, ut est, verbi gratia, visio beatifica ipsius Dei, quae potest dici vera cognitio Dei, quandoquidem per illam agnoscitur Deus prout est in se; non potest autem fingi quomodo illa veritas sit conformitas ipsius Dei, ut visi, ad seipsum ut in re existit, quia immediate videtur prout in se existit, et esse visum solum addit denominationem extrinsecam. Est ergo veritas talis visionis vel scientiae conformitas immediata inter ipsam et obiectum; idem ergo est in omni cognitione seu iudicio quo iudicatur aliquid esse vel non esse.

Argumentorum solutio

6. Ad argumentum autem Durandi respondetur hanc conformitatem cognitionis, quam veritatem eius esse dicimus, non consistere in similitudine entitatum, ut per se notum est; neque etiam in similitudine formalis imaginis seu talis repraesentationis qualis est in formali imagine, quia haec non est sine similitudine in aliqua entitate seu forma reali quae non est necessaria ad cognitionem, ut alibi latius dicendum est. Consistit ergo in quadam repraesentatione intentionali, qua, scilicet, fit ut intellectus per actum vel iudicium ita percipiat rem, sicut in se est. Atque ita haec conformitas est debita quaedam proportio et habitudo inter perceptionem intellectus et rem perceptam. Quae proportio recte explicatur illis verbis, quod res cognita ita repraesentatur seu iudicatur sicut in se est; quibus non comparatur res ipsa cognita ad seipsam in se, ut Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa seu iudicium intellectus ad rem cognitam in ratione repraesentantis et repraesentati, et ideo nulla est falsitas in illa comparatione. Sicut quando dicimus hanc imaginem esse propriam, quia ita re-

al modelo tal como es en sí, pues entonces no comparamos la cosa representada consigo misma, sino la imagen con la cosa.

7. *Se da cumplida respuesta a una objeción.*— Y si alguien opusiese que comparar la imagen en cuanto imagen con la cosa es tanto como comparar la cosa en su ser representativo con ella misma en su ser propio, se le responde: si por la expresión "cosa en su ser representativo" se entiende algo más que la misma imagen representativa en cuanto tal, es falsa la afirmación; en cambio, si al ser mismo de la imagen en cuanto representativa se le llama ser imperfecto o disminuído de la cosa representada, entonces con aquella expresión se afirma lo mismo que nosotros defendemos. Mas, ciertamente, en este caso no se establece comparación entre una cosa y ella misma, sino entre una imagen, por la cual se dice extrínsecamente que la cosa tiene un ser representativo, y la misma cosa considerada en su ser verdadero; lo mismo ocurre con el conocimiento en cuanto es representativo y se dice imagen intencional de su objeto.

8. A lo segundo responde Santo Tomás, en el lugar antes indicado, ad. 3, y Soncinas, en la citada cuestión 16, ad 1, que la verdad es objeto del juicio, o del conocimiento intelectual, de manera fundamental y no formal; porque, como dijo Aristóteles, el ser de la cosa causa la verdad en el entendimiento, es decir, constituye el objeto de un juicio verdadero. Por eso, al decir que el entendimiento sólo asiente a la verdad, se quiere indicar que sólo asiente al objeto en cuanto éste es mostrado tal como es; y de esta manera juzga sobre la verdad del objeto no formalmente (por así decirlo), sino causal o fundamentalmente, o, lo que es igual, juzga acerca del mismo ser de la cosa, de tal manera que, a base de la conformidad con dicho objeto, resulte o exista la verdad en el conocimiento.

9. En cuanto a lo tercero, se niega el supuesto, ya que para conocer formalmente la verdad sólo comparamos nuestro conocimiento con la cosa o, de manera inversa, la cosa con nuestro conocimiento, según el principio: *Por el hecho de que la cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa.*

praesentat sicut res est, non comparamus rem ipsam repraesentatam ad seipsam, sed imaginem ad rem.

7. *Satisfit obiectioni.*— Quod si quis dicat comparare imaginem ut imaginem ad rem nihil aliud esse quam comparare rem in esse repraesentativo ad se ipsam in esse proprio, respondetur, si nomine rei in esse repraesentativo intelligatur aliud quam imago ipsa repraesentans ut sic, falsum esse assumptum; si vero ipsum esse imaginis ut repraesentantis vocetur esse imperfectum seu diminutum rei repraesentatae, sic idem illis verbis dicitur quod nos asserimus. Sed hoc revera non est comparare eamdem rem ad seipsam, sed imaginem a qua ipsa extrinsece dicitur habere esse repraesentativum ad ipsam secundum verum esse; et idem est de cognitione quatenus repraesentat et imago intentionalis dicitur sui obiecti.

8. Ad secundum respondet D. Thomas supra ad 3, et Soncin., dict. q. 16, ad 1, verum non formaliter, sed fundamentaliter esse obiectum iudicii seu cognitionis intellectus, quia, ut Aristoteles dixit, esse rei causat veritatem in intellectu seu est obiectum iudicii veri. Unde, quando dicitur intellectus tantum assentiri vero, sensus est solum assentiri obiecto, quatenus ita esse ostenditur; et hoc modo iudicat de veritate obiecti non formaliter (ut sic dicam), sed causaliter seu fundamentaliter, id est, de ipso esse rei, ita ut ex conformitate ad illud veritas in cognitione resultet seu existat.

9. Ad tertium negatur assumptum; nam ad formaliter cognoscendam veritatem solum comparamus cognitionem nostram ad rem, seu e contrario rem ad cognitionem, iuxta illud: *Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est.*

SECCION II

Naturaleza de la verdad lógica

1. *Defensa de la primera opinión.*— Aún resta por explicar en qué consiste esa conformidad a la que llamamos verdad del conocimiento: ¿es, en el mismo acto, algo absoluto o relativo, real o de razón? Pues algunos piensan que la verdad es algo real y absoluto en el mismo acto de conocimiento, es decir, en el juicio del intelecto. Y pueden darse razones en favor de esta opinión; efectivamente, parece muy probable que la verdad lógica sea algo real en el mismo acto. En primer lugar, porque el juicio se denomina verdadero por parte de la realidad y sin ficción intelectual alguna; luego aquella denominación procede de alguna forma real, y no de una forma extrínseca; ya que —según hemos demostrado— la verdad se encuentra en el mismo acto de manera no extrínseca, sino formal. En segundo lugar, porque la verdad es una perfección absoluta del entendimiento; consiguientemente, es algo real en el mismo intelecto y no se encuentra en él sino mediante el acto —tratamos, en efecto, de la verdad actual—; luego es una propiedad real del acto. De aquí se tiene, en tercer lugar, una confirmación: en el hábito de la ciencia, el ser verdadero constituye una alta perfección; así, pues, la verdad habitual (por llamarla de este modo) es una propiedad real del mismo; por tanto, algo semejante ocurrirá en el conocimiento actual.

2. Que esta propiedad es absoluta, y no relativa, puede probarse, primero, por lo ya dicho: es una perfección absoluta. En segundo término, porque no depende esencial y necesariamente, de un término real y existente, a no ser cuando se juzga que es así —lo cual es accidental—, ya que la verdad debe tener igual naturaleza en todos los casos; ahora bien, en el juicio *la quimera es un ente ficticio*, se da verdad real sin relación real; luego lo mismo sucederá en todos los juicios, prescindiendo de si en algunos la verdad va seguida de una relación real; así, en la ciencia, la referencia al objeto escible no es, formalmente hablando, relación real, aunque, a veces, pueda seguirse de ella.

SECTIO II

Quid sit veritas cognitionis

1. *Prima sententia suadetur.*— Declarandum superest quid sit haec conformitas quam dicimus esse veritatem cognitionis, an, scilicet, in ipso actu sit aliquid absolutum vel respectivum, reale vel rationis. Quidam enim existimant veritatem esse aliquid reale et absolutum in ipsomet actu cognoscendi seu iudicio intellectus. Quae opinio suaderi potest, nam quod haec veritas aliquid reale sit in ipso actu videtur valde probabile. Primo, quia iudicium a parte rei et sine ulla fictione intellectus denominatur verum; ergo illa denominatio provenit ab aliqua forma reali et non a forma extrinseca; quia, ut ostendimus, veritas formaliter est in ipso actu et non extrinsece. Secundo, quia veritas est perfectio simpliciter intellectus; ergo est aliquid reale in ipso intellectu et non est in ipso nisi mediante actu; agimus enim de veritate actuali; ergo est proprietas realis ipsius actus. Unde confirmatur tertio, quia in habitu scientiae est magna perfectio, quod verus sit; ergo veritas habitualis (ut sic dicam) est realis proprietas eius; ergo similiter erit in actuali cognitione.

2. Quod autem haec proprietas absoluta sit et non respectiva, probari potest primo ex dictis, quia est perfectio simpliciter. Secundo, quia non pendet, per se loquendo, et ex necessitate ab aliquo termino reali et existenti, nisi quando tale esse iudicatur; quod est per accidens, nam veritas eiusdem rationis debet esse in omnibus; in hoc autem iudicio: Chymera est ens fictum, est veritas realis absque relatione reali; ergo idem est in omnibus, quidquid sit an in aliquibus consequatur ad veritatem relatio realis; sicut etiam in scientia habitudo ad obiectum scibile non est relatio realis formaliter loquendo, quamvis interdum possit

En tercer lugar, cabe aducir un argumento basado en la verdad divina. Efectivamente, en Dios existe verdad lógica, la cual es, sin duda, una gran perfección suya y, sin embargo, no puede ser relación real; porque, comparada con la esencia de Dios, no se distingue realmente de ella; y si, por el contrario, se compara con las criaturas, no puede referirse a ellas de manera real; consiguientemente, será una propiedad y una perfección absoluta.

Finalmente, porque la verdad o la falsedad acompañan de modo necesario al juicio del entendimiento, el cual, sin embargo, no va acompañado de relación real alguna; luego no es algo relativo, sino absoluto.

Parece que es defensor de esta opinión Soncinas, lib. VI *Metaph.*, q. 17, donde, si bien afirma que la verdad expresa algo absoluto con una relación, no obstante, al explicar esta relación viene a decir que es predicativa y no entitativa, y pone el siguiente ejemplo: así, cabe decir que lo intelectivo incluye una relación, ya que no puede concebirse sin referencia a lo inteligible; ahora bien, es claro que esa relación de lo intelectivo es sólo trascendental o según la predicación. De igual manera opina Capréolo, *In I*, dist. 19, q. 3, concl. 3.

3. *Segunda opinión.*— Hay, en cambio, quienes estiman que la verdad lógica consiste únicamente en una relación. Así lo sostienen Durando, Herveo, Iavello y Flandria, a quienes hemos citado en la sección anterior; Amon., I *Periherm.*, c. 1, y otros expositores, en el mismo lugar.

He aquí el fundamento general de esta opinión: el ser de la verdad depende absolutamente del término, de tal manera que, cambiado el término, cambia la verdad, y, establecido el término, se establece la verdad, sin que se produzca mutación por parte del sujeto cognoscente. En efecto, Aristóteles atestigua que si se realiza una mutación del objeto, una misma proposición se transforma de verdadera en falsa, y al revés al cambiar el objeto; ello prueba que la verdad consiste únicamente en una relación, pues es propio de la relación el surgir cuando se pone el término y cambiar cuando el término cambia, permaneciendo idéntico el fundamento.

Por lo cual se confirma, en primer lugar, porque la verdad no pertenece a la esencia del acto, ya que sufre mutación aunque el acto permanezca, por lo que es un accidente del acto, pero no accidente absoluto; efectivamente, no es una

ad illam consequi. Tertio, sumi potest argumentum ex veritate divina, nam in Deo est veritas cognitionis quae sine dubio est magna perfectio illius et tamen non potest esse relatio realis, quia, si comparetur ad ipsam essentiam Dei, non distinguitur in re ab illa; si vero ad creaturas, non potest ad illas realiter referri; erit ergo proprietas et perfectio absoluta. Tandem, quia veritas vel falsitas necessario comitatur iudicium intellectus et tamen nulla relatio realis illud necessario comitatur; ergo non est aliquid relativum, sed absolutum quid. Et hanc opinionem videtur tenere Soncin., VI Metaph., q. 17, ubi, licet dicat veritatem dicere absolutum cum respectu, explicans tamen hunc respectum in summa dicit esse secundum dici, non secundum esse et utitur hoc exemplo: Sicut intellectivum potest dici includere respectum, quia non potest concipi sine habitudine ad intelligibile; constat autem huiusmodi respectum intellectivi esse tantum trascendentalem seu secundum dici; et idem sentit Capreolus, In I, dist. 19, q. 3, concl. 3.

3. *Secunda sententia.*— Aliis tamen videtur huiusmodi veritatem solum in relatione consistere. Quod tenet Durandus, et Hervaeus, Iavell. et Flandria citati in superiori sectione; Amon., I Perih., c. 1; et ibi alii expositores. Fundamentum in communi est quia esse veritatis omnino pendet ex termino, ita ut illo mutato mutetur veritas et illo posito ponatur, nulla facta mutatione ex parte cognoscentis; nam teste Aristotele, eadem propositio mutatur de vera in falsam et e converso, mutato obiecto; ergo signum est veritatem solum consistere in relatione, nam proprium est relationis ut, stante fundamento, consurgat posito termino, et mutetur illo mutato. Unde confirmatur primo, quia veritas non est de essentia actus, quandoquidem mutatur illo manente; ergo est accidens eius; et tamen non est accidens absolutum; non est enim qualitas, quia actus secundus et ultimus non est sub-

cualidad, ya que el acto segundo y último no es sujeto de una nueva cualidad; ni se encuentra en nigún otro género de accidente absoluto, como parece evidente; luego es relación. Se confirma, en segundo lugar, porque la verdad no es otra cosa que una cierta conformidad; pero la conformidad no es sino una conveniencia, semejanza o proporción; mas todas estas expresiones indican relación, de igual manera que la conformidad de una imagen con su modelo es una relación; y lo mismo sucede en otros casos.

4. En cuanto a saber si esta relación es real o de razón es un punto discutido, incluso entre los autores citados anteriormente, porque los argumentos que utilizaban los partidarios de la primera opinión para demostrar que la verdad es una propiedad real parecen probar consecuentemente que esta relación debe ser real. En cambio, los argumentos con que esos mismos defensores de la primera opinión demostraban que la verdad es una propiedad absoluta aparentan concluir que no es una relación real, sino de razón. Ahora bien, comparados entre sí unos y otros argumentos prueban, según parece, que dicha relación es unas veces real y otras de razón, pues en algunas ocasiones se tiene la impresión de que concurren todos los requisitos necesarios para la relación real, mientras que en otras puede faltar algún elemento. Por tanto, unas veces será relación real y otras no. Se explica el antecedente: para que haya relación real se necesita, primeramente, un término real; después, un fundamento que sea no sólo real, sino también capaz de relación, es decir, ordenable al término. Pues bien, ambos elementos concurren frecuentemente en esta relación de verdad, porque muchas veces, sobre referirse a un término real y realmente existente, se da fundamento suficiente por parte del juicio, ya que éste es también algo creado y, por lo mismo, realmente referible a un término extrínseco; además, es de tal naturaleza que se compara con su objeto de igual manera que lo medido con lo mensurante; y esta relación es real con respecto a lo medido, por lo cual se considera que la relación de la ciencia a lo escible es real; ahora bien, de esta clase es la relación de verdad de que tratamos.

Sin embargo, en esta conformidad falta, en algunas ocasiones, un término real —así ocurre cuando el juicio verdadero se refiere a los no-entes—; otras

iectum alterius qualitatis; neque etiam est in aliquo alio genere accidentis absoluti, ut videtur per se notum; ergo erit relatio. Confirmatur secundo, quia veritas nihil est aliud quam conformitas quaedam; conformitas autem non est aliud quam convenientia vel similitudo aut proportio; omnia autem haec relationem indicant; sicut conformitas imaginis ad suum exemplar relatio est, et sic de aliis.

4. An vero haec sit relatio realis vel rationis controversum est, etiam inter praedictos auctores; nam argumenta quibus prima sententia probabat veritatem esse proprietatem realem, videntur consequenter probare hanc relationem debere esse realem. Argumenta vero quibus eadem prima sententia probabat veritatem esse proprietatem absolutam, videntur concludere non esse relationem realem sed rationis. Utraque vero argumenta inter se collata videntur probare hanc relationem interdum esse realem, interdum rationis; nam interdum videntur omnia concurrere quae ad relationem realem necessaria sunt, interdum vero aliquid deesse potest; ergo aliquando etiam erit relatio realis, aliquando vero minime. Antecedens declaratur, nam ad relationem realem primum requiritur terminus realis et deinde fundamentum non solum reale, sed etiam capax relationis seu ordinabile ad terminum; saepe autem haec duo concurrunt in hac relatione veritatis. Nam et saepe respicit terminum realem et realiter existentem; et ex parte ipsius iudicii saepe est fundamentum sufficiens, quia et iudicium quid creatum est et ex hac parte referibile realiter ad extrinsecum terminum, et praeterea tale est ut comparetur ad suum obiectum tamquam mensuratum ad mensuram, quae relatio realis est ex parte mensurati, qua ratione relatio scientiae ad scibile realis esse censetur; huiusmodi autem est haec relatio veritatis. At vero aliquando deest in hac conformitate terminus realis, ut quando iudicium verum est de non entibus; ali-

veces falta un fundamento apto para sustentar una relación real, ya porque no puede ordenarse a otra cosa extrínseca— tal sucede con la ciencia divina respecto de las criaturas existentes—, ya porque no es distinto del término —como es el caso de la ciencia divina con respecto al mismo Dios—, ya porque no se compara como lo medido con lo mensurante, sino más bien como lo mesurante con lo medido, cual acontece con la misma ciencia divina respecto a todas las criaturas, o con el arte humano respecto a los artefactos. Así, pues, en estos casos dicha relación será de razón y no real.

Solución de la cuestión

5. Para aclarar este punto debe advertirse lo siguiente: una cosa es investigar lo que la verdad añade al acto que se denomina verdadero y otra muy distinta preguntar por el contenido de esa totalidad que se designa con el nombre de verdad, de manera semejante a como más arriba, tratando de la unidad, distinguíamos entre lo que la unidad añade al ente y lo que el término "unidad" significa.

6. *La verdad no añade al conocimiento nada realmente distinto.*— Así, pues, en primer lugar, tengo por cierto que la verdad no añade al acto verdadero ninguna realidad o modo absoluto realmente distinto de dicho acto o de su esencia y entidad. Al parecer, todos los autores concuerdan en esta afirmación y no sé de ninguno que de manera expresa haya defendido lo contrario. Por lo demás, se prueba suficientemente a base de los argumentos aducidos en la segunda opinión. También porque no puede comprenderse ni explicarse en qué consista ni de qué clase sea esa realidad o modo absoluto, ni con qué fin se establezca. Y aclaro esta razón como sigue: dicha realidad o modo sería algo separable o totalmente inseparable del acto verdadero; si se admite lo segundo, no hay fundamento para establecerlo como realmente distinto; en cambio, si se dice lo primero, ya no será algo absoluto, sino relativo, según demuestra el argumento que se ha hecho, puesto que la separación obedece exclusivamente a una mutación del objeto, pero sin que se dé otra mutación absoluta por parte del acto, ya que éste sigue representando lo mismo, y de manera idéntica, y su verdad se modifica sólo porque la cosa no se comporta de igual modo.

quando vero deest fundamentum aptum ad fundandam relationem realem, vel quia non est ordinabile ad aliud extrinsecum, ut contingit in divina scientia respectu creaturarum existentium; vel quia non est distinctum a termino, ut in eadem scientia Dei respectu eiusdem Dei; vel quia non comparatur ut mensuratum ad mensuram, sed potius ut mensura ad mensuratum, ut eadem scientia Dei ad omnes creaturas; et idem censetur de arte humana respectu artificii; ergo in his casibus erit haec relatio rationis, et non realis.

Quaestionis resolutio

5. Ut rem hanc explicemus, advertendum est aliud esse inquirere quid addat veritas supra actum qui denominatur verus, aliud vero, quid includat totum id quod nomine veritatis significatur; ad eum modum quo supra de unitate dicebamus aliud esse quod addit supra ens, aliud vero quod nomine unitatis significatur.

6. *Veritas nihil in re distinctum addit cognitioni.*— Primo ergo certum existimo veritatem non addere actui vero aliquam rem, vel modum absolutum ex natura rei distinctum ab ipso seu ab essentia et entitate eius. In hoc videntur omnes auctores convenire; neque aliquem invenio qui oppositum expresse docuerit. Et probatur satis argumentis factis in secunda sententia. Item, quia neque intelligi, neque explicari potest quid aut quale sit hoc absolutum, neque ad quid ponatur. Quod ita declaro, quia vel illud est aliquid separabile ab actu vero, vel est omnino inseparabile; si dicatur hoc secundum, sine causa ponitur distinctum ab actu ex natura rei; si vero dicatur primum, illud non erit absolutum sed respectivum, ut argumentum factum probat; quia separatur per mutationem solam obiecti, sine alia absoluta mutatione ex parte actus; nam actus ex se idem et eodem modo repraesentat, solumque mutatur eius veritas, quia res non eodem modo se habet.

Pudiera alguien objetar que la verdad añade algo absoluto que es inseparable del acto y que es distinto de él, no con distinción real, sino únicamente de razón. En contra de eso está el que o ese absoluto completa al acto en calidad de última diferencia específica o individual del mismo, o no lo completa sino que lo supone perfectamente completo. Si se defiende lo primero, entonces dicho absoluto, más bien que añadirse a un acto ya constituído, lo constituye; por lo cual no es legítimo afirmar que la verdad añada al acto aquella realidad o modo absoluto; y lo segundo no puede decirse porque es imposible entender que a un acto plenamente constituído se le añada algo real absoluto que sólo se distinga de él con distinción de razón. Por otra parte, contra esta razón resulta concluyente el argumento sobre la mutación de un mismo acto que se transforma de verdadero en falso.

7. *La verdad no añade una relación predicamental.*— Debe afirmarse, en segundo lugar, que la verdad no añade al acto una relación real propia y predicamental de acto a objeto. También queda esto suficientemente demostrado con los argumentos aducidos, pues en muchos casos es imposible tal relación, y de esos casos se toma la razón de que dicha relación nunca es necesaria para el concepto de verdad en cuanto tal. No sólo porque el concepto y el modo de la verdad tienen igual esencia y proporción en todos los casos, sino también porque, aun cuando concedamos gratuitamente que a veces concurren todos los requisitos necesarios para que surja una relación real entre el acto y el objeto, no obstante, el acto se concibe como verdadero antes —con prioridad natural— de concebir la aparición de dicha relación real; porque se dice que ésta surge una vez establecido el fundamento y el término; en cambio, el acto es verdadero de manera formalísima, por el mero hecho de establecer tales fundamento y término; ello hasta el punto de que si, por un imposible, se impidiese la resultancia de la relación, el acto seguiría siendo verdadero por haberse puesto en la realidad tal acto y tal objeto; consiguientemente, la relación no entra en el concepto formal de verdad, prescindiendo de si a veces es consecuencia de ella.

8. *Tampoco añade una relación de razón estrictamente dicha.*— En tercer lugar, hay que decir que la verdad en cuanto tal no añade al acto verdadero

Dices veritatem addere quid absolutum inseparabile ab actu, non tamen re sed ratione distinctum ab illo. Sed contra, quia vel hoc absolutum complet actum tamquam ultima differentia specifica vel individualis eius, vel non complet sed supponit perfecte completum. Si primum dicatur, ergo tale absolutum non additur actui constituto sed constituit illum; ergo non recte dicitur veritatem addere hoc absolutum supra actum; secundum autem dici non potest, quia impossibile est intelligere actui plene constituto addi aliquid reale absolutum sola ratione distinctum. Ac deinde contra hoc procedit argumentum de mutatione eiusdem actus de vero in falsum.

7. *Non addit veritas relationem praedicamentalem.*— Secundo dicendum est veritatem non addere supra actum relationem realem propriam et praedicamentalem actus ad obiectum. Hoc etiam sufficienter probatur argumentis factis, nam in multis impossibilis est talis relatio et ab eis sumitur argumentum nunquam esse necessariam talem relationem ad rationem veritatis ut sic. Tum quia conceptus et modus veritatis eiusdem rationis seu proportionis est in omnibus. Tum etiam quia, licet gratis concedamus interdum concurrere omnia necessaria ut inter actum et obiectum consurgat relatio realis, tamen prius natura intelligitur actus verus, quam intelligatur consurgere relatio realis. Nam haec dicitur consurgere posito fundamento et termino; actus autem formalissime verus est hoc ipso quod ponitur tale fundamentum et terminus; ita ut si per impossibile impediretur resultantia relationis, adhuc actus esset verus ex vi talis actus et obiecti in rerum natura positorum; ergo in formali conceptu veritatis non intrat relatio, quidquid sit an inde interdum consequatur.

8. *Neque relationem rationis stricte sumptam.*— Tertio dicendum est veritatem ut sic non addere actui vero relationem rationis actualem proprie et in rigore sump-

una relación de razón actual en sentido propio y riguroso. Me resulta plenamente convincente, a este propósito, el siguiente argumento: la denominación de verdad no depende de semejante relación, ya que ésta no existe en acto —de la manera que puede existir— sino en el intelecto que piensa o compara actualmente una cosa con otra; ahora bien, el acto es absolutamente verdadero sin esta relación; luego. Además, el argumento aducido para la relación real adquiere mayor fuerza probativa si se aplica a la relación de razón. Efectivamente, así como la primera surge una vez puestos el fundamento y el término, de igual modo la segunda es creada por el entendimiento, supuesto aquello que puede intervenir a manera de fundamento y de término; ahora bien, el acto es verdadero por la fuerza de eso que se supone para tal relación o ideación; luego dicha relación no entra formalmente en el concepto de verdad; por consiguiente, la verdad tampoco añade al acto mismo semejante relación.

9. *La verdad añade al conocimiento una connotación del objeto, tal como se juzga que es.*— Debe afirmarse, en cuarto lugar, que la verdad lógica no añade al acto nada que sea real e intrínseco al mismo acto, sino que únicamente connota que el objeto se comporta así como es representado por el acto. Esta afirmación es secuela de las anteriores, pues que el acto sea verdadero expresa algo más que la existencia del acto, y no significa algo real absoluto o relativo además del acto mismo, como tampoco designa una propia y rigurosa relación de razón; por tanto, no puede añadir más que la indicada connotación o denominación, que se origina de la unión o conexión entre tal acto y su objeto. Esta conclusión viene confirmada por el argumento con que los partidarios de la segunda opinión demuestran que la verdad no es algo totalmente absoluto, a saber: si cambia el objeto cambia la verdad lógica y, sin embargo, no se produce mutación de algo intrínseco al acto, sino únicamente eliminación de la concomitancia del objeto; esto prueba, por consiguiente, que la verdad incluye, o al menos connota, la ya expresada concomitancia del objeto.

10. *Una misma enunciación se convierte de falsa en verdadera, en virtud de una mutación extrínseca.*— Algunos responden negando la posibilidad de que una misma proposición mental se transforme de verdadera en falsa sin cambiar

tam. Hoc etiam mihi sufficienter persuadet argumentum illud quod denominatio veritatis non pendet ex huiusmodi relatione; nam haec, eo modo quo esse potest, non est actu nisi intellectu actu cogitante vel comparante unum ad aliud; sed absque huiusmodi comparatione actus est simpliciter verus; ergo. Praeterea argumentum factum de relatione reali a fortiori probat de relatione rationis; nam, sicut illa consurgit posito fundamento et termino, ita haec fingitur per intellectum supposito eo quod per modum fundamenti et termini intervenire potest; sed ex vi eius quod supponitur ad talem relationem vel fictionem, actus est verus; ergo talis relatio non intrat formaliter conceptum veritatis; ergo nec veritas habet talem relationem supra ipsum actum.

9. *Veritas addit cognitioni connotationem obiecti, sicut iudicatur se habere.*— Quarto dicendum est veritatem cognitionis ultra ipsum actum nihil addere reale et intrinsecum ipsi actui, sed connotare solum obiectum ita se habens sicut per actum repraesentatur. Haec assertio sequitur ex praecedentibus; nam actum esse verum plus aliquid dicit quam actum esse; et non dicit aliquid reale absolutum vel relativum ultra ipsum actum, nec etiam dicit propriam et rigorosam relationem rationis; ergo nihil aliud addere potest praeter dictam connotationem seu denominationem consurgentem ex connexione seu coniunctione talis actus et obiecti. Praeterea hoc confirmat argumentum quo posterior opinio probat veritatem non esse aliquid omnino absolutum, scilicet, quia mutato obiecto, mutatur veritas cognitionis, et tamen non mutatur ibi aliquid intrinsecum actui sed tollitur concomitantia obiecti; ergo signum est veritatem includere vel saltem connotare praedictam concomitantiam obiecti.

10. *Eadem enuntiatio per extrinsecam mutationem ex falsa vera fit.*— Respondent aliqui negando posse eamdem mentalem propositionem transferri de vera in falsam

intrínsecamente cuando se trata del conocimiento propio o juicio acerca de la cosa; pues la proposición que fué verdadera en algún tiempo no puede ser falsa en ese mismo tiempo, y para que resulte falsa es preciso que la mente una los extremos en otro tiempo, cosa que no puede hacer sin que en ella se produzca cierta mutación. Pero esto se halla en absoluta contradicción con lo que afirman Aristóteles en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, y Santo Tomás, en I, q. 14, a. 15, ad 3.

En primer lugar, puede aducirse un argumento tomado de las proposiciones orales o mentales que se dice que se encuentran en la mente que no ha alcanzado un conocimiento pleno; porque, en el caso de dichas proposiciones, no cabe duda de que es una proposición absolutamente idéntica la que antes era verdadera y ahora es falsa en virtud de una mutación de la cosa significada, pero sin mutación alguna de su signo o significación; luego la verdad de significación que compete a estas proposiciones connota, además de todo aquello que corresponde a la proposición significativa, tal concomitancia del objeto. Por tanto, así debe entenderse en lo que concierne a la verdad del juicio mismo o a la verdad que existe en una mente que ha llegado a conocimiento pleno, por lo menos cuando la mente es imperfecta y abstractiva. Y añado esto porque en el conocimiento intuitivo perfecto —mediante el cual la cosa se ve exactamente en particular y según todas sus condiciones existenciales totalmente determinadas— no es posible una mutación de la conformidad entre el conocimiento y el objeto sin que se dé también mutación en el conocimiento, pues entonces tiene plena validez el argumento aportado de que el acto siempre termina en la cosa tal como existe en un determinado tiempo o momento, y en ese tiempo o momento no puede cambiar su verdad, aun cuando varíe en otros tiempos. Por esta razón, la ciencia divina siempre se encuentra en conformidad con los objetos que conoce, aunque dichos objetos cambien en sus diversos tiempos. Y quizá ocurra lo mismo con el conocimiento angélico, cuando es perfectamente intuitivo, si bien difiere del divino en que éste es absolutamente inmutable, mientras que aquél puede sufrir mutación. Sin embargo, en un conocimiento imperfecto y abstractivo, cual es el nuestro, no resulta contradictorio que un juicio totalmente idéntico se transforme de verdadero en falso sin mutación intrínseca, porque la

sine intrinseca mutatione eius, loquendo de propria cognitione seu iudicio ipsius rei; quia propositio quae pro aliquo tempore vera fuit, non potest esse falsa pro eodem tempore, et ut fiat falsa necesse est ut mens coniungat extrema pro alio tempore, quod facere non potest nisi in ipsa sit aliqua mutatio. Sed hoc simpliciter repugnat Aristoteli, in Praedicam., c. de Substantia, et D. Thom., I, q. 14, a. 15, ad 3. Et primo sumi potest argumentum a propositionibus vocalibus seu mentalibus, quae dicuntur esse in mente non ultimata; nam in eis dubitari non potest quin sit eadem omnino propositio quae antea erat vera et nunc est falsa per mutationem rei significatae absque ulla mutatione signi vel significationis eius; ergo veritas illa in significando quae convenit his propositionibus, praeter totum id quod se tenet ex parte propositionis significantis, connotat talem concomitantiam obiecti. Sic ergo intelligi potest in veritate ipsius iudicii seu veritatis existentis in mente ultimata saltem imperfecta et abstractiva. Quod idcirco addo, quia in cognitione intuitiva perfecta, qua exacte videtur res in particulari secundum omnes conditiones existentiae omnino determinatas, non potest esse mutatio conformitatis inter cognitionem et obiectum manente immutata cognitione; tunc enim recte procedit argumentum factum, quod semper terminatur actus ad rem prout in tali tempore et momento existentem; pro quo tempore et momento mutari non potest veritas, quamvis pro aliis temporibus mutetur. Propter quam rationem divina scientia semper est conformis obiectis cognitis, quantumvis haec pro suis diversis temporibus mutentur. Et idem fortasse est in cognitione angelica, quando est perfecte intuitiva, quamvis differat a divina, quod haec simpliciter immutabilis est, illa vero mutari potest. Nihilominus tamen in cognitione imperfecta et abstractiva, qualis est nostra cognitio, non repugnat idem omnino iudicium mutari de vero in falsum absque

duración que concebimos —y que expresamos por medio de la cópula— no es indivisible ni dotada de absoluta determinación, sino en cierto modo indiferente y confusa y, por lo tanto, posee una amplitud gracias a la cual el objeto puede comportarse de manera diversa en las diferentes partes de dicha sucesión. Por este motivo es imposible que un mismo conocimiento se convierta de verdadero en falso por mutación del objeto y permanezca invariado en sí mismo; así, el conocimiento o proposición indefinida por parte del objeto, permaneciendo idéntico, puede ser verdadero en este momento por razón de un singular, y después por razón de otro, aunque el conocimiento en sí no varíe, porque en aquel concepto confuso de una cosa común y que se ha concebido de manera indefinida incluye, en cierto modo, una pluralidad de singulares, cada uno de los cuales basta para conferir verdad al conocimiento; por eso, aun cuando los singulares cambien, la verdad puede persistir en un mismo concepto confuso; pero si llegasen a faltar todos los singulares, la verdad desaparecería por completo. Igual sucede con respecto al tiempo o la duración concebida de manera confusa, pues incluso con referencia a ella, la proposición o el conocimiento es cuasi indefinido y, por tanto, permaneciendo idéntica, puede compararse con los diversos instantes o tiempos y resultar ya verdadera, ya falsa, en dichos tiempos, sin que ella cambie, y sólo en virtud de la mutación de su objeto. Luego esto prueba que la verdad lógica connota, por lo menos, la concomitancia del objeto en un estado determinado, tal como se representa mediante el conocimiento.

11. Finalmente, se confirma por comparación con la bondad, pues, de igual manera que la verdad expresa conformidad, así la bondad dice conveniencia; pero el bien, en cuanto conveniente, sólo añade una denominación o concomitancia de otro extremo que posee tal naturaleza o aptitud para determinada perfección, según expondremos después; luego del mismo modo debe razonarse acerca de la verdad.

12. *La verdad requiere una representación intencional del objeto tal como es.*— En quinto lugar, a base de lo dicho establezco la siguiente conclusión: la verdad lógica implica una representación cognoscitiva que lleve aneja la concomitancia de un objeto que se comporta así como es representado por el

intrinseca mutatione, quia illa duratio quam concipimus et per copulam significamus, non est indivisibilis nec omnino determinata, sed aliquo modo indifferens et confusa et consequenter latitudinem habens, ratione cuius potest in una parte illius successionis obiectum se habere uno modo et diverso modo in alia. Et hac ratione fieri potest ut eadem cognitio mutetur de vera in falsam ex mutatione obiecti, ipsa cognitione in se manente invariata; sicut cognitio seu propositio indefinita ex parte obiecti eadem manens potest nunc esse vera ratione unius singularis, postea ratione alterius, quamvis ipsa in se non mutetur, quia in conceptu illo confuso rei communis et indefinite conceptae includit aliquo modo plura singularia quorum singula sufficiunt ad eius veritatem; et ideo, licet ipsa mutentur, veritas manere potest in eodem conceptu confuso; si autem omnia singularia deessent, omnino periret veritas. Idem ergo est respectu temporis seu durationis confuse conceptae; nam etiam respectu illius propositio seu cognitio est quasi indefinita et ideo eadem manens, et ad diversa instantia seu tempora comparari potest, et in eis nunc vera, nunc autem falsa reperiri, sine mutatione sui per solam obiecti mutationem. Ergo signum est, hanc veritatem cognitionis connotare saltem concomitantiam obiecti in tali statu, qualis per cognitionem repraesentatur.

11. Ultimo confirmatur a simili de bonitate; nam, sicut verum dicit conformitatem, ita bonum convenientiam; sed bonum ut conveniens solum addit denominationem seu concomitantiam alterius extremi habentis talem naturam, vel aptitudinem ad talem perfectionem, ut infra ostendemus; ergo eodem modo de veritate philosophandum est.

12. *Veritas requirit intentionalem repraesentationem obiecti sicut est.*— Quinto, ex dictis concludo veritatem cognitionis includere talem repraesentationem cognitionis quae habeat coniunctam concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem repraesentatur.

conocimiento. Se prueba por lo ya establecido: para la verdad no es suficiente la sola representación, si el objeto no se comporta de igual manera que es representado; ni puede bastar tampoco la concomitancia del objeto para la denominación de verdad, a no ser que se presuponga o, mejor, se incluya la citada representación; porque la verdad no consiste únicamente en aquella denominación extrínseca, sino que incluye una relación intrínseca del acto cuyo término sea el objeto que se comporta de un modo determinado.

Calificación de la primera opinión y soluciones a sus argumentos

13. Después de lo dicho se comprende, en primer lugar, el grado de certeza que tiene la primera opinión y la respuesta que debe darse a sus razones. Efectivamente, si por "absoluto" entiende la sola entidad del acto con una relación real y trascendental al objeto, poseída de manera inseparable e inmutable, entonces es falso que la verdad consista únicamente en esto absoluto, pues de lo contrario sería totalmente inmutable, mientras el acto se mantuviera idéntico. En cambio, si afirma que la verdad consiste en eso absoluto —porque no es necesario que se añada ninguna relación intrínseca, sino solamente la concomitancia del objeto—, entonces reconocemos que la verdad es algo absoluto o, más bien, consiste en un absoluto acompañado de relación predicativa, pues no resulta incongruente decir que aquella denominación tomada de la concomitancia del objeto es una relación predicativa. No obstante, como, según parece, los razonamientos de aquella opinión se desarrollan en el primer sentido y pueden oponerse a nuestras afirmaciones, debemos darles cumplida respuesta.

14. *En qué consiste la verdad formal y en qué la radical.*— Así, pues, a los primeros argumentos, con los que se prueba que la verdad lógica es una real e intrínseca propiedad del acto, se responde advirtiendo que la denominación de verdadero puede atribuirse en doble sentido al acto cognoscitivo, a saber: formalmente y radicalmente. Considero formal la denominación de verdadero que he venido explicando hasta ahora y que consiste en la actual conformidad con el objeto; y llamo radical a aquella perfección del acto de la cual recibe éste dicha conformidad con el objeto, como ocurre con la evidencia en

Probatur ex dictis, quia ad veritatem nec sola repraesentatio sufficit, si obiectum non ita se habeat sicut repraesentatur: neque concomitantia obiecti potest sufficere ad denominationem veritatis, nisi praesupposita praedicta repraesentatione vel potius includendo illam; quia veritas non est sola illa denominatio extrinseca, sed includit intrinsecam habitudinem actus terminatam ad obiectum taliter se habens.

Censura primae opinionis et solutiones argumentorum eius

13. Atque hinc intelligitur primo quid veritatis habeat prima opinio et quid dicendum sit ad rationes eius. Nam, si per absolutum intelligat solam entitatem actus cum reali et transcendentali habitudine ad obiectum, quam habet omnino inseparabiliter et immutabiliter, sic falsum est veritatem consistere in hoc solo absoluto, quia alias esset omnino immutabilis manente eodem actu. Si autem dicat consistere in absoluto, quia nullam intrinsecam relationem addi necesse est sed solam concomitantiam obiecti, sic fatemur veritatem esse aliquid absolutum vel potius consistere in absoluto cum respectu secundum dici; nam illa denominatio sumpta ex concomitantia obiecti non incongrue potest respectus secundum dici appellari. Tamen, quia rationes illius opinionis videntur in priori sensu procedere et possunt his quae diximus obstare, eis satisfaciendum est.

14. *Verum formale quid, quid verum radicale.*— Ad priora ergo argumenta, quibus probatur veritatem cognitionis esse realem et intrinsecam proprietatem actus, respondetur advertendo denominationem veri dupliciter posse tribui actui cognitionis. Uno modo formaliter, alio modo radicaliter; formalem veri denominationem appello eam quam hactenus explicui, quae consistit in actuali conformitate ad obiectum; radicalem autem voco illam perfectionem actus a qua habet huiusmodi conformitatem cum

el caso de la ciencia, o con la certeza en el caso de la fe, en cuya virtud es infalible y, por tanto, no puede existir sin tener conformidad con su objeto material.

Consiguientemente, esto supuesto, respondo a lo primero: la denominación de verdadero, tomada en sentido radical por la perfección intrínseca del acto o del hábito, es real y absoluta, si bien no tratamos ahora de ella, pues más que denominación de verdad lo es de certeza o de asentimiento evidente. Por ello, la perfección de que se toma esta denominación no es algo realmente distinto del juicio mismo, sino la mismísima diferencia específica que se toma de tal objeto formal o del motivo de asentimiento. En cambio, la denominación de verdadero en sentido formal y actual se encuentra, sin duda, en la cosa misma sin ficción del entendimiento, como legítimamente prueba el argumento; pero no es por completo una denominación intrínseca, sino que en parte procede de una forma intrínseca y en parte connota una coexistencia objetiva o concomitancia del objeto que se comporta tal como es juzgado por el entendimiento. Por eso, lo que hemos afirmado —que la verdad de que ahora tratamos conviene al mismo juicio formal o conocimiento, y no sólo al objeto— debe entenderse en el sentido de que el mismo juicio recibe primaria y esencialmente la denominación de verdadero de esta conformidad, aunque la forma por la que es denominado no sea totalmente intrínseca, sino que incluye la concomitancia de algo extrínseco.

15. A los segundos argumentos debe responderse estableciendo la misma distinción. Efectivamente, la verdad radical que se toma de la razón formal de tal conocimiento es una perfección absoluta del entendimiento por pertenecer absolutamente al concepto de virtud intelectual; en cambio, la verdad actual, a la que nos referimos, no es una perfección absoluta; más aún, ni siquiera añade perfección a la naturaleza o especie del acto cognoscitivo. Porque esta verdad actual, en cuanto incluye o connota una concomitancia o conveniencia del objeto exterior, no añade al acto nada real, por lo que tampoco puede conferirle perfección alguna; y en cuanto supone o exige por parte del acto una repre-

obiecto, ut est in scientia evidentia, vel in fide certitudo, ratione cuius habet ut infallibilis sit et consequenter ut existere non possit quin conformitatem habeat cum materiali obiecto suo. Hoc ergo supposito, ad primum respondeo denominationem veri radicaliter sumptam ex intrinseca perfectione actus vel habitus esse realem et absolutam; nos tamen nunc non loquimur de illa, quia illa non tam est denominatio veri quam certi vel evidentis assensus. Unde perfectio illa a qua sumitur haec denominatio non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso iudicio, sed est ipsamet specifica differentia quae sumitur ex tali obiecto formali seu ratione assentiendi. Denominatio autem veri formalis et actualis est quidem in re ipsa absque fictione[1] intellectus, ut recte probat argumentum, non tamen est omnino intrinseca denominatio sed partim est a forma intrinseca, partim connotat coexistentiam obiectivam seu concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem iudicatur. Unde, quod diximus, huiusmodi veritatem de qua agimus convenire ipsi formali iudicio seu cognitioni et non tantum obiecto eius, intelligendum est ab hac conformitate ipsum iudicium primo ac per se denominari verum, quamvis forma a qua denominatur, non sit omnino intrinseca, sed concomitantiam alicuius extrinseci includat.

15. Ad secundum eadem distinctione satisfaciendum est; nam veritas radicalis quae sumitur ex formali ratione talis cognitionis, est perfectio simpliciter intellectus, quia pertinet ad rationem virtutis intellectualis simpliciter; veritas autem actualis de qua loquimur, per se non est perfectio simpliciter; immo neque addit perfectionem supra naturam vel speciem ipsius actus cognoscendi. Nam haec veritas actualis qua ex parte connotat vel includit concomitantiam seu convenientiam extrinseci obiecti, nihil reale addit actui et consequenter nec perfectionem ullam ei afferre potest; qua vero ex parte supponit vel requirit in ipso actu repraesentationem seu habitudinem realem

[1] En vez de "fictione" en otras ediciones se lee "actione", con lo que el sentido varía ligeramente (N. de los EE.).

sentación o relación real al objeto expresa alguna perfección de él, que algunas veces puede ser absoluta, pero que otras es sólo relativa. Hay, en efecto, ocasiones en que esta verdad actual se encuentra unida, de manera infalible y necesaria, con la real y esencial perfección de tal acto y en virtud del mismo; entonces, la perfección que supone esencialmente en el acto es absoluta por pertenecer al concepto de virtud intelectual absoluta; pero en otros casos esta verdad actual no se halla esencialmente unida con el acto, o no lo está en virtud de la razón formal y esencial del mismo, en cuyo caso la perfección que se supone en el acto no es absoluta, sino relativa, puesto que no pertenece al concepto de virtud intelectual absoluta y siempre lleva aneja, de manera intrínseca, la imperfección de un conocimiento oscuro y confuso, cual ocurre en la fe humana, en la opinión, etc.

La misma respuesta vale para los terceros argumentos, ya que la verdad radical constituye una perfección propia del hábito de la ciencia, y la verdad actual no le confiere aumento alguno de perfección.

16. Por lo que hace a los otros argumentos, con los que se prueba que la verdad es una propiedad totalmente absoluta, pueden admitirse en cuanto prueban que no se precisa, para esta verdad, una relación real; mas en cuanto pueden excluir toda connotación extrínseca, su conclusión no es legítima. En consecuencia, respondo al primero: ya queda explicado cuándo y cómo la verdad es una perfección absoluta, pero no formalmente y en sí, sino radicalmente, cuando es de tal naturaleza que lleva aneja, de manera necesaria, la verdad.

Al segundo: concedo que la verdad en cuanto tal nunca consiste formalmente en una relación real; pero niego que de ahí se infiera que no implica la concomitancia de un objeto al que se adecúe el conocimiento. Nada importa que esta verdad lógica no requiera siempre un objeto dotado de existencia actual, pues no afirmamos que el concepto de verdad entrañe la existencia real del objeto, sino únicamente que el objeto se comporta así como es representado o juzgado por el entendimiento; es decir, que su ser es tal cual es conocido; pero este ser no es siempre el de la existencia, sino el que resulta suficiente para

ad obiectum, dicit realem aliquam perfectionem eius; illa autem perfectio aliquando esse potest perfectio simpliciter, interdum vero est tantum secundum quid. Nam interdum haec veritas actualis est infallibiliter ac necessario coniuncta cum essentiali ac reali perfectione talis actus et ex vi illius; et tunc perfectio quam per se supponit in actu, est perfectio simpliciter; pertinet enim ad rationem intellectualis virtutis simpliciter. Interdum vero non est haec veritas actualis necessario coniuncta cum actu, aut non ex vi rationis formalis et essentialis eius; et tunc perfectio quae supponitur in actu, non est simpliciter sed secundum quid, quia non pertinet ad rationem virtutis intellectualis simpliciter, et semper ac intrinsece habet admixtam imperfectionem obscurae vel confusae cognitionis, ut est in humana fide et opinione, etc. Ad tertium eadem est responsio, nam in habitu scientiae quod verus sit radicaliter est perfectio eius, ultra quam actualis veritas nihil perfectionis ei addit.

16. Alia vero argumenta quibus probatur veritatem esse proprietatem omnino absolutam admitti quidem possunt, quatenus probant non esse necessariam relationem realem ad huiusmodi veritatem; quatenus vero excludere possunt omnem extrinsecam connotationem non recte concludunt; unde ad primum iam declaratum est quando et quomodo veritas sit perfectio simpliciter, non quidem formaliter et in se sed in radice, quando illa talis est ut necessario secum habeat veritatem coniunctam. Ad secundum, concedo veritatem ut sic nunquam consistere formaliter in relatione reali, nego tamen inde sequi non includere concomitantiam obiecti cui cognitio conformetur. Nec refert quod huiusmodi veritas cognitionis non semper requirat obiectum actu existens, quia non dicimus realem existentiam obiecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat sicut per cognitionem repraesentatur seu iudicatur; seu quod habeat tale esse quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiae, sed

la verdad de la enunciación, como apuntó Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 7, en el lib. VI, c. último, y en el lib. IX, c. último.

17. *De cuántos modos se da la verdad en Dios, y si constituye una perfección absoluta.*— Al tercero: a propósito de la verdad divina debe decirse lo mismo que se ha dicho sobre la verdad de la ciencia y de cualquier virtud intelectual, a saber: en Dios expresa una perfección en cuanto se refiere a la verdad radical; pero, por lo que hace a la actual conformidad con el objeto, no añade ninguna perfección nueva, ni tampoco una relación real, como legítimamente demuestra el argumento. Mas, para que se entienda mejor y se elimine todo equívoco, debe advertirse que la suma perfección de la verdad puede atribuirse a Dios de tres maneras: por razón de su esencia o ser, por razón de su entendimiento y por razón de su voluntad; y, de acuerdo con esos modos, se dice que Dios es la primera verdad ontológica, lógica y moral.

De la verdad tomada en el primer sentido —ontológicamente— nos ocuparemos después, ya que no es otra cosa que la verdad trascendental, la cual se encuentra en Dios en el primero y más alto grado de perfección. La verdad en el tercer sentido no nos interesa ahora, pues el nombre "verdad", con esa significación, resulta equívoco y designa cierta virtud moral radicada en la voluntad, que inclina a decir siempre la verdad y expresarse en conformidad con la mente; y esta virtud se da en Dios en grado eminentísimo, y le es tan natural que en manera alguna puede hablar sino la verdad; así considerada, la verdad es una perfección absoluta, aunque de orden moral.

Por tanto, la verdad en el segundo sentido —lógicamente— puede significar en Dios dos cosas: primero, una virtud intelectual tan perfecta que nunca se aparta ni puede apartarse de su fin, lo cual constituye una elevada perfección absoluta que Dios tiene por sí mismo y en grado eminentísimo; en este aspecto se dice que es la primera verdad lógica. En segundo lugar, puede expresar la actual conformidad entre el conocimiento divino y la cosa conocida; esto supone, ciertamente, la antedicha perfección; pero no añade una nueva, sino que se limita a connotar que el objeto es tal como se conoce.

quale sufficit ad veritatem enuntiationis, ut tetigit Aristotel., V Metaph., c. 7, et lib. VI, c. ult., et lib. IX, c. ultimo.

17. *Veritas in Deo quot modis, et an sit perfectio simpliciter.*— Ad tertium idem dicendum est de veritate divina quod dictum est de veritate scientiae et cuiuscumque virtutis intellectualis, quod in Deo dicit perfectionem quantum ad radicalem veritatem; quoad actualem vero conformitatem cum obiecto nullam novam perfectionem addit neque etiam realem relationem, ut recte argumentum probat. Quod ut magis intelligatur omnisque aequivocatio tollatur advertendum est perfectionem summam veritatis triplici modo tribui Deo, scilicet ratione essentiae seu esse, ratione intellectus, et ratione voluntatis; quibus modis dicitur Deus prima veritas in essendo, in intelligendo et in dicendo. De prima ratione veritatis in essendo dicemus inferius quia illa nihil aliud est quam veritas transcendentalis, quae in Deo est in summo ac primo perfectionis gradu. Postrema veritatis ratio nihil etiam ad praesens refert, quia nomen veritatis sub illa significatione valde aequivocum est significatque virtutem quamdam moralem in voluntate existentem quae inclinat ad verum semper loquendum et dicendum iuxta mentem; quae virtus est in Deo in gradu eminentissimo, tamque naturalis est illi ut nullo modo possit aliud quam verum loqui et hoc modo veritas est perfectio simpliciter, sed moralis. Secunda ergo veritas, scilicet, intellectualis duo significare potest in Deo: primum, vim intelligendi adeo perfectam ut nunquam ab scopo aberret neque aberrare possit, et hoc est magna perfectio simpliciter quam ex se habet Deus in eminentissimo gradu; et hac ratione dicitur prima veritas in cognoscendo. Deinde dicere potest actualem conformitatem inter cognitionem Dei et rem cognitam; et hoc supponit quidem praedictam perfectionem, non vero addit novam sed connotat tantum obiectum ita se habere in se sicut cognoscitur.

Respuestas a los argumentos de la segunda opinión

18. Al fundamento de la opinión contraria respondemos: con aquel argumento se prueba legítimamente que la verdad, aparte de la total perfección real e intrínseca del conocimiento, connota y consignifica una concomitancia del objeto, pero no una auténtica relación procedente de la coexistencia del conocimiento con el objeto, como queda ya suficientemente explicado.

Puede objetarse: si este argumento no resulta ahora eficaz para inferir la relación, no queda ningún otro que sea suficiente para demostrar las relaciones reales, sobre todo las que se dicen fundadas en la unidad, como son las de semejanza, igualdad, y otras análogas; pues, aunque se diga que la semejanza cambia con la mutación del otro extremo, cabe decir que no por ello sufre mutación la relación, sino únicamente la denominación originada por la coexistencia de ambos extremos. Se responde que este argumento pertenece al predicamento *relación*, del que trataremos posteriormente; ahora parece que deben decirse dos cosas: primera, que ese modo de argumentar no basta para inferir una relación real que constituya un modo distinto, por su misma naturaleza, de su fundamento y de su término, y sea como algo intermedio entre ellos, según concluye, a mi juicio, el argumento; por eso, sea lo que fuere de tales relaciones, no puede negarse que antes —con prioridad natural— de su aparición se conciben como simultáneamente existentes el fundamento y el término, en los cuales hay unidad o conveniencia fundamental. Sobre esta base hacemos la segunda afirmación: aunque concedamos que surge alguna relación entre el conocimiento y el objeto cuando en uno hay fundamento suficiente y en otro suficiente motivo para ser término, no obstante, dicha relación no es formalmente necesaria para el concepto de verdad, sino que basta aquello que en ambos extremos se comprende como antecedente a dicha relación; como también basta siempre que los extremos sean tales que no puedan fundamentar una relación real ni ser término de ella; y, en verdad, es muy probable que dicha relación nunca sea real, como expondré en su lugar oportuno.

19. Consiguientemente, en lo que atañe a la primera confirmación, concedo —hablando en términos generales— que la verdad de que ahora tratamos, aten-

Responsiones ad argumenta posterioris opinionis

18. Ad fundamentum contrariae sententiae respondetur illo argumento recte probari veritatem praeter totam perfectionem realem et intrinsecam cognitionis connotare et consignificare concomitantiam obiecti, non tamen propriam relationem consurgentem ex coexistentia cognitionis et obiecti, ut satis declaratum est. Dices, si hoc argumentum in praesenti non est efficax ad inferendam relationem, nullum relinqui sufficiens ad probandas relationes reales, praesertim quae in unitate fundari dicuntur ut relationes similitudinis, aequalitatis, et similes; nam, licet mutato alio extremo, dicatur mutari similitudo, dici potest non inde variari relationem aliquam, sed solam denominationem ortam ex coexistentia utriusque extremi. Respondetur argumentum hoc pertinere ad praedicamentum *ad aliquid*, de quo postea dicturi sumus; nunc duo dicenda videntur: unum est talem argumentandi modum non esse sufficientem ad inferendam relationem realem quae sit modus ex natura rei distinctus a fundamento et termino eius et quasi medium quid inter illa, ut argumentum (sententia mea) convincit; unde, quidquid sit de talibus relationibus, negari non potest quin prius natura quam illae insurgant, intelligantur simul existentia fundamentum et terminus, in quibus est fundamentalis unitas seu convenientia. Unde secundo dicitur, esto demus insurgere relationem aliquam inter cognitionem et obiectum, quando in altero est sufficiens fundamentum et in altero sufficiens ratio terminandi, tamen ad rationem veritatis formaliter non esse necessariam, sed sufficere id quod in utroque extremo antecedere intelligitur ad talem relationem; sicut etiam sufficit, quandocumque extrema talia sunt ut non possint fundare nec terminare relationem realem; et sane probabilissimum est hanc relationem nunquam esse realem, ut iam dicam.

19. Unde ad primam confirmationem concedo, generatim loquendo, veritatem de

diendo a todo lo que ella incluye, no pertenece a la esencia del acto de conocimiento; pero de ahí no resulta que sea un accidente intrínseco e inherente al mismo acto, sino únicamente que, además de la entidad y la intrínseca perfección del acto, connota alguna otra cosa extrínseca sin la que no subsiste la razón de verdad, y en virtud de la cual la verdad del acto puede cambiar, a veces, aunque el acto no sufra mutación intrínseca en sí mismo; en tal caso, la verdad se comporta como un accidente separable o del quinto predicable, a causa de una connotación extrínseca variable. En cambio, en aquellos actos que tienen una verdad indefectible e inseparable, la perfección de que nace esta unión necesaria con la verdad, y que hemos llamado verdad radical, no es, en manera alguna, accidente, sino propiedad esencial de dicho acto; pero, en esta clase de actos, la verdad formal se comporta como propiedad inseparable.

20. A la segunda confirmación: en primer lugar, ya hemos respondido que si bien la conformidad puede tomarse formalísimamente por una relación, también cabe entenderla como concomitancia de los dos extremos entre los cuales se excogita la relación, en cuanto es anterior —con prioridad natural— a dicha relación, y hemos puesto de relieve que esa conformidad es suficiente para el concepto de verdad. Por ello, para explicar la esencia de la verdad nada importa la controversia acerca de si esa relación es siempre real, o siempre de razón, o unas veces real y otras de razón; pues, sea de ello lo que fuere, la verdad misma precede a tal relación. Y, sin duda, es cierto que dicha relación no es siempre real, como rectamente demuestra el argumento sobre la verdad de la ciencia divina y sobre la verdad del conocimiento de objetos inexistentes; y esto basta para que comprendamos que la relación no es necesaria para el concepto de verdad, porque no lo es la real —como consta por lo dicho— ni la de razón, ya que ésta sólo existe propiamente cuando es pensada o excogitada.

Mas a lo dicho añado que la relación real en el acto de conocimiento nunca se sigue precisamente de aquella conformidad que resulta necesaria para la verdad; pues dicha conformidad no consiste en una verdadera y auténtica semejanza formal, sino sólo en cierta proporción y representación intencional, en

qua agimus, secundum id totum quod includit non esse de essentia actus cognitionis; non tamen inde fit esse aliquod accidens intrinsecum et inhaerens ipsi actui, sed solum praeter entitatem et intrinsecam perfectionem actus connotare aliquid aliud extrinsecum sine quo veritatis ratio non subsistit, ratione cuius potest interdum veritas actus variari, quamvis actus ipse in se intrinsece non mutetur; et tunc se habet veritas ad modum accidentis separabilis seu quinti praedicabilis ratione extrinseci connotati variabilis. In his vero actibus qui habent inseparabilem et indefectibilem veritatem, perfectio illa unde oritur huiusmodi necessaria coniunctio cum veritate quae a nobis radicalis veritas dicta est, nullo modo est accidens sed essentialis proprietas talis actus; veritas autem formalis se habet in his ad modum proprietatis inseparabilis.

20. Ad secundam confirmationem primo iam responsum est quod, licet conformitas possit formalissime pro relatione sumi, tamen etiam potest accipi pro concomitantia illorum extremorum inter quae fingitur illa relatio, prout ordine naturae antecedit talem relationem et huiusmodi conformitatem ostendimus sufficere ad rationem veritatis. Quocirca nihil ad explicandam veritatis essentiam refert controversia de illa relatione, an sit semper realis vel semper rationis, vel interdum realis, interdum autem rationis; nam, quidquid de hoc sit, veritas ipsa antecedit talem relationem. Et sine dubio verum est talem relationem non semper esse realem ut recte probat argumentum de veritate scientiae divinae et de veritate cognitionis circa obiecta non existentia; et hoc satis est ut intelligamus propriam relationem non esse necessariam ad rationem veritatis; quia nec realis necessaria est, ut patet ex dictis, nec rationis, quia haec non est proprie, nisi dum cogitatur seu fingitur. Addo autem ulterius, nunquam consequi relationem realem in actu cognitionis praecise ex illa conformitate quae ad veritatem necessaria est; quia illa conformitas non consistit in vera ac propria similitudine formali, sed solum in quadam proportione et intentionali repraesentatione, ratione cuius

virtud de la cual la cosa se percibe tal como es; pero esto quedará más claro por lo que vamos a decir seguidamente.

SECCION III

SI LA VERDAD LÓGICA SE ENCUENTRA SÓLO EN LA COMPOSICIÓN Y DIVISIÓN, O TAMBIÉN EN LAS SIMPLES APREHENSIONES

1. Parece ser opinión general que la verdad lógica, propia y rigurosamente hablando, sólo se da en la composición y división del intelecto, y no en sus actos simples. Tal es el pensamiento de Cayetano, en I, q. 16, a. 2; de algunos tomistas en el lugar citado; de Herveo, *Quodl.* III, q. 1, a. 2 y 3, y de Durando, *In II*, dist. 16, q. 5, n. 14; y parece que también opina de este modo Santo Tomás en el pasaje indicado, pues escribe lo siguiente: *propiamente hablando, la verdad se encuentra en el entendimiento que compone y divide, pero no en el sentido ni en el entendimiento que conoce la esencia.* Expresiones semejantes tiene en I *cont. Gent.*, c. 59, y en *De Verit.*, q. 1, a. 3. Y, al parecer, las tomó de Aristóteles, en I *De interpret.*, donde afirma que *la verdad y la falsedad consisten en la composición y división*; sostiene una doctrina análoga en III *De anima*, c. 6, donde dice: *no se da falsedad en la concepción indivisible de la mente.* Ahora bien, donde no puede darse falsedad tampoco puede encontrarse la verdad, ya que los opuestos versan naturalmente sobre lo mismo. Por eso concluye Aristóteles: *pero allí donde ya existe la verdad y la falsedad, se encuentra ya igualmente cierta composición de los conceptos del entendimiento;* y en el lib. IX de la *Metafísica*, c. último, y en en lib. VI, c. 2, afirma: *la verdad únicamente se da en el entendimiento, porque sólo en él hay composición y división.*

2. Esta opinión puede fundamentarse por la razón: primeramente, porque en las palabras sólo existe verdad o falsedad de significación en la oración compleja mediante la cual expresamos que una cosa es o no es, pero no en la pronunciación de palabras incomplejas; luego lo mismo debe juzgarse acerca de la verdad lógica con respecto a los conceptos mentales, a saber: que no se encuen-

ita res percipitur sicut est, quod magis ex sequentibus fiet manifestum.

SECTIO III

UTRUM VERITAS COGNITIONIS SIT SOLUM IN COMPOSITIONE ET DIVISIONE, VEL ETIAM IN SIMPLICIBUS CONCEPTIBUS

1. Communis sententia esse videtur veritatem cognitionis proprie et in rigore loquendo solum esse in compositione et divisione intellectus et non in actibus eius simplicibus. Ita sentit Caietan., I, q. 16, a. 2; et ibi aliqui thomistae; Hervaeus. Quodl. III, q. 1, a. 2 et 3; Durand., In II, dist. 16, q. 5, n. 14; et videtur esse opinio D. Thomae ibi, sic enim scribit: *Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.* Similia habet I cont. Gent. c. 59, et q. 1 de Verit., a. 3. Et videtur id sumpsisse ex Aristot., I de Interpretat. c. 1 et 3, ubi ait *verum et falsum in compositione divisioneque consistere.* Similia habet III de Anima, c. 6, ubi ait *in indivisibili mentis conceptione falsitatem non esse.* Ubi autem falsitas esse non potest nec veritas esse potest; nam opposita circa idem nata sunt esse. Unde concludit Aristoteles: *At in quibus et falsitas iam et veritas inest, in hisce compositio quaedam iam est conceptuum intellectus;* et IX Metaph., c. ult., et lib. VI, c. 2, dicit *veritatem solum esse in intellectu, quia tantum in illo est compositio et divisio.*

2. Ratione potest haec sententia fundari, primo quia in vocibus non est veritas et falsitas in significando, nisi in oratione complexa qua significamus hoc esse vel non esse, non autem in prolatione vocum incomplexarum; ergo idem iudicandum est de veritate in cognoscendo respectu concep-

tra en los conceptos simples e incomplejos, sino solamente en aquellos mediante los cuales conocemos componiendo y juzgamos que una cosa es o no es. La consecuencia se prueba porque las palabras son signos de los conceptos, y el mismo grado de verdad o falsedad que existe en el concepto puede darse en la palabra como en su signo. Este argumento se ha tomado en su totalidad de Aristóteles, en I *De interpret.*, c. 1.

3. En segundo lugar, porque si hay verdad en la concepción simple, el concepto simple será: o siempre verdadero y nunca falso, o unas veces verdadero y otras falso, o siempre verdadero y falso acerca de cosas diversas. Mas no puede admitirse con probabilidad ninguna de esas tres hipótesis; luego tampoco cabe atribuir la verdad a la concepción simple. Expliquemos la menor en cuanto a cada una de sus partes.

Primera: si puede haber verdad en el concepto simple, no hay posibilidad de excogitar una razón por la que no tenga cabida la falsedad en dicho concepto, ya que, como decía, los contrarios versan sobre lo mismo; luego, aunque un concepto simple pueda ser verdadero, no lo será todo concepto simple; antes bien, del mismo principio se deduce que alguna vez pueda ser falso. Y se confirma y aclara lo dicho con un ejemplo: si el concepto simple y propio de verdadero oro es verdadero, entonces, cuando en una simple aprehensión se conciba el oropel como verdadero oro, este concepto será falso. Además, si se concede que algún concepto simple tiene posibilidad de ser falso con respecto a algo, pruebo que necesariamente debe ser verdadero con respecto a otra cosa; porque es imposible que se dé un concepto del entendimiento que no tenga un objeto propio al que represente; luego, si se compara con él, no puede no ser verdadero concepto de dicho objeto, ya que es preciso que lo represente de manera natural, cosa que no puede hacer si no tiene conformidad intencional con él; pero si tiene conformidad, es también verdadero, toda vez que la verdad no es sino una conformidad entre el entendimiento y la cosa. Así, en el ejemplo aducido, aunque el concepto de oropel se considera falso con respecto al oro, referido al oropel es verdadero. Más aún: no puede darse ningún objeto tan ficticio e imposible que su concepto, en cuanto tal, no sea verdadero, como ocurre con el concepto de quimera o con el de hipocentauro, aun cuando pueda decirse que es falso concepto de un animal verdadero o posible, no obstante, aplicado a la quimera o al hipocentauro, es un concepto verdadero. Finalmente, si por este motivo se dice que un mismo concepto es verdadero y falso con respecto a cosas diversas, se sigue que en todos los conceptos hay alguna falsedad, lo cual está lejos de ser cierto, pues en ese caso también habría falsedad en el concepto divino. Además, ¿quién dirá que una imagen de Jesucristo, por ser verdadera imagen de El, es falsa imagen del Anticristo?

4. Alguien podría oponer: así como una misma cosa, por el hecho de ser semejante a otra, es desemejante a una tercera, así también no hay inconveniente alguno en que un mismo concepto sea verdadero y falso con respecto a cosas diversas. Respondo que con este argumento se está explicando, más bien, que la verdad o la falsedad del conocimiento no consisten en una simple semejanza o desemejanza, sino en alguna otra comparación o composición, en virtud de la cual se atribuye a la cosa su concepto propio u otro ajeno; como ocurre en el ejemplo antes citado, no puede haber falsedad al concebir el oropel, sino al atribuir a la cosa concebida de ese modo la naturaleza del verdadero oro. Y se confirma y explica porque no es lo mismo no conocer una cosa que engañarse al conocerla; pero quien capta una cosa mediante un concepto simple y verdadero, aunque en virtud de dicho concepto no conciba otras cosas desemejantes, no se engaña al concebirlas, porque no las concibe ni les atribuye nada que les es ajeno; luego no puede decirse que el concepto simple y propio de una cosa sea falso concepto de otras por el hecho de que no las represente; por idéntico motivo no será legítimo decir que sea verdadero en virtud de la sola representación simple de su objeto. Una última confirmación: de lo contrario, no podría haber verdad más que en la especie inteligible, puesto que también ella es simplemente representativa y podría entenderse que en su representación hay cierta conformidad con la cosa representada; pero el consiguiente es falso, ya que en la sola especie inteligible, en cuanto tal, no hay conocimiento; luego tampoco puede haber verdad.

tuum mentis, quod, scilicet, non sit in incomplexis ac simplicibus conceptibus sed in his tantum quibus componendo cognoscimus ac iudicamus hoc esse vel non esse. Probatur consequentia, quia voces sunt signa conceptuum et quidquid veritatis vel falsitatis est in conceptu, potest esse in voce ut in signo. Quae tota ratio sumpta est ex Aristot., I de Interpret., c. 1.

3. Secundo, quia, si in simplici conceptione est veritas, vel omnis conceptus simplex est verus et nunquam falsus, vel interdum est verus, interdum falsus, vel semper est verus et falsus respectu diversorum; nullum autem istorum potest dici probabiliter; ergo neque etiam potest veritas simplici conceptioni attribui. Minor declaratur quoad singulas partes. Primo enim, si in simplici conceptu potest esse veritas, nulla ratio fingi potest cur non possit in eodem esse falsitas; nam, ut dicebam, contraria circa idem versantur; ergo, quamvis conceptus simplex possit esse verus, non ideo omnis talis conceptus erit verus; quin potius, ex eodem principio inferre licet aliquando posse esse falsum. Et confirmatur ac declaratur exemplo, nam si conceptus simplex ac proprius veri auri verus est, ergo, si aurichalcum ut verum aurum simpliciter concipiatur, conceptus ille falsus erit. Deinde si hoc concedatur, scilicet, aliquem conceptum simplicem posse esse falsum respectu alicuius, probo necessario debere esse verum respectu alterius; quia impossibile est dari conceptum intellectus qui non habeat aliquod proprium obiectum quod repraesentet; ergo, si ad illud comparetur, non potest non esse verus conceptus talis obiecti, quia necesse est ut naturaliter illud repraesentet; non potest autem illud naturaliter repraesentare nisi intentionaliter sit illi conformis; si autem est conformis, est etiam verus, quia veritas nihil aliud est quam conformitas intellectus ad rem. Ut in exemplo adducto, quamvis conceptus aurichalci respectu auri falsus existimetur, tamen respectu aurichalci verus conceptus illius est. Immo nullum potest esse obiectum ita fictum et impossibile quin conceptus illius ut sic verus sit, ut conceptus chymerae, vel hippocentauri, etiamsi dici possit falsus conceptus veri aut possibilis animalis, tamen respectu chymerae aut hippocentauri est verus conceptus eius. Denique, si hac de causa dicatur idem conceptus verus esse et falsus respectu diversorum, sequitur in omnibus conceptibus esse falsitatem aliquam, quod est ab omni veritate alienum; alioqui etiam in divino conceptu esset falsitas. Item, quis dicat imaginem Christi Domini, hoc ipso quod est vera imago eius, esse falsam imaginem Antichristi?

4. Dices: sicut eadem res hoc ipso quod uni est similis, est dissimilis alteri, ita nullum est inconveniens quod idem conceptus sit verus et falsus respectu diversorum. Respondetur potius hoc argumento declarari veritatem vel falsitatem cognitionis non consistere in simplici similitudine vel dissimilitudine, sed in aliqua alia comparatione seu compositione per quam rei attribuitur proprius conceptus eius, vel alienus; ut in adducto exemplo, in concipiendo aurichalco non potest esse falsitas, sed in attribuendo rei sic conceptae naturam veri auri. Et confirmatur ac declaratur quia aliud est non cognoscere rem aliquam, aliud falli in cognitione eius; qui autem concipit simplici ac vero conceptu rem unam, quamvis ex vi illius non concipiat alias res dissimiles, tamen non fallitur in conceptione earum; quia neque illas concipit, neque aliquid alienum eis attribuit; ergo conceptus simplex et proprius unius rei non potest dici falsus conceptus aliarum rerum eo quod illas non repraesentet, et eadem ratione non poterit dici verus ex sola simplici repraesentatione sui obiecti. Et confirmatur tandem quia alias in sola specie intelligibili posset esse veritas; quia etiam illa simpliciter repraesentat, et in repraesentatione eius poterit intelligi conformitas quaedam ad rem repraesentatam; consequens autem est falsum, quia in sola specie intelligibili ut sic non est cognitio; ergo neque veritas esse potest.

Segunda opinión

5. Otros, por el contrario, opinan que la verdad lógica no se halla únicamente en la composición y división, sino también en los conceptos simples. Así lo defiende el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 59 y 60, y parece que son de la misma opinión Capréolo, *In I*, dist. 19, q. 3, a. 1, concl. 3; Soncinas, lib. VI *Metaph.*, c. 2, q. 17; Egidio, *Quodl.* IV, q. 7, y Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 6, sec. 4.

Puede probarse, primeramente, por lo que Aristóteles afirma en III *De Anima*, c. 6, al final; sobre este texto dice Santo Tomás, en la lec. 11: *aunque lo inteligible incomplejo no sea verdadero ni falso, el entendimiento que lo capta es verdadero en cuanto se adecúa a la cosa entendida.* Y en este sentido hace la exposición de lo que Aristóteles sostiene en el lugar citado: *la intelección de la quididad misma, que proviene de la misma esencia, es verdadera, aunque nada* (súplase: enuncie o afirme) *de alguna cosa.* Y se confirma con un ejemplo que Aristóteles aduce en dicho lugar, pues él mismo había defendido, en II *De Anima*, c. 6, que el sentido es verdadero en el conocimiento de su sensible propio; ahora bien, es evidente que en los sentidos sólo se da un acto o conocimiento simple; luego con mayor razón habrá verdad en el simple conocimiento intelectual. Además, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 7, text. 21 y 22, a propósito de lo cual dice también Santo Tomás, en la lec. 11, que *en lo simple hay verdad, por el hecho de que se conoce una cosa según su propia quididad.* Esta opinión puede confirmarse con un argumento de razón: para que la cosa sea concebida mediante un concepto simple, es preciso que haya alguna conformidad representativa entre el concepto y la cosa; por eso dijo Aristóteles, en III *De anima*, c. 8, que el alma, entendiendo, se hace todas las cosas, ya que se adecúa a todas representativamente; luego esa conformidad es cierta verdad, puesto que le conviene la definición de verdad.

6. En segundo lugar, en el entendimiento divino y en el angélico se da verdad perfectísima, a pesar de que en ellos no existe composición ni división; consiguientemente, también podrá haber verdad en nuestro entendimiento cuando conoce simplemente. Quizá diga alguien, apoyándose en Santo

Secunda sententia

5. Aliorum nihilominus opinio est veritatem cognitionis non tantum in compositione et divisione, sed etiam in simplicibus mentis conceptibus reperiri. Quam opinionem tenet Ferrar., I cont. Gent., c. 59 et 60; idemque sentit Capreol., In I, dist. 19, q. 3, a. 1, concl. 3; Soncin., VI Metaph., c. 2, q. 17; Aegid., Quodl. IV, q. 7; Fonseca, lib. IV Metaph., c. 2, q. 6, sect. 4. Et probari potest primo ex Arist., III de Anima, c. 6, in fine, ubi D. Thom., lect. 11, ait *quod licet intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, intellectus tamen intelligendo ipsum verus est, in quantum adaequatur rei intellectae.* Et ita exponit Arist., ibid. dicentem, *intellectum, qui est ipsius quid est ex ipso quid erat esse, verum esse, etiamsi non aliquid de aliquo,* supple, enuntiet vel affirmet. Et confirmatur exemplo quod ibidem adducit Aristoteles, quia ipsemet dixerat, II de Anima, c. 6, sensum in cognitione proprii sensibilis verum esse; constat autem in sensu tantum esse simplicem actum seu cognitionem; ergo multo magis in simplici cognitione intellectus erit veritas. Item, lib. IX Metaph., c. 7, text. 21 et 22, ubi id etiam D. Thom. notat, lect. 11, dicens, *in simplicibus esse veritatem, per hoc quod cognoscitur res secundum propriam quidditatem.* Ratione confirmatur haec sententia, quia ut per simplicem conceptum res concipiatur, necesse est ut sit aliqua conformitas conceptus ad rem in repraesentando, propter quod dixit Arist., III de Anima, c. 8, animam intelligendo fieri omnia, quia per repraesentationem omnibus conformatur; ergo illa conformitas est quaedam veritas, nam illi convenit definitio veritatis.

6. Secundo in intellectu divino et angelico est perfectissima veritas, et tamen in eis non est compositio neque divisio; ergo etiam in nostro intellectu simpliciter co-

Tomás, en I, q. 16, a. 5, ad 1; y I *cont. Gent.*, c. 59, que, si bien Dios conoce simplemente, con ese mismo acto simple juzga que la cosa es o no es, lo cual hacemos nosotros mediante un juicio complejo. Pero a esto se opone lo que el mismo Santo Tomás dice en el citado c. 59 del lib. I *cont. Gent.*, porque también nosotros, en la simple aprehensión, juzgamos algo acerca de la cosa, de manera que un concepto simple contiene virtualmente todo lo que se juzga mediante un concepto complejo, es decir, mediante la composición. Así, cuando concibo al hombre por medio del concepto distinto de animal racional, y capto este concepto como quididad propia del hombre, en ese acto juzgo virtualmente que el hombre es animal racional, y esta simple concepción contiene virtualmente todo lo que viene significado por aquella enunciación; luego también habrá auténtica verdad en aquel concepto simple.

En tercer lugar, toda cosa que se encuentra en conformidad y adecuación con su medida y sus principios posee auténtica verdad; pero en el concepto simple hay conformidad con el objeto en calidad de medida y principio, al que debe conformarse; luego en él se da verdad, que no es otra sino la verdad lógica, ya que la indicada conformidad es lógica.

Dos conclusiones ciertas inferidas de las opiniones anteriores

7. Los fundamentos de estas opiniones parecen demostrar dos cosas. Primera: se da alguna verdad en la simple aprehensión intelectual, y no sólo en ella, sino también en la sensible. Segunda: en la composición intelectual existe, de modo propio y especial, alguna verdad que no se encuentra en los conceptos simples.

La primera conclusión es evidente, en primer lugar, por los testimonios aportados de Aristóteles y de Santo Tomás, y por lo que el mismo Santo Tomás sostiene en I, q. 16, a. 2 y ss., en I *cont. Gent.*, c. 59, y en otros pasajes que el Ferrariense cita en el lugar indicado. En segundo término, por el común modo de hablar; pues es legítimo decir que forma un verdadero concepto del hombre aquel que lo conoce como animal racional, y lo mismo cabe afirmar a propósito de los conceptos de otras cosas.

gnoscente potest esse veritas. Dicetur fortasse ex D. Thom., I, q. 16, a. 5, ad 1, et I cont. Gent., c. 59, quamvis Deus simpliciter cognoscat, tamen illo actu simplici iudicare ita esse vel non esse, quod nos complexe iudicamus. Sed contra hoc obiicitur ex eodem D. Thoma eodem c. 59, lib. I cont. Gent., nam etiam nos per simplicem conceptionem iudicamus aliquid de re, ita ut simplex aliquis conceptus virtute contineat quidquid per conceptum complexum seu per compositionem iudicatur. Ut quando concipio hominem sub conceptu distincto animalis rationalis, et hunc apprehendo ut quidditatem hominis, ibi virtute iudico hominem esse animal rationale et illa simplex conceptio virtute continet totum id quod per hanc enuntiationem significatur; ergo erit etiam veritas propria in illo simplici conceptu. Tertio, omnis res quae est conformis et adaequata suae mensurae suisque principiis habet propriam veritatem; sed in conceptu simplici est conformitas ad obiectum tamquam ad suam mensuram et principium, cui debet conformari; est ergo in eo veritas quae non est alia quam veritas cognitionis, quandoquidem illa est conformitas cognitionis.

Duo certa ex dictis opinionibus colliguntur

7. Fundamenta harum opinionum duo convincere videntur. Unum est veritatem aliquam reperiri in simplici mentis conceptione, neque solum mentis sed etiam sensuum. Alterum est veritatem aliquam propria et speciali ratione reperiri in compositione intellectus quae in simplici notitia intellectus non reperitur. Et primum quidem constat primo ex adductis testimoniis Aristot. et D. Thom., et ex eodem D. Thom., I, q. 16, a. 2 et ss., et I cont. Gent., c. 59, et aliis locis quae ibi Ferrar. adducit. Secundo, ex communi modo loquendi; recte enim dicimus eum formare verum conceptum hominis qui illum tamquam rationale animal apprehendit, et sic de concep-

En tercer lugar, porque estos conceptos mentales son ciertas realidades o cualidades; por tanto, si en otras cosas hay verdad —como demostraremos posteriormente—, es preciso concluir que también la hay en estos conceptos; por eso, así como se llama oro verdadero al que posee la naturaleza propia del oro, igualmente se dirá que es verdadero concepto de oro el que tiene una entidad conforme con el verdadero oro en la representación intencional, y así sucesivamente.

Con lo dicho se patentiza también en qué consiste o de qué clase es la verdad que se encuentra en la simple aprehensión; efectivamente, no es sino la misma verdad trascendental, acomodada a estos entes. Pues si la verdad llamada ontológica es una pasión adecuada del ente —según expondremos—, deberá encontrarse en cada ente según el modo propio de su naturaleza; luego también se encontrará en estos entes que son simples conceptos mentales. En consecuencia, puesto que el ser propio de estos conceptos es un ser cognoscitivo y que, por ende, hace formalmente cognoscente a quien los posee, por eso la verdad de dicho concepto es también una verdad cognoscitiva o lógica.

8. *La verdad se encuentra de manera especial en la composición y división.*— Se demuestra la segunda conclusión, a saber, que la verdad y la falsedad se encuentran de manera especial en la composición y división. En efecto, no faltaban a Aristóteles razones para decir, principalmente en los lugares citados, que la verdad y la falsedad se hallan sólo en la composición mental, ya que como esto no puede ser cierto de toda verdad y falsedad, como quedó claro en el punto anterior, es preciso que la verdad se encuentre de manera propia y peculiar en esta composición, para que sea asimismo cierta la doctrina aristotélica. Y tal es también el pensamiento claro de Santo Tomás en los lugares citados, sobre todo en la primera parte.

En segundo lugar, esto resulta manifiesto por el común modo de pensar y de hablar, porque se estima que alguien tiene verdadero conocimiento de algo cuando conoce y juzga que es o no es así como es o no es en la realidad, cosa que los hombres no podemos hacer sino componiendo o dividiendo. Por eso, de igual manera que la verdad o falsedad de la locución se encuentra especial-

tibus aliarum rerum. Tertio, quia hi conceptus mentis sunt res quaedam seu qualitates; si ergo in aliis rebus est veritas, ut infra ostendemus, etiam in his conceptibus veritatem esse necesse est; unde, sicut dicitur verum aurum quod propriam habet auri naturam, ita dicetur verus auri conceptus qui habet entitatem commensuratam vero auro in repraesentando intentionaliter, et simile est de reliquis. Atque hinc etiam constat quae vel qualis sit haec veritas quae in simplici mentis notitia reperitur; nihil enim aliud est quam veritas ipsa transcendentalis, his entibus accommodata. Nam, si veritas quam vocant in essendo est adaequata passio entis, ut dicemus, in unoquoque ente iuxta modum naturae suae reperietur; ergo et in his entibus quae sunt simplices conceptus mentis. Unde, quia esse proprium horum conceptuum est esse cognitionis et consequenter formaliter reddere cognoscentem eum cui insunt, ideo veritas talis conceptus est etiam veritas cognitionis.

8. *Veritas speciali modo in compositione et divisione.*— Secundum, scilicet, in compositione et divisione speciali modo veritatem et falsitatem reperiri probatur. Non enim sine causa Aristoteles in locis citatis specialiter dixit veritatem et falsitatem in sola mentis compositione reperiri; cum enim hoc verum esse non possit de omni veritate et falsitate, ut ex priori puncto constat, necesse est ut aliquo proprio et peculiari modo veritas sit in huiusmodi compositione, ut doctrina etiam Aristotelis vera sit. Et ita plane sensit D. Thomas in eisdem locis citatis, praesertim in prima parte. Secundo, hoc constat ex communi modo sentiendi et loquendi; quia tunc aliquis censetur veram rei cognitionem habere quando cognoscit et iudicat ita esse vel non esse sicut est vel non est in re, quod homines non facimus nisi componendo aut dividendo. Unde, sicut in loquendo veritas vel falsitas singulari modo est in propositionibus quia

mente en las proposiciones, porque no se considera que alguien dice verdad o falsedad mientras no enuncia una proposición, así también la verdad y falsedad de la mente se encontrará de manera especial en la composición y división.

En tercer lugar, puede explicarse lo mismo razonando por el caso contrario; porque la falsedad no se encuentra propiamente en el simple concepto mental, sino en la composición o en la división, como expondré con mayor amplitud en la disputación siguiente; ello indica, por tanto, que también la verdad, cuyo opuesto es la falsedad y el engaño, se halla de manera especial en el conocimiento compuesto.

Nudo de la dificultad y diversos modos de exponerlo

9. Pero la dificultad radica en explicar cuál sea ese modo especial, en virtud del cual se dice que la verdad se encuentra en la composición. Porque algunos se contentan con decir que la verdad compleja se encuentra únicamente en la composición y la incompleja en el concepto simple. Pero eso es tanto como no decir nada, y no explica la dificultad, pues con igual razón podría afirmarse que la verdad se halla especialmente en el concepto simple, ya que en él existe sólo de modo incomplejo. Además, porque de aquí no resulta, formalmente hablando, que la verdad se encuentre en el conocimiento compuesto de manera distinta a como se halla en las demás cosas, sino sólo de manera cuasi material, porque se encuentra en ella según el modo que le es adecuado; pero esto es común a todas las demás cosas; luego, por ese mismo motivo, no había razón para atribuir de manera especial la verdad únicamente a la composición. Se explica la conclusión mediante ejemplos: también la verdad se encuentra, v. gr., en el hombre de manera distinta a como se halla en el ángel, ya que en el primero es verdad por composición (me refiero a la verdad entitativa) y en el segundo es verdad simple; en el hombre es material y en el ángel inmaterial; y lo mismo ocurre con los demás entes, pues cada uno de ellos es verdadero con la verdad adecuada a él y, a pesar de eso, no se dice que la verdad se encuentre más especialmente en uno que en los demás, sino que absolutamente se dice común a todos con comunidad transcendental; luego si en la composición mental no hay nada peculiar, sino únicamente que su verdad es compleja —de igual modo que

non censetur aliquis verum dicere vel falsum donec propositionem enuntiet, ita etiam in mente erit speciali modo veritas et falsitas in compositione et divisione. Tertio idem potest a contrario declarari, quia falsitas proprie non reperitur in simplici conceptu mentis, sed in compositione aut divisione, ut disputatione sequenti latius exponam; ergo signum est veritatem etiam, cui falsitas et deceptio opponitur, speciali modo in cognitione composita reperiri.

Punctus difficultatis et varii modi expediendi illum

9. Difficultas autem est in explicando quisnam sit hic specialis modus quo veritas dicitur in compositione reperiri. Quidam enim contenti sunt dicendo veritatem complexam reperiri tantum in compositione, incomplexam vero in simplici notitia. Sed hoc nihil est dictu, neque rem explicat; nam eadem ratione dici posset veritatem speciali modo reperiri in simplici notitia, quia incomplexe tantum in illa reperitur. Item, quia ex hoc non habetur quod veritas sit aliter in cognitione composita, formaliter loquendo, quam in aliis rebus, sed solum quasi materialiter, quod sit in illa modo illi accommodato; hoc autem commune est omnibus aliis rebus; ergo propter hanc solam causam non erat cur veritas cognitionis speciali modo soli compositioni tribueretur. Assumptum declaratur exemplis, nam etiam veritas aliter est in homine, verbi gratia, quam in angelo, nam in homine est veritas per compositionem (loquor de veritate entitativa), in angelo autem est veritas simplex, in homine est materialis, in angelo vero immaterialis, et simile est in caeteris entibus; singula enim sunt vera veritate sibi accommodata, et tamen non propterea dicitur veritas speciali modo esse in uno magis quam in aliis; sed absolute dicitur communis omnibus communitate transcendentali; ergo, si in compositione mentis nihil aliud singulare reperitur nisi hoc solum quod

el ser de dicho conocimiento es compuesto—, no hay fundamento suficiente para afirmar que la verdad se encuentra por un título especial en la sola composición.

10. Otros responden que en el concepto simple se da la verdad, pero no la falsedad, al menos de manera ordinaria y esencial; en cambio, en la composición y división se hallan indiferentemente la verdad y la falsedad, por lo que Aristóteles afirmó de modo especial que sólo en la composición y división se encuentra la verdad y la falsedad. Sin embargo, esta opinión no da una explicación suficiente de la cuestión ni de la expresión aristotélica. Porque si la verdad se encuentra en el concepto simple de tal modo que en él no se da la falsedad, mientras que en la composición existen indiferentemente la verdad y la falsedad, sería más acertado decir que la verdad es, en cierto modo, propia de los conceptos simples, y la falsedad, por el contrario, existe únicamente en la composición; o, a lo sumo, debería decirse que la composición es indiferente a la verdad y a la falsedad; pero no que es capaz de recibir, como de manera propia, una y otra. Finalmente (según hemos dicho) esto mismo —que en la simple aprehensión se da una verdad de tal naturaleza que no se le opone ninguna falsedad en un determinado sujeto, mientras que en la composición se encuentra una verdad que es susceptible de falsedad opuesta— indica que la verdad se encuentra de manera especial en la composición, pues lo primero es común a toda verdad ontológica, según expondré después; pero la indiferencia antes aludida no basta para explicar en qué consiste este modo especial de verdad.

11. En otro sentido, suele decirse que la verdad o la falsedad se atribuyen de manera especial a la composición y división, porque en virtud de ésta decimos que pensamos con verdad o nos engañamos, cosas que no decimos propiamente cuando se trata de los conceptos simples. Pero esto indica (como también he probado arriba) *a posteriori* que la verdad y la falsedad se encuentran de manera especial en la composición y división, mas no explica *a priori* la cuestión de la esencia de este modo. Efectivamente, la composición no es verdadera o falsa porque en virtud de ella apreciemos lo verdadero o lo falso; antes al contrario, porque es verdadera o falsa, por eso captamos la verdad o la falsedad en virtud

sicut esse talis cognitionis compositum est, ita et veritas eius complexa est, non est cur dicatur veritas singulari titulo in sola compositione reperiri.

10. Alii ergo respondent in simplici notitia reperiri veritatem, non autem falsitatem, saltem regulariter et per se loquendo; in compositione autem et divisione indifferenter reperiri veritatem et falsitatem et ideo specialiter asseruisse Aristot. in sola compositione et divisione veritatem et falsitatem reperiri. Sed hoc neque rem ipsam, neque Aristotelis locutionem satis declarat. Nam, si veritas ita reperitur in simplici conceptu ut in eo non reperiatur falsitas, in compositione autem indifferenter veritas et falsitas reperitur, potius dicendum fuisset veritatem esse quodammodo propriam simplicium conceptuum, falsitatem autem in sola compositione reperiri, vel ad summum dicendum esset compositionem esse indifferentem ad veritatem et falsitatem, non autem quod sit veluti proprium utriusque susceptivum. Ac denique (ut dicebam) hoc ipsum, scilicet, in simplici apprehensione esse veritatem talis rationis cui nulla opponatur falsitas in tali subiecto, in compositione autem reperiri veritatem cui falsitas opposita inesse potest, indicat veritatem esse speciali modo in compositione; nam illud prius commune est omni veritati in essendo, ut inferius dicam; quis autem sit hic specialis modus veritatis non declaratur per solam illam indifferentiam.

11. Aliter dici solet ideo veritatem vel falsitatem specialiter attribui compositioni et divisioni, quia secundum eam dicimur vere sentire vel falli, quod non proprie dicimur ratione conceptuum simplicium. Sed hoc quidem (ut supra etiam argumentabar) indicium est a posteriori esse singulari modo in compositione et divisione veritatem et falsitatem, non tamen a priori rem declarat, in quo, scilicet, hic modus consistat. Non enim ideo compositio vera vel falsa est quia secundum eam nos vere vel falso sentimus, sed potius e contrario, quia illa vera vel falsa est, ideo secundum eam

de ella, pues la misma composición es una forma que nos comunica igualmente su ser y sus propiedades.

Explicación de la doctrina de Santo Tomás sobre este punto

12. Así, pues, Santo Tomás, explicando esta cuestión, dice en I, q. 16, a. 2, que la verdad se atribuye de manera especial a la composición y división porque sólo mediante esta operación se encuentra la verdad en el entendimiento como en el sujeto que conoce la verdad misma. Da a entender, por tanto, que gracias al concepto simple se encuentra la verdad en el entendimiento, pero únicamente como en quien conoce la realidad captada en dicho concepto, no como en quien conoce la verdad misma; en cambio, gracias a la composición, la verdad se da en el entendimiento, no exclusivamente como en quien conoce la cosa, sino también como en quien conoce la misma verdad. Porque la verdad consiste en una conformidad. Y cuando el entendimiento compone compara la cosa, en cuanto concebida absolutamente de una manera, con el ser de la misma cosa, y conoce la conformidad que guardan entre sí, por lo cual no se limita a conocer la cosa, sino que aprehende, además, la verdad; por ello se dice que la verdad existe de manera especial en la composición y división. Y esto coincide con lo que otros expresan al afirmar que la verdad está subjetivamente no sólo en la composición, sino también en el concepto simple; pero objetivamente sólo existe en la composición y división.

13. Ahora bien, semejante respuesta entraña una grave dificultad; porque, o se refiere a los conceptos directos o a los reflejos. Si se trata de los directos, no es cierto que en la composición y división directa se encuentre objetivamente la verdad, y mucho menos la falsedad. Como tampoco es cierto que el entendimiento, al componer y dividir, no se limite a concebir la cosa, sino que capte, además, su verdad. Se demuestra: cuando el intelecto compone que el hombre es blanco y conoce directamente que es así, no compara su concepto con ninguna cosa, ni la cosa con el concepto, para conocer la verdad; lo único que hace es comparar una cosa con otra para conocer la unión que hay entre ellas, y en esto consiste la composición; luego. Por ello, tal modo de argumentar parece

nos vere vel falso sentimus; est enim ipsa compositio forma, quae sicut suum esse ita et proprietates suas nobis communicat.

Hac super re D. Thomae doctrina expenditur

12. D. Thomas igitur, I, q. 16, a. 2, rem hanc declarans dicit veritatem singulariter tribui compositioni et divisioni, quia per hanc solam operationem est veritas in intellectu tamquam in cognoscente veritatem ipsam. Itaque significat per simplicem notitiam esse veritatem in intellectu, solum ut in cognoscente rem tali notitia apprehensam, non vero tamquam in cognoscente veritatem ipsam; per compositionem autem esse veritatem in intellectu, non solum tamquam in cognoscente rem, sed etiam tamquam in cognoscente ipsam veritatem. Nam veritas in conformitate consistit. Dum autem intellectus componit, comparat rem ut simpliciter conceptam uno modo ad esse ipsius rei, et cognoscit conformitatem quam inter se habent, et ideo non solum rem sed etiam veritatem cognoscit, eamque ob causam dicitur veritas esse singulari modo in compositione et divisione. Et hoc idem est quod alii dicunt veritatem esse subiective quidem non solum in compositione, sed etiam in simplici notitia, obiective autem esse tantum in compositione et divisione.

13. Sed haec responsio non parvam habet difficultatem, quia vel est sermo de notitiis directis aut de reflexis. Si de directis, non est verum in compositione et divisione directa esse obiective veritatem et multo minus falsitatem. Neque etiam verum est intellectum componendo et dividendo non solum concipere rem sed etiam veritatem suam. Probatur, quia quando intellectus componit hominem esse album et hoc directe cognoscit, non comparat conceptum suum ad aliquam rem, nec rem ad conceptum ut veritatem cognoscat, sed solum comparat unam rem ad aliam, ut cognoscat coniunctionem earum inter se, quod est componere; ergo. Unde fallax videtur ille argumentandi modus, ut quia intellectus tunc

falaz; como si se dijera: puesto que el entendimiento compara una cosa con otra, se afirma que compara y conoce la conformidad en que consiste la verdad; pues no compara el concepto formal con la cosa, ni la cosa con el concepto, sino una cosa concebida con otra o consigo misma. Consiguientemente, no sucede que mediante esa composición conozca la verdad, sino únicamente que conoce aquel ser de la cosa que es fundamento de la verdad, según la afirmación de Aristóteles: por el hecho de que la cosa es o no es, la opinión es verdadera o falsa; y este ser no es formalmente verdad, aunque cause la verdad en el entendimiento, como dijo Santo Tomás en la ya citada q. 16, a. 1, ad 3.

Se confirma, porque una cosa es que el entendimiento, en virtud de una composición, diga "el hombre es blanco" y otra que diga "es verdad que el hombre es blanco"; efectivamente, la última composición es refleja, por lo que en ella se encuentra la verdad objetivamente, ya que mediante ella la verdad es conocida de manera formal. En cambio, la primera concepción es sólo directa y no tiene el mismo objeto que la segunda; por tanto, mediante ella no se conoce formalmente la verdad, ni se encuentra en ella de manera objetiva.

14. Si se dice que se trata del conocimiento reflejo, síguese, en primer lugar, que no es siempre cierto lo que Aristóteles afirma, a saber, que la verdad y la falsedad se encuentran en la composición y división; pero el consiguiente es falso, porque, de igual manera que toda enunciación oral es verdadera o falsa, también lo es la composición o división mental; por eso, en virtud de ella pensamos con verdad o con falsedad. En segundo lugar, síguese que no existe ninguna diferencia, ya que también es posible concebir la verdad de manera formal y verdadera mediante un concepto simple reflejo; pues así como concebimos absolutamente lo que es el hombre, también podemos concebir absolutamente lo que es la verdad, y mediante un concepto simple podemos concebir la conformidad entre el concepto y la cosa por modo de cierta relación; y entonces la verdad se encontrará también objetivamente en el concepto simple; por consiguiente, queda anulada la diferencia señalada antes.

15. Cabe responder que la doctrina de Santo Tomás debe entenderse de la composición y división que se lleva a cabo por conocimiento directo, pues

comparat unum ad aliud, ideo dicatur comparare et cognoscere conformitatem in qua veritas consistit, quia non comparat conceptum formalem ad rem nec rem ad conceptum, sed comparat rem conceptam ad aliam vel ad seipsam. Unde non fit ut per talem compositionem cognoscat veritatem, sed solum illud esse rei quod fundat veritatem, iuxta illud Aristotelis: Ex eo quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est; quod esse formaliter non est veritas quamvis causet veritatem in intellectu, ut dixit idem D. Thomas dict. q. 16, a. 1, ad 3. Et confirmatur, nam aliud est quando intellectus componendo dicit: Homo est albus, aliud vero quando dicit: Hominem esse album est verum; haec enim posterior compositio est reflexa et ideo in illa est obiective veritas, quia formaliter per illam cognoscitur. At vero prior conceptio est tantum directa, et non habet idem obiectum quod posterior; ergo per illam non cognoscitur formaliter veritas, neque in illa est obiective.

14. Si autem dicatur sermonem esse de cognitione reflexa, sequitur primo non esse in universum verum quod Aristoteles ait veritatem et falsitatem in compositione et divisione reperiri; consequens autem est falsum, quia, sicut enuntiatio omnis vocalis vera vel falsa est, ita et mentalis compositio vel divisio. Unde per omnem illam aut vere aut falso sentimus. Secundo sequitur nullam esse differentiam, quia etiam per simplicem notitiam reflexam potest veritas formaliter ac vere concipi; sicut enim simpliciter concipimus quid est homo, ita etiam simpliciter concipere possumus quid est veritas et per simplicem conceptum possumus concipere conformitatem inter conceptum et rem per modum cuiusdam relationis; tunc ergo erit etiam veritas obiective in simplici notitia; nulla ergo est praedicta differentia.

15. Responderi potest doctrinam D. Thomae intelligendam esse de compositione et

es cierto que en toda composición de esa naturaleza se encuentra la verdad o la falsedad auténtica. Ahora bien, resultaría fácil contestar a la objeción que se opone a esto si fuese cierta la opinión de Durando (que la verdad consiste en una conformidad entre la cosa considerada en su ser intelectual objetivo y ella misma considerada en su ser real), diciendo que el entendimiento, cuando compone, compara el concepto objetivo de una cosa con otra o consigo misma tal como ha sido concebida de otra manera o anteriormente; y de este modo conoce la conformidad entre aquellas cosas, por lo cual se dice que conoce la verdad. Parece que Santo Tomás explicó esta cuestión en el sentido indicado, en I *cont. Gent.*, c. 59, razón 1.ª, al afirmar: *puesto que la verdad del entendimiento es una adecuación entre el entendimiento y la cosa, en cuanto el intelecto dice que es lo que es, o que no es lo que no es, la verdad intelectual pertenece a aquello que el entendimiento dice, y no a la operación con que lo dice; pues para la verdad del entendimiento no se requiere que la intelección misma se adecúe a la cosa —ya que ésta es a veces material, y la intelección inmaterial—, sino que se exige que aquello que el entendimiento, al entender, dice y conoce, sea adecuado a la cosa, esto es, que sea en la realidad así como el entendimiento dice.* Por tanto, de acuerdo con esta interpretación es fácil comprender que mediante el conocimiento compositivo directo se conoce la conformidad en que la verdad consiste.

16. A pesar de ello, dicha respuesta no puede satisfacernos si no se le añade algo más. En primer lugar, porque ya hemos rechazado la opinión de Durando, y no es verosímil que Santo Tomás apuntase a esa interpretación en las palabras citadas, como se patentiza por la razón que aduce: *no es preciso que la intelección se adecúe a la cosa; porque a veces la cosa es material, mientras que la intelección es inmaterial.* Y resulta claro que habla expresamente de la intelección refiriéndose a la afinidad que ésta tiene con la cosa entendida en su ser de ente y en sus condiciones, pero no de la afinidad que guardan en cuanto representante y representado. Así, el Ferrariense, en el mismo lugar, distinguiendo entre la intelección y el concepto o verbo mental, y considerando que la intelección no es representativa de la cosa, mientras que el concepto o verbo sí lo es, expone

divisione quae fit per directam cognitionem, nam certum est in omni tali compositione propriam veritatem vel falsitatem reperiri. Ad obiectionem autem contra hoc factam, si vera esset sententia Durandi quod veritas est conformitas rei prout est in esse obiectivo intellectus ad seipsam prout est in re, facilis esset responsio dicendo intellectum, quando componit, comparare conceptum obiectivum unius rei ad aliam vel ad seipsam aliter seu prius conceptam; atque ita cognoscere conformitatem inter illa, et ideo dici cognoscere veritatem. Atque hoc modo videtur declarasse hanc rem D. Thomas, I cont. Gent., c. 59, in 1 ratione, dicens: *Cum veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit; non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei adaequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale, sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit oportet esse rei aequatum, scilicet, ut ita in re sit, sicut intellectus dicit.* Iuxta hanc ergo interpretationem facile intelligitur per directam cognitionem compositivam cognosci conformitatem, in qua veritas consistit.

16. Sed haec responsio, si aliud non addatur, nobis satisfacere non potest. Primo quia sententia illa Durandi a nobis supra reiecta est, neque est verisimile D. Thomam in citatis verbis eum sensum intendisse, ut patet ex ratione quam adducit, *quod non oportet ut intelligere rei adaequetur; quia interdum res est materialis et intelligere immateriale.* Ubi constat aperte loqui de intelligere, quantum ad convenientiam quam habet cum re intellecta in esse entis et conditionibus eius, et non de convenientia quam habet in ratione repraesentantis et repraesentati. Et ita Ferr. ibi, distinguens inter intelligere et conceptum seu verbum mentis, et existimans intelligere non esse repraesentativum rei, conceptum autem seu verbum repraesentare illam, ex-

que Santo Tomás habla del concepto mismo o verbo, y establece en él la conformidad o verdad, no en la intelección.

Ahora bien, por mi parte creo que, hablando con propiedad, la intelección se realiza formalmente por el verbo o concepto en cuanto informa al entendimiento, por lo que el verbo, en cuanto verbo, no puede tener conformidad representativa con la cosa de que es verbo, sin que al propio tiempo el entendimiento, en cuanto entiende formalmente por medio del verbo, se haga conforme a la misma cosa. Por consiguiente, Santo Tomás no pudo excluir esta conformidad representativa, sino únicamente la conformidad entitativa. En igual sentido, pues, debe entenderse lo que afirma poco antes: *la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice, no a la operación con que lo dice.* Y pretende significar que la verdad no pertenece a dicha operación tomada cuasi materialmente en cuanto es cierta cualidad espiritual, sino formalmente en cuanto notifica al entendimiento la cosa que mediante ella se dice, o en cuanto contiene a la cosa conocida en su ser representativo.

17. En segundo lugar, esta opinión no se acomoda bien a la explicación de la presente dificultad. Porque cuando el entendimiento compone, o enuncia por parte del predicado la cosa tal como es en sí, o la enuncia como concebida de manera objetiva. Si se afirma lo primero, entonces mediante esa comparación no conoce la conformidad que hay entre la cosa en cuanto objetivamente concebida y ella misma tal como es en sí, en la que se decía que consiste la verdad; luego de ese modo no conoce la verdad. Por el contrario, si se defiende lo segundo, entonces tampoco se realiza una comparación, por parte del sujeto, con la cosa tal como es en sí, sino tal como es concebida objetivamente, pues la razón es igual para el sujeto y para el predicado, ya que el concepto compara a ambos tal como son concebidos por él, de manera que la composición sea como cierto cotejo de conceptos objetivos y simples y conocimiento de la unión que entre ellos existe; por consiguiente, de este modo tampoco se concibe la verdad, según explica Durando, pues no se conoce la conformidad de la cosa en su ser objetivo consigo misma en la realidad, sino más bien en la conformidad, identidad o unión entre una y otra cosa, consideradas ambas en su ser objetivo.

ponit D. Thomam loqui de conceptu ipso seu verbo et in illo constituere conformitatem seu veritatem, non in ipso intelligere. Ego autem existimo, si proprie loquamur, intelligere formaliter fieri per ipsum verbum seu conceptum ut informantem intellectum, et ideo non posse verbum ut verbum esse conforme in repraesentando rei cuius est verbum, quin etiam intellectus, quatenus per verbum formaliter intelligit, fiat eidem rei conformis. D. Thomas ergo non potuit excludere hanc conformitatem in ratione repraesentandi, sed tantum conformitatem in essendo. In eodem ergo sensu intelligendum est quod paulo superius ait: *veritatem pertinere ad id quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit.* Sensus enim est veritatem non pertinere ad illam operationem quasi materialiter sumptam, ut est qualitas quaedam spiritualis, sed formaliter quatenus refert intellectui rem quae per illam dicitur seu quatenus in esse repraesentativo continet rem cognitam.

17. Secundo, non recte applicatur illa sententia ad praesentem difficultatem explicandam, quia quando intellectus componit, vel ex parte praedicati enuntiat rem ut est in se vel ut objective conceptam. Si primum dicatur, ergo per illam comparationem non cognoscit conformitatem rei, ut obiective conceptae, ad seipsam ut est in se, in qua veritas consistere dicebatur, et ita non cognoscet veritatem. Si vero dicatur secundum, ergo etiam ex parte subiecti non fit comparatio ad rem prout est in se, sed prout obiective conceptam, quia non est maior ratio de praedicato quam de subiecto; utrumque enim comparat intellectus, prout ab ipso conceptum est, ita ut compositio sit quasi collatio quaedam simplicium conceptuum obiectivorum et cognitio coniunctionis quam in se habent; ergo neque hoc modo concipitur veritas prout a Durando explicatur, quia non cognoscitur conformitas rei in esse obiectivo ad seipsam in re, sed conformitas, vel identitas, vel unio inter unam et alteram rem prout utraque est in esse obiectivo. Tertio, multo minus

En tercer lugar, ese modo puede aplicarse mucho menos a la falsedad; porque, cuando mediante la composición se afirma falsamente una cosa de otra, no se conoce la disconformidad que hay entre ellas, antes bien se conoce o concibe una conformidad que no existe en la realidad; en ese caso, pues, la falsedad no se encuentra objetivamente en dicho conocimiento o composición intelectual.

Posición de Santo Tomás y explicación de la cuestión según ella

18. Por consiguiente, hemos de afirmar que la posición de Santo Tomás no es que el intelecto, al componer o dividir formalmente y "en acto signado" (como acertadamente distinguió Cayetano en el mismo pasaje), conozca la verdad y la conformidad en que formalmente consiste la verdad; pues en tal sentido no podría realizarse esto, según demuestra la objeción aducida. Entiende, pues, Santo Tomás que cuando el entendimiento compone o divide conoce "en acto ejercido" aquello en que consiste la verdad y, por tanto, afirma o niega la verdad misma o la falsedad. Y por esta razón especial se dice que la verdad existe propiamente en la composición y división.

En qué consista ese conocer o afirmar la verdad "en acto ejercido", puede explicarse de la manera siguiente: nuestro entendimiento, mediante un solo concepto simple, no concibe adecuadamente ni agota de manera clara y distinta la cosa concebida, como hacen Dios y los ángeles; por ello, una vez que la ha concebido de cierta manera confusa e inadecuada, para conocerla distinta y adecuadamente le atribuye varios predicados que se distinguen, ya con distinción real, ya sólo de razón. Ahora bien —según expresó Aristóteles refiriéndose a las palabras—, siéndonos imposible llevar las cosas a las escuelas, utilizamos términos en lugar de cosas, y por eso cuando afirmamos una cosa de otra no lo hacemos exteriormente sino mediante una voz significativa y en cuanto significativa, de tal modo que cuando afirmamos mentalmente una cosa de otra, si bien nuestra intención principal es afirmar una cosa de otra, no hacemos esto sino mediante conceptos, en cuanto son, para nosotros, representaciones naturales de las cosas. De aquí resulta que, cuando componemos una cosa concebida con otra, o con ella misma concebida de manera distinta, al propio tiempo que comparamos la

potest ille modus ad falsitatem applicari; nam, quando per compositionem unum de alio falso affirmatur, non cognoscitur difformitas quae est inter illa, sed potius cognoscitur seu concipitur conformitas quae non est in re; ergo tunc falsitas non est obiective in tali cognitione seu compositione intellectus.

Mens D. Thomae et res ipsa iuxta illam explicatur

18. Dicendum ergo est non esse mentem D. Thomae, quando intellectus componit vel dividit formaliter et in actu signato (ut bene Caietanus ibi distinxit) cognoscere veritatem et conformitatem illam in qua veritas formaliter consistit; hoc enim sensu verificari id non posse obiectio facta convincit. Intelligit ergo D. Thomas quando intellectus componit aut dividit, in actu exercito cognoscere id in quo veritas consistit et consequenter affirmare vel negare veritatem ipsam seu falsitatem. Et hac speciali ratione dici veritatem esse proprie in compositione et divisione. Quid autem sit in actu exercito veritatem cognoscere seu affirmare ita potest declarari: nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adaequate, neque exhaurit distincte et clare rem conceptam, sicut faciunt Deus vel angeli, et ideo postquam aliquo modo confuse et inadaequate illam concepit ut illam distincte et adequate cognoscat, illi attribuit plura praedicata sive re sive ratione tantum distincta. Sicut autem de vocibus Arist. dixit quia res non possumus adducere ad scholas, utimur terminis pro rebus, ideoque quando affirmamus unam rem de alia, id exterius non facimus, nisi mediante voce significante et quatenus significans est, ita quando mente unum de alio affirmamus, quamvis praecipue intendamus rem de re affirmare, id tamen non facimus nisi per conceptus quatenus naturaliter nobis repraesentant res. Atque hinc fit ut, dum componimus unam rem conceptam cum alia vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam simul in actu

misma cosa, comparamos "en acto ejercido" nuestro concepto en cuanto representativo de esa cosa. Por ejemplo, cuando el entendimiento dice, componiendo, que el hombre es blanco, conoce formal y directamente la identidad o unión que hay entre "blanco" y "hombre"; pero al mismo tiempo conoce en el acto mismo ejercido que el concepto de blanco contiene en cierto modo al hombre y lo representa y, consiguientemente, está, de alguna manera, en conformidad con él. Así, cuando la mente afirma que el hombre es blanco, afirma "en acto ejercido" la verdad, es decir, que eso es cierto, pues al afirmar que lo blanco está en el hombre afirma que el concepto de blanco tiene alguna conformidad verdadera con el hombre.

En este sentido dijo Santo Tomás, en el citado a. 2, que *el entendimiento conoce la conformidad que hay entre él y la cosa inteligible cuando juzga que la cosa se comporta de igual manera que la forma, por él aprehendida, de la cosa, lo cual hace componiendo y dividiendo;* no porque el entendimiento, al componer, juzgue que la cosa se comporta como una forma que se encuentra en el intelecto formalmente o por inhesión, sino porque juzga que se comporta como una forma aprehendida por el entendimiento y, consiguientemente, juzga "en acto ejercido" que la cosa se comporta como forma o concepto formalmente representativo en el intelecto, pues se estima que el concepto formal, en cuanto representativo, constituye cierta unidad con la cosa representada, y porque el entendimiento no compara la cosa representada sino en cuanto concebida por él.

Así, pues, de este modo se comprende perfectamente por qué se dice que la verdad existe de manera especial en nuestro entendimiento cognoscente mediante la composición y división; pues el entendimiento, mediante los conceptos simples, no conoce en absoluto la conformidad, por lo que tampoco afirma o piensa propiamente la verdad, cosa que hace cuando compone los conceptos simples. De aquí que, si bien tanto la composición como la simple aprehensión de las cosas son, en absoluto, conocimientos directos, no obstante, comparada la composición con la simple aprehensión, en cierto modo resulta ser, con respecto a ella, cuasi reflexiva en ejercicio, ya que mediante la composición se hace una comparación

exercito comparemus conceptum nostrum ut repraesentantem illam rem. Ut, verbi gratia, quando intellectus componendo dicit hominem esse album, formaliter et directe cognoscit identitatem vel coniunctionem quam album habet cum homine; simul tamen in actu exercito ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem et repraesentare illum et consequenter esse illi aliquo modo conformem. Atque ita dum mens affirmat hominem esse album, in actu exercito affirmat veritatem seu hoc esse verum, quia dum affirmat album inesse homini affirmat conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine. Et hoc sensu dixit D. Thomas, dict. a. 2, *intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem intelligibilem, quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, quod facit componendo et dividendo;* non quod, quando intellectus componit iudicet ita se habere rem, sicut est forma quae formaliter seu inhaesive est in intellectu, sed quod iudicet ita se habere sicut est forma apprehensa per intellectum, et consequenter in actu exercito iudicet ita se habere rem sicut est forma seu conceptus formaliter repraesentans in intellectu, quia conceptus formalis, ut repraesentans, tamquam unum quid censetur cum re repraesentata et quia intellectus non comparat rem repraesentatam nisi ut a se conceptam. Hoc ergo modo recte intelligitur cur veritas dicatur specialiter esse in intellectu nostro cognoscente media compositione et divisione; nam per simplices conceptus nullo modo cognoscit intellectus conformitatem, unde nec proprie affirmat aut sentit veritatem, sicut facit quando simplices conceptus componit. Unde, licet tam compositio quam simplex apprehensio rerum sit absolute cognitio directa, tamen si compositionem ad simplicem apprehensionem comparemus, quodammodo est quasi reflexiva supra illam veluti in ipso exercitio, quia per compositionem fit collatio inter

entre los conceptos simples, y en virtud de dicha comparación la verdad se encuentra en ella de la manera especial que queda indicada.

Refutación de los argumentos contrarios

19. Con lo dicho aparece clara la respuesta a los fundamentos de las opiniones registradas, las cuales, a nuestro juicio, si se entienden rectamente no son contrarias entre sí, según hemos expuesto, y según exponen efectivamente sus mismos autores, como es evidente por lo que afirman Santo Tomás y Cayetano, citados arriba. En cuanto al Ferrariense, cuya opinión es opuesta a la de Cayetano, o no quiso entender a éste ni a Santo Tomás, o defiende lo mismo que ellos, pero con diversa terminología.

Por tanto, deben admitirse los fundamentos de ambas opiniones en cuanto confirman a éstas en su verdadero sentido; queda por explicar, sin embargo, cómo en otro sentido no se les oponen.

Así, pues, a los testimonios de Aristóteles aportados en primer lugar, se responde: Aristóteles habla de la verdad que existe en nuestro entendimiento en cuanto éste conoce de cierta manera la verdad misma. En consecuencia, al primer argumento contesto que debe hablarse de las palabras en el mismo sentido que de los conceptos; pues en la palabra simple e incompleja se encuentra la verdad de signo como en quien posee esa verdad a manera de verdad trascendental o entitativa; efectivamente, la palabra *hombre* no sólo significa un verdadero hombre, sino que también puede decirse verdadero signo del hombre; sin embargo, en la palabra simple no se encuentra la verdad como en quien significa la verdad, de igual modo que se encuentra en la enunciación compuesta, la cual, al significar que esto es aquello, significa por lo mismo, y como "en acto ejercido", la conformidad y la verdad, según se ha explicado acerca de los conceptos.

Al segundo argumento, que versa sobre la falsedad, se responderá más claramente en la siguiente disputación. Ahora contestamos que, de los tres miembros enumerados, debe elegirse aquél en virtud del cual se dice que los simples conceptos son verdaderos de tal manera que no sean propiamente falsos, como de-

simplices conceptus, ratione cuius est veritas in illa, praedicto speciali modo.

Solvuntur oppositae rationes

19. Et per haec patet responsio ad fundamenta praedictarum opinionum, quas non existimamus inter se contrarias si recte intelligantur, ut exposuimus, et ipsimet auctores revera exponunt, ut aperte constat ex D. Thoma et Caiet. supra. Ferrar. vero, qui Caietano opponitur, vel eum et divum Thomam intelligere noluit, vel solum verbis diversis rem eamdem explicat. Fundamenta igitur utriusque opinionis, quatenus illas in vero sensu confirmant, admittenda sunt; declarandum vero superest quomodo in alio sensu eis non repugnent. Ad testimonia itaque Aristotelis priori loco adducta respondetur ibi loqui Aristotelem de veritate existente in intellectu nostro ut cognoscente aliquo modo veritatem ipsam. Unde ad primam rationem respondetur eadem proportione esse de vocibus loquendum qua de conceptibus; nam in simplici et incomplexa voce est veritas signi tamquam in habente illam ad modum veritatis transcendentalis seu in essendo; nam haec vox *homo* et significat verum hominem et potest dici verum signum hominis; tamen in voce simplici non est veritas tamquam in significante veritatem quomodo est in enuntiatione composita, quae dum significat hoc esse illud, significat consequenter et quasi in actu exercito conformitatem et veritatem, sicut de conceptibus explicatum est. Ad secundum, quod tangit materiam de falsitate, dicetur clarius disputatione sequenti. Nunc respondetur, ex tribus membris ibi enumeratis illud esse eligendum quo dicitur simplices conceptus ita esse veros ut non sint proprie falsi, ut argumenta ibi facta satis probant. Neque vero necesse est ut in omni subiecto ubi potest esse unum oppositorum, possit etiam esse aliud. Praesertim quia cum veritas alio modo sit in simplici apprehensione quam in compositione, ea ratione fieri potest ut ea veritas talis sit quae non habeat falsitatem oppo-

muestran suficientemente los argumentos sentados en aquel lugar. Pero no es preciso que uno de los extremos opuestos pueda darse en cualquier sujeto en el que pueda darse también el otro. Sobre todo, por razón de que, como la verdad se encuentra en la simple aprehensión de manera distinta a como se encuentra en la composición, por este motivo puede ocurrir que aquella verdad sea tal que no tenga falsedad opuesta. A qué se debe esto, y por qué la verdad de la composición puede tener más bien propia falsedad opuesta, quedará manifiesto por lo que se dirá después. Lo que se sostiene en la segunda confirmación a propósito de la especie inteligible se va a explicar inmediatamente.

Nada es necesario añadir a los fundamentos de la segunda opinión; pues únicamente prueban que en el concepto simple se encuentra la verdad como en quien la posee, no como en quien la conoce. Sólo conviene advertir, en torno al segundo de los fundamentos citados, que no ocurre lo mismo en el conocimiento simple de Dios o de los ángeles; pues ellos, en virtud de un concepto simple, juzgan perfectamente acerca de la cosa y de que se comporta así como es conocida, o sea, que posee aquello que se juzga y conoce de ella. Más aún, ese juicio simple es de tal naturaleza (sobre todo si se trata del juicio divino) que mediante él se conoce también perfectísimamente cualquier conformidad que pueda darse entre él y la cosa conocida, por lo que no puede compararse con aquel conocimiento simple.

SECCION IV

SI LA VERDAD LÓGICA O DEL ENTENDIMIENTO NO EXISTE EN ÉL HASTA EL MOMENTO DEL JUICIO

1. Con anterioridad al juicio pueden distinguirse en el entendimiento: la misma capacidad intelectiva, la especie inteligible, en la que incluyo los restantes hábitos, el acto de conocimiento, considerado en su realización, y la aprehensión. Así, pues, en primer lugar, cabe la duda de si puede decirse que la verdad lógica se encuentra en la especie inteligible, en el acto, en el concepto, en un hábito o en la capacidad intelectiva. Porque Santo Tomás, en el texto ya citado de *1 cont. Gent.*, c. 59, razón 1.ª, declara que sólo se encuentra en

sitam. Cur autem hoc ita sit, et cur potius veritas compositionis possit habere propriam falsitatem oppositam patebit ex dicendis. Quod autem in ultima confirmatione tangitur de specie intelligibili declarabitur statim. Ad fundamenta secundae sententiae nihil addere oportet; solum enim probant in simplici conceptione esse veritatem tamquam in habente, non tamquam in cognoscente. Solum circa secundum oportet ex dictis notare non esse eamdem rationem de simplici cognitione Dei aut angelorum; illi enim simplici conceptu perfecte iudicant de re et quod ita se habeat sicut cognoscitur, seu quod ei insit id quod de ea iudicatur et cognoscitur. Immo illud iudicium simplex tale est (praesertim si sit sermo de divino), ut per illud perfectissime etiam cognoscatur omnis conformitas quae esse potest inter ipsum et rem cognitam, et ideo non est simile de illa simplici cognitione.

SECTIO IV

AN VERITAS COGNITIONIS SEU INTELLECTUS IN EO NON SIT DONEC IUDICET

1. Ante iudicium intelligi possunt in intellectu vis ipsa intelligendi, species intelligibilis, sub qua reliquos habitus comprehendo, ipse actus cognitionis prout est in fieri et apprehensio ipsa. Dubitari ergo potest primo an haec veritas dici possit esse in specie intelligibili, vel in actu, vel in conceptu, vel in habitu, aut ipsa vi intelligendi. Nam D. Thomas, I cont. Gent., c. 59, ratione 1, in verbis supra citatis significat tantum esse in conceptu seu verbo mentis, ubi

el concepto o verbo mental, donde lo entiende así el Ferrariense, y añade que la verdad no se da en el acto de la intelección porque no es imagen ni representación del objeto. De aquí infiere que la verdad se encuentra en el entendimiento antes (en orden natural) de que el entendimiento conozca la cosa representada mediante el concepto, pues la acción intelectual termina en el concepto antes (en orden de naturaleza) de que el intelecto conozca la cosa que el concepto representa. Y en este sentido, según parece, dijo Santo Tomás en *De Verit.*, q. 1, a. 1: *el conocimiento es efecto de la verdad*. Respecto a la especie inteligible, afirma que en ella se da la verdad en cuanto también es representativa del objeto, y en virtud de esa representación tiene conformidad con el objeto, aunque de manera imperfecta, toda vez que la representación de la especie es imperfecta y el hábito se compara con el acto como lo imperfecto con lo perfecto. Sobre la capacidad intelectiva y su hábito judicativo, y sobre el correspondiente a la potencia, nada afirma; sin embargo, en congruencia con su posición habría de sostener que en ellos no se da la verdad, ya que no representan al objeto.

2. Mas nosotros debemos suponer que aquí sólo se trata de la verdad lógica. Y creemos que el conocimiento se realiza formalmente por el concepto o verbo mental, en cuanto éste informa al entendimiento; ahora bien, el concepto o verbo mental no se distingue realmente del acto de la intelección, en cuanto es algo realizado por el entendimiento, es decir, una cualidad ya realizada; en cambio, la intelección, considerada como acción que está desplegándose, se distingue modalmente del verbo, de igual manera que suele establecerse distinción entre la acción o dependencia y el término. Así, pues, como el conocimiento significa de manera absoluta un conocimiento actual, la verdad lógica se encuentra simple y absolutamente en el concepto o verbo, o en el acto intelectivo ya realizado, porque todas estas cosas son idénticas y designan la forma en virtud de la cual el entendimiento deviene cognoscente en acto; como si dijéramos que la verdad de lo cálido, en cuanto tal, se halla en el calor. Pero la verdad del conocimiento no se encuentra en la acción de entender en cuanto tal, ya que ésta no es conocimiento de manera absoluta, sino tránsito hacia el conocimiento; no obstante, según su modo propio, tiene su verdad, de igual manera que el calenta-

Ferr. ita illum intelligit, et addit non esse in actu intelligendi, quia non est imago nec repraesentat obiectum. Unde infert prius ordine naturae esse veritatem in intellectu quam intellectus cognoscat rem per conceptum repraesentatam, quia prius ordine naturae actio intellectus terminatur ad conceptum quam cognoscat rem in illo repraesentatam. Quo sensu videtur dixisse D. Thomas, q. 1 De Verit., a. 1, *cognitionem esse veritatis effectum*. De specie vero intelligibili ait in illa esse veritatem quatenus illa etiam repraesentat obiectum et secundum illam repraesentationem habet conformitatem cum illo, imperfecto tamen modo, quatenus repraesentatio speciei imperfecta est et quatenus habitus ad actum ut imperfectum ad perfectum comparatur. De ipsa autem vi intelligendi et habitu eius iudicativo et qui tenet se ex parte potentiae, nihil dicit; tamen consequenter dicturus etiam esset in eis non esse veritatem, quia non repraesentant obiectum.

2. Sed nobis supponendum est hic solum esse sermonem de veritate cognitionis. Credimus autem cognitionem fieri formaliter per conceptum seu verbum mentis ut informantem ipsum intellectum; conceptum autem seu verbum mentis in re ipsa non distingui ab actu intelligendi quatenus est aliquid factum ab intellectu seu qualitas in facto esse; intellectionem vero, quatenus est actio in fieri, distingui modaliter a verbo sicut distingui solet actio vel dependentia a termino. Cum ergo cognitio simpliciter significet actualem cognitionem, veritas cognitionis absolute ac simpliciter est in conceptu seu verbo aut actu intelligendi in facto esse, quia haec omnia idem sunt et significant formam qua intellectus fit actu cognoscens, ac si diceremus veritatem calidi ut sic in calore esse. In actione autem intelligendi ut sic non est quidem veritas cognitionis, quia illa actio non est cognitio simpliciter sed via ad cognitionem; tamen, eo modo quo est, habet suam veritatem, sicut cale-

miento, si bien no posee la verdad del calor, posee la verdad del calentamiento, porque es una verdadera tendencia al calor; en este sentido, pues, la acción de entender es igualmente una verdadera tendencia al conocimiento de la cosa. Y aunque se diga que no representa por modo de forma, representa, empero, por modo de tránsito, porque es una tendencia hacia la representación verdadera. Consiguientemente, puede decirse que la verdad lógica se encuentra en despliegue en el acto de la intelección en cuanto acción.

Mas en la especie inteligible no se halla la verdad lógica sino como en su principio y acto primero; sin embargo, en ella se da una auténtica verdad ontológica, en virtud de la cual se dice verdadera especie inteligible de un determinado objeto. Y nada importa, para ello, que la especie inteligible represente formalmente en cuanto imagen, o sólo efectiva y virtualmente en cuanto semilla del objeto; porque, sea cualquiera el modo en que represente, según ese modo puede tener su verdad mediante la debida conmensuración a un objeto determinado; así, es cierto que el semen humano no posee en sí la verdad de la humana naturaleza sino virtual o instrumentalmente, aunque tiene la verdad de semen humano según la debida proporción y relación con una naturaleza o una acción determinadas. De aquí resulta asimismo que la capacidad intelectiva o luz intelectual, y también el hábito que la completa, no tienen de suyo, formal y propiamente, la verdad lógica de que estamos tratando, como resulta evidente; poseen, empero, una verdad adaptada a su naturaleza, verdad que puede llamarse lógica en sentido radical, en cuanto la luz intelectual es verdadera en la medida en que, de suyo, inclina a un verdadero conocimiento de la cosa; y lo mismo ocurre, según su modo, con el hábito.

3. Finalmente, por lo dicho se comprende que es falsa la afirmación, ya hecha, de que la verdad se encuentra en el concepto mental, o en el entendimiento mediante el concepto, con prioridad de naturaleza a que el intelecto entienda en acto, pues el concepto mental o verbo no existe con prioridad natural a encontrarse en el entendimiento, ya que no se realiza sino por educción de su potencia, y por ello no se produce en un signo natural, en el que no se una al entendimiento, para que éste pueda concurrir a su producción por modo de potencia activa y receptiva; luego el verbo no tiene verdad antes (con prioridad natural) de co-

factio, quamvis veritatem caloris non habeat, habet tamen veritatem calefactionis quia est vera tendentia ad calorem; sic enim actio intelligendi est etiam vera tendentia ad rei cognitionem. Et quamvis dicatur non repraesentare per modum formae, repraesentat tamen per modum viae, quia est tendentia ad veram repraesentationem; veritas ergo cognitionis dici potest esse in fieri in actu intelligendi ut actio est. In specie autem intelligibili non est veritas cognitionis nisi tamquam in principio et actu primo; est tamen in illa propria veritas entitativa, ratione cuius vera dicitur species intelligibilis talis obiecti. Ad quod nil refert quod species intelligibilis repraesentet formaliter ut imago, vel tantum effective et virtualiter ut semen obiecti, quia quacumque ratione repraesentet, secundum eam habere potest suam veritatem per debitam commensurationem ad tale obiectum, sicut semen hominis non habet quidem in se veritatem humanae naturae nisi virtualiter seu instrumentaliter, habet tamen veritatem humani seminis secundum debitam proportionem et habitudinem ad talem naturam vel actionem. Quo etiam fit ut vis intelligendi seu lumen intellectus aut habitus illud perficiens, formaliter ac proprie non habeant per se veritatem cognitionis de qua agimus, ut per se constat; habeant tamen suam accommodatam veritatem quae radicaliter dici potest veritas cognitionis, quatenus lumen intellectuale eatenus verum est quatenus de se inclinat ad veram rei cognitionem; et idem est suo modo de habitu.

3. Ex quo tandem intelligitur falsum esse quod dicebatur prius natura esse veritatem in conceptu mentis vel in intellectu per conceptum, quam intellectus actu intelligat, quia conceptus mentis seu verbum non prius natura est quam insit intellectui; non fit enim nisi per eductionem de potentia eius et ideo non fit in aliquo signo naturae in quo non uniatur intellectui, ut possit intellectus per modum potentiae activae et receptivae ad illius productionem concurrere; ergo non prius natura verbum habet verita-

municarla formalmente al entendimiento; por consiguiente, tampoco existe en él la verdad con prioridad natural a que el entendimiento conozca en acto. La última consecuencia es evidente, porque la única manera que el entendimiento tiene de hacerse cognoscente en acto es mediante la información del verbo o concepto. Así, pues, la verdad lógica se encuentra primaria y esencialmente en el entendimiento que conoce en acto mediante el verbo, concepto o acto ya realizado, en calidad de forma gracias a la cual conoce en acto. Por eso, la afirmación de Santo Tomás en el lugar citado, *De Verit.*, q. 1, a. 1: *el conocimiento es cierto efecto de la verdad* debe entenderse, ya de la verdad fundamental, que es el mismo ser de la cosa, en virtud del cual —considerado como objeto— el conocimiento es verdadero, ya de la verdad de la conformidad que se da merced a la especie inteligible, ya también del efecto formal atribuído a la mente por el concepto verdadero.

La noción aprehensiva

4. En segundo lugar, puede dudarse si la verdad lógica se encuentra en la noción aprehensiva o únicamente en la judicativa. Y el motivo de la duda puede consistir en que la simple noción es sólo aprehensiva, a pesar de lo cual hemos dicho que en ella se encuentra la verdad. Además, en los sentidos hay verdad simple —según hemos afirmado apoyándonos en Aristóteles— y, sin embargo, en ellos no hay más conocimiento que el aprehensivo. Por último, aun cuando el entendimiento no sepa discernir y juzgar si en la composición aprehensiva se da verdad o falsedad, no obstante, en dicha composición se encuentra efectivamente una de las dos cosas, ya que si la proposición oral es por necesidad verdadera o falsa, con mayor razón lo será la proposición mental, incluso la que es sólo aprehensiva.

Ahora bien, en sentido contrario existe la razón de que el entendimiento no se denomina verdadero o falso sino cuando juzga; en efecto, aunque yo aprehenda la proposición "el número de los astros es par", si dudo y suspendo el juicio, no poseo verdad ni falsedad; ello indica que en tal aprehensión no se encuentra ni la verdad ni la falsedad, pues de lo contrario produciría una denominación de verdadero o de falso. Por eso, en el texto donde Aristóteles dice que la ver-

tem quam illam formaliter communicet intellectui; ergo nec prius natura est in eo veritas quam intellectus sit actu cognoscens. Patet ultima consequentia, quia non aliter constituitur intellectus actu cognoscens nisi per informationem verbi seu conceptus. Est ergo veritas cognitionis primo ac per se in intellectu actu cognoscente per verbum, conceptum seu actum in facto esse tamquam per formam qua actu cognoscit. Unde, quod D. Thomas dicto loco ait, q. 1 De Verit., a. 1, *cognitionem esse quemdam veritatis effectum*, intelligendum est aut de veritate fundamentali, quae est ipsum esse rei a quo ut obiecto habet cognitio ut vera sit, vel de veritate conformitatis, quae est per speciem intelligibilem, vel certe de effectu formali quem verus conceptus menti tribuit.

De notitia apprehensiva

4. Secundo, dubitari potest an veritas cognitionis sit in apprehensiva notitia vel tantum in iudicativa. Et ratio dubitandi esse potest quia simplex notitia tantum est apprehensiva, et tamen diximus in illa esse veritatem. Item in sensibus est veritas simplex, ut ex Aristotele supra diximus, et tamen in eis non est nisi apprehensiva cognitio. Tandem in compositione apprehensiva, etiamsi intellectus nesciat discernere et iudicare sitne in illa veritas an falsitas, nihilominus tamen alterutrum horum in tali apprehensione revera inest; nam, si propositio vocalis aut vera aut falsa necessario est, multo magis mentalis, etiam apprehensiva tantum. In contrarium autem est quia intellectus non denominatur verus aut falsus nisi quando iudicat. Quamvis enim ego apprehendam hanc propositionem *astra sunt paria*, si dubito et suspendo iudicium, nec falsus sum nec verus; ergo signum est in illa apprehensione nec veritatem esse nec falsitatem, alioqui verum vel falsum denominaret. Unde ubi Aristot. ait, VI Me-

dad se encuentra en la mente, lib. VI de la *Metafísica*, c. 2, aparece la palabra griega *dianoia*, que significa sentencia o inteligencia.

5. Respondo: la verdad lógica se encuentra propiamente en el juicio, y todo otro acto del entendimiento participa de esa verdad en la precisa medida en que participa del juicio. Pues, si se considera atentamente la cuestión, el entendimiento no conoce nada verdaderamente hasta el momento en que juzga; por consiguiente, tampoco puede ser verdadero o falso en su conocimiento mientras no juzgue; luego la verdad cognoscitiva no puede existir más que en el juicio. El antecedente es evidente respecto al conocimiento compositivo; pues cuando el entendimiento aprehende la composición y suspende el asentimiento, lo hace porque ignora si efectivamente los extremos están unidos en la realidad de igual manera que son aprehendidos por la composición. Así, en el citado ejemplo de aprehensión de la composición "el número de los astros es par", aunque el entendimiento conozca en cierto modo qué son astros y qué es número par, ignora totalmente si esas dos cosas están unidas en la realidad, por lo cual, si bien aprehende la composición, no juzga. Por el contrario, no es posible que el entendimiento componga el predicado con el sujeto, conociendo en acto la unión que en la realidad tienen o se estima que tienen, sin juzgar que es o no es así. Porque si conoce todo eso, el juicio nada puede añadir a dicho conocimiento. En consecuencia, el juicio de composición consiste en aquel conocimiento en virtud del cual se conoce que el predicado conviene al sujeto, por lo cual dijimos arriba, siguiendo a Santo Tomás, que la verdad se encuentra en el entendimiento que compone como lo conocido en el cognoscente. En este sentido, pues, la verdad de la composición sólo se encuentra propiamente en la noción judicativa.

6. Ahora bien, la noción simple, que suele llamarse simple aprehensión, en tanto es capaz de verdad en cuanto es conocimiento y participa, en alguna medida, de la naturaleza del juicio. Porque, si bien la concepción mediante actos simples se llama ordinariamente simple aprehensión —para indicar que la potencia cognoscitiva forma en sí misma la semejanza de la cosa, y en cierto modo atrae la cosa hacia sí, y para distinguirla del auténtico juicio que proferimos

taph., c. 2, veritatem esse in mente, graece est vox *dianoia*, quae sententiam seu intelligentiam significat.

5. Respondetur veritatem cognitionis proprie esse in iudicio et quemlibet actum intellectus tantumdem huius veritatis participare quantum de iudicio participat. Nam si attente res spectetur, intellectus nihil vere cognoscit donec iudicet; ergo nec potest esse verus vel falsus in cognoscendo donec iud.cet; ergo veritas cognitionis esse non potest nisi in iudicio. Antecedens manifestum est in cognitione compositiva; quando enim intellectus apprehendit compositionem et suspendit assensum, ideo est quia ignorat an revera illa extrema ita coniuncta sint in re sicut per compositionem apprehenduntur. Ut in dicto exemplo de apprehensione huius compositionis *astra sunt paria*, quamvis intellectus cognoscat aliquo modo quid sint astra et quis sit numerus par, ignorat tamen omnino an illa duo in re coniuncta sint et ideo, licet compositionem apprehendat, non iudicat; e contrario vero fieri non potest ut intellectus componat praedicatum cum subiecto actu cognoscendo eorum coniunctionem quam in re habent vel habere existimantur, quin iudicet ita esse vel non esse. Quia si totum hoc cognoscit, nihil est quod iudicium addere possit. Igitur iudicium compositionis in cognitione illa consistit qua cognoscitur praedicatum convenire subiecto, ratione cuius diximus supra cum D. Thoma veritatem esse in intellectu componente tamquam cognitum in cognoscente. Sic ergo veritas compositionis proprie solum est in notitia iudicativa.

6. Notitia autem simplex quae simplex apprehensio dici solet, in tantum est capax alicuius veritatis in quantum cognitio est et aliquam rationem iudicii participat. Nam, licet conceptio per simplices actus dici soleat simplex apprehensio quatenus potentia cognoscens format in se similitudinem rei et quodammodo illam ad se trahit, et ut distinguatur a proprio iudicio quod a nobis da-

cuando unimos una cosa con otra o las separamos—, no obstante, en cuanto esa aprehensión es cierto conocimiento de una cosa, es también un cierto juicio, en virtud del cual se juzga implícitamente que la cosa es aquello que de ella conocemos. De este modo, dicha aprehensión o conocimiento simple de la cosa implica en cierta manera un juicio; pues, como la aprehensión es un acto de la potencia cognoscitiva, es necesario que mediante ella se conozca algo; y lo que se conoce, se juzga por esa misma razón; pues lo que no puede juzgarse, se ignora.

7. Consiguientemente, a los primeros motivos de duda se responde que en la simple aprehensión intelectual se da un cierto juicio, siquiera sea imperfecto, en virtud del cual existe en dicho acto verdad lógica. Dígase lo mismo, guardando la debida proporción, acerca del conocimiento sensible; pues cuando la oveja conoce al lobo y huye, aunque realice sólo un acto simple, no obstante conoce verdaderamente al lobo como enemigo, y de esa manera juzga, aunque imperfectamente; y la vista, al conocer esta cosa blanca, también juzga de algún modo que esta cosa es blanca.

Si a veces parece que el entendimiento o la imaginación aprehenden simplemente algo sin juzgar nada en absoluto —como cuando se piensa en un monte de oro, en la quimera, o en algo semejante—, entonces no se aprehende algo como verdadera realidad, sino como posible, al menos por lo que respecta a la figura bajo la cual se aprehende, o como imaginable o expresable mediante la palabra; en este sentido dicen algunos que entonces aprehende la significación de una palabra más bien que una realidad. Por eso, en tales casos únicamente se conoce lo que resultaría si se uniesen estas o aquellas partes, y así, en cierto modo, se juzga esto mismo y, por ello, existe alguna verdad simple en dicha aprehensión, porque, efectivamente, se aprehende o conoce aquel objeto tal como surgiría si aquellas partes se uniesen en la realidad.

8. Por tanto, a la otra parte sobre la composición aprehensiva respondo: en primer lugar, aquellas composiciones mentales en las que no hay juicio se realizan ordinariamente mediante conceptos de palabras más bien que mediante conceptos de cosas, pues como en la realidad no se conoce la unión entre el predicado y el sujeto, tampoco se tiene una aprehensión conforme a la realidad,

tur cum rem unam cum alia componimus vel eas dividimus, tamen quatenus illamet apprehensio est aliqua rei cognitio, est etiam aliquale iudicium quo implicite iudicatur res id esse quod de illa cognoscimus. Et hoc modo in tali apprehensione vel simplici cognitione rei includitur aliquo modo iudicium, quia cum illa apprehensio sit actus potentiae cognoscitivae, necessario debet per illam aliquid cognosci; quod autem cognoscitur, ea ratione iudicatur; nam quod iudicari non potest, ignoratur.

7. Quocirca ad priores rationes dubitandi respondetur in simplici apprehensione intellectus esse aliquale iudicium licet imperfectum, et secundum illud esse in eo actu veritatem cognitionis. Et idem est dicendum proportione servata de cognitione sensus; quando enim ovis concipit lupum et fugit, quamvis simplicem tantum actum habeat, tamen vere cognoscit illum ut inimicum et ita iudicat, quamvis imperfecto modo; et visus dum cognoscit hoc album, aliquo etiam modo iudicat hoc esse album. Quod si interdum intellectus vel imaginatio videntur aliquid simpliciter apprehendere nihil omnino iudicando, ut quando fingitur mons aureus aut chymera vel quid simile, tunc non apprehenditur aliquid ut vera res sed vel ut possibilis, saltem quoad illam figuram sub qua apprehenditur, vel ut imaginabilis seu significabilis per vocem; quo modo dicunt aliqui tunc magis apprehendi significationem vocis quam rem aliquam. Unde tunc solum cognoscitur id quod consurgeret si hae vel illae partes coniungerentur, et ita hoc ipsum aliquo modo iudicatur et eodem modo est aliqualis veritas simplex in huiusmodi apprehensione, quia revera illud obiectum tale apprehenditur vel cognoscitur quale consurgeret si partes illae in re copularentur.

8. Unde ad aliam partem de compositione apprehensiva respondetur imprimis huiusmodi compositiones mentales quae sunt absque iudicio regulariter fieri per conceptus vocum potius quam rerum, quia cum in re ipsa non cognoscatur coniunctio praedicati cum subiecto non etiam apprehenditur secundum rem, sed secundum vocem seu co-

sino conforme a la palabra o cópula que significa esa unión. Siendo así, la composición aprehensiva se encuentra en la mente que no ha alcanzado un conocimiento pleno, como suele decirse, y en ella está la verdad o la falsedad, no como en el conocimiento, sino únicamente como en un signo convencional, cual se da en la palabra hablada o escrita.

En segundo lugar, afirmo que, si se dice que esta aprehensión no judicativa existe de cierta manera en el concepto que compone las cosas mismas, ello ocurre, o solamente en cuanto mediante ese concepto se concibe una cosa y se ignora otra, o porque únicamente se aprehende en orden al significado de la palabra. El primer modo tendrá lugar si concibo que el número de los astros es par y conozco que ello es posible, pero ignoro si en realidad es así. Entonces, respecto a aquello que se conoce, el conocimiento no es sólo aprehensivo, sino, además, judicativo, y, consiguientemente, verdadero o falso; en cambio, respecto a lo demás, así como no es conocimiento judicativo, tampoco es verdadero o falso. Más aún: ni siquiera es aprehensivo por modo de composición intelectual afirmativa o negativa, sino por modo de cierta aprehensión simple de aquel enunciado posible, sobre el cual se duda si es así o no. Pues si mediante dicho concepto no se alcanza tal conocimiento —a saber, que esto es posible—, no entiendo qué pueda aprehender una verdadera composición que incluya una cópula atributiva; por tanto, sólo puede aprehenderse preguntando si esto es así o no, y en tal caso ya no es preciso que se dé verdad o falsedad alguna.

El segundo modo se realizará únicamente si se aprehenden los extremos de aquella composición, o la composición en sí misma, en cuanto es algo significado por una expresión, por ejemplo, "el número de los astros es par"; entonces, el entendimiento tampoco aprehende algo afirmando o negando, sino sencillamente captándolo como significado de aquella expresión, prescindiendo de que en la realidad sea o no así; en cuanto a lo primero, se implica cierto conocimiento y, por lo mismo, cierta verdad simple. Por consiguiente, en el sentido indicado, toda verdad lógica se encuentra, según su modo, en el juicio.

pulam significantem talem unionem. Quod si ita est, tunc illa compositio apprehensiva est in mente, ut vocant, non ultimata, et in ea est veritas vel falsitas, non ut in cognitione sed ut in signo tantum ad placitum, sicut est in voce vel in scriptura. Deinde dicitur, si haec apprehensio non iudicativa aliquo modo esse dicitur in conceptu compositivo ipsarum rerum, vel id solum esse quatenus per illum aliquid concipitur et aliud ignoratur, vel apprehendi tantum in ordine ad significationem vocis. Prior modus erit si concipiam astra ut paria et cognoscam hoc esse possibile et ignorem an ita sit. Et tunc quoad illud quod cognoscitur cognitio est non tantum apprehensiva sed etiam iudicativa, et consequenter aut vera aut falsa; quoad aliud vero sicut non est iudicativa cognitio ita neque vera neque falsa. Immo neque est apprehensiva per modum compositionis intellectus affirmantis vel negantis, sed per modum cuiusdam simplicis apprehensionis illius possibilis enuntiati, de quo dubitatur an ita sit necne. Nam si hoc non cognoscitur per talem conceptum, scilicet, hoc esse possibile, non video quid ibi apprehendi possit per veram compositionem quae includat copulam de inesse; ergo tantum apprehendi potest per modum quaestionis an hoc ita sit vel non sit et tunc non est necesse ut ibi sit aliqua veritas vel falsitas. Posterior modus erit si extrema illius compositionis vel compositio in se tantum apprehendatur quatenus est quid significatum hac voce, verbi gratia, *astra sunt paria,* et tunc etiam intellectus non apprehendit aliquid affirmando vel negando sed quasi simpliciter apprehendendo hoc tamquam significatum illius vocis, sive in re ita sit sive non sit, et quoad illud primum involvitur ibi aliqua cognitio et consequenter aliquid veritatis simplicis. Sic ergo omnis veritas cognitionis, eo modo quo est. in iudicio existit.

SECCION V

¿SE ENCUENTRA LA VERDAD LÓGICA ÚNICAMENTE EN EL ENTENDIMIENTO ESPECULATIVO, O TAMBIÉN EN EL PRÁCTICO?

1. El motivo de duda puede tomarse de una conocida doctrina que Santo Tomás indica en I, q. 16, a. 1, y en otros lugares, según la cual la verdad expresa conformidad entre el conocimiento y la cosa conocida, como entre lo medido y lo mensurante, de acuerdo con la afirmación de Aristóteles: *por el hecho de que la cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa.* De aquí parece seguirse que sólo en la ciencia especulativa se encuentra propiamente la verdad, porque únicamente la ciencia especulativa es medida por su objeto, ya que la ciencia práctica más bien mide al suyo, pues una cosa artificial es verdadera por estar en conformidad con el arte. Santo Tomás, en el lugar citado, apunta la razón: la cosa entendida puede tener un doble orden al entendimiento: esencial y accidental; guarda un orden esencial con respecto al intelecto del que depende, y un orden accidental con referencia al entendimiento del que no depende, sino por el que es exclusivamente conocida. Del primer modo, los efectos artificiales dependen del arte, y las cosas creadas de Dios, por lo que esas cosas no son medida del conocimiento, sino más bien al contrario; por consiguiente, la verdad no se encuentra en dicho conocimiento, sino más bien en las cosas en cuanto se adecúan a ese conocimiento. Del segundo modo, las cosas se comparan con la ciencia especulativa, y por ello en tal conocimiento únicamente existirá verdad en cuanto se adecúa a la cosa conocida.

Mas puede afirmarse, en contrario, que también en los conocimientos y juicios prácticos existe verdad o falsedad. Pues, ¿quién negará que en la composición y división de orden práctico —no sólo moral y agible, sino también factible— hay verdad en sentido plenamente propio? O bien, ¿cómo podrían ser auténticas ciencias las prácticas si en ellas no existiese la verdad? Consiguientemente, aparte de tener verdad, poseen sus principios evidentes y sus conclusiones evidentemente verdaderas. Además, si no hablamos de la verdad compleja, sino de la in-

SECTIO V

AN VERITAS COGNITIONIS SIT TANTUM IN INTELLECTU SPECULATIVO VEL ETIAM IN PRACTICO

1. Ratio dubitandi sumi potest ex quadam vulgari doctrina indicata a D. Thoma, I, q. 16, a. 1 et aliis locis, quod veritas dicit conformitatem cognitionis ad rem cognitam tamquam mensurati ad mensuram, iuxta illud Aristotelis: *Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est.* Hinc ergo sequi videtur in sola speculativa scientia esse proprie veritatem, quia sola scientia speculativa mensuratur ex obiecto suo, nam scientia practica potius est mensura sui obiecti; ideo enim res arte facta vera est quia est conformis arti. Rationem autem tetigit D. Thomas illo loco, quia res intellecta duplicem potest habere ordinem ad intellectum, per se, scilicet, et per accidens; per se habet ordinem ad intellectum a quo pendet, per accidens ad intellectum a quo non pendet sed cognoscitur tantum. Priori modo pendent effectus artis ab arte et res creatae a Deo, et ideo non sunt res mensurae cognitionis sed potius e contrario; ergo in tali cognitione non est veritas, sed potius in rebus, quatenus illi commensurantur. Posteriori autem modo comparantur res ad scientiam speculativam et ideo in hac cognitione erit tantum veritas quatenus commensuratur rei cognitae. In contrarium autem est quia etiam in cognitionibus et iudiciis practicis est veritas vel falsitas; quis enim neget in compositione et divisione quae fit in rebus practicis, non solum moralibus et agibilibus sed etiam in factibilibus, esse propriissimam veritatem et falsitatem? aut quomodo possent scientiae practicae esse verae scientiae si non esset in eis veritas? Habent ergo non solum veritatem, sed etiam sua principia per se nota et conclusiones evidenter veras. Item, si non de veritate complexa sed de incomplexa loquamur, etiam idea artificis si sit pro-

compleja, también la idea del artífice, si es idea propia y adecuada de la cosa que se va a producir de modo artificial, es eminentemente verdadera, tanto más cuanto que no sólo es verdadera en sí, sino también causa de la verdad del artefacto. Por último, la ciencia que Dios tiene de las criaturas está dotada de verdad perfectísima, aunque también es medida de dichas criaturas.

2. En consecuencia, debe afirmarse que la verdad no sólo se encuentra en el entendimiento especulativo, sino también en el práctico, en cuanto en él existe conocimiento de las cosas que se han de hacer o producir, como demuestran los argumentos posteriores, enseña Aristóteles en el lib. VI de la *Etica,* c. 2, y resulta evidente de suyo. Se ofrecen, por tanto, dos posibles respuestas a la razón aducida en contrario: en primer lugar, negar que la verdad exprese siempre y de manera rigurosa una relación de medido a mensurante, pues de no ser así no podría decirse que Dios es verdadero, ya que no está medido ni siquiera por su propia ciencia; por lo mismo, parece que basta cualquier relación de conformidad, ya sea de medido a mensurante, ya inversamente de mensurante a medido. Mas esta respuesta no parece estar de acuerdo con el común modo de pensar y de hablar acerca de la verdad; efectivamente, todos estiman que la verdad lógica se halla en el entendimiento en cuanto éste se conforma a la cosa entendida, por lo que constituye una relación de medido o se comporta como una relación de esa clase.

3. Por eso se responde, en segundo lugar, que el conocimiento práctico puede compararse con el objeto de dos maneras: en cuanto conocimiento y en cuanto causa eficiente o ejemplar, cual es la idea del artífice. Y, ciertamente, de este último modo, el conocimiento práctico, así como es causa, así es también medida de su objeto en cuanto éste tiene razón de efecto de aquél y por ello el conocimiento, en tal aspecto, no se denomina propiamente verdadero, sino eficaz o suficiente para causar el efecto en su orden; por el contrario, en el primer sentido, el conocimiento práctico es verdadero; de aquí que, en ese aspecto, se compare con su objeto como lo medido con lo mensurante, pues bajo esa consideración precisa no es causa del objeto, sino mero conocimiento, el cual, como conocimiento, sólo es

pria et adaequata rei efficiendae per artem est maxime vera, tantoque magis quanto non solum ipsa vera est, sed etiam est causa veritatis artificii. Denique in scientia quam Deus habet de creaturis est perfectissima veritas, quamvis sit etiam mensura creaturarum.

2. Dicendum itaque est veritatem non solum esse in intellectu speculativo sed etiam in practico, quatenus in eo est rerum agendarum seu efficiendarum cognitio, ut posteriora argumenta probant et docet Aristotel., VI Ethic., c. 2, et est res per se satis nota. Ad rationem vero in contrarium dupliciter responderi potest: primo negando veritatem dicere semper et in rigore relationem mensurati ad mensuram, alioqui non posset dici Deus verus quia mensuratus non est, etiam per propriam scientiam; videtur ergo sufficere quaelibet relatio conformitatis sive illa sit mensurati ad mensuram sive e contrario mensurae ad mensuratum. Sed haec responsio non videtur esse conformis communi modo sentiendi et loquendi de veritate; omnes enim censent veritatem cognitionis esse in intellectu quatenus conformatur rei intellectae et consequenter esse relationem mensurati aut se habere ad modum eius.

3. Respondetur ergo secundo cognitionem practicam dupliciter posse comparari ad obiectum, uno modo in ratione cognitionis, alio modo in ratione causae, aut efficientis aut exemplaris, ut est idea artificis. Et hoc quidem posteriori modo cognitio practica sicut est causa, ita est mensura sui obiecti, ut habet rationem effectus ipsius et ideo ut sic non denominatur proprie vera, sed efficax vel sufficiens ad causandum effectum in suo genere; priori autem modo cognitio practica est vera; unde sub ea ratione comparatur ad obiectum suum ut mensuratum ad mensuram, quia sub ea consideratione praecisa non est causa illius sed mera cognitio, quae, ut sic, solum est repraesentatio intentionalis obiecti et ideo

una representación intencional del objeto, por lo que tiene verdad en cuanto se adecúa a él.

Esto puede explicarse también de la manera siguiente: la ciencia en cuanto ciencia, aun siendo práctica, abstrae de la existencia del objeto y es verdadera aunque no produzca o cause nada; consiguientemente, si se compara la ciencia práctica —en sí misma y en cuanto abstrae de la existencia— con el objeto, no es medida de éste, ya que no es causa del mismo en calidad de objeto; luego dicha ciencia más bien es medida por el objeto considerado en su razón y esencia, y tiene verdad en virtud de la conformidad con él. Y resulta fácil dar razones en apoyo de esta conclusión, tanto en el orden artificial como en el moral; así, la ciencia o arte de la edificación prescribe que una casa se construya con unas proporciones, figura, etc., determinadas, porque la perfección de la casa —considerada en sí y como por su naturaleza— tiene tales exigencias, habida cuenta del fin a que se destina y de las propiedades que requiere, por ejemplo, que sea útil, sólida y bella. Y la dialéctica, en cuanto imita a las ciencias prácticas, dictamina que el silogismo se elabore en un modo y una figura determinados, porque la naturaleza del silogismo así lo impone. Por tanto, considerada en sí y con abstracción de la existencia, la cosa artificial no ha de construirse de una manera determinada porque la ciencia o la técnica así lo exijan, sino que, al contrario, la ciencia o la técnica prescriben unas normas y proponen una determinada idea de un artefacto concreto, debido a que éste, por sí mismo, postula una determinada perfección en orden a su fin. Lo mismo puede observarse en el ámbito moral, pues el medio de la templanza, por ejemplo, no consiste en una cosa precisa porque así lo dictaminen la filosofía moral o la prudencia, sino que, al contrario, la ciencia moral lo prescribe de esa manera porque dicho medio, en sí mismo, es de ese modo y exige una determinada proporción. Por eso he afirmado en I-II que la verdad práctica moral no se toma del apetito recto como de su medida, sino a la inversa: ella es medida del apetito recto.

La razón general es que también la ciencia práctica, en cuanto ciencia, se apoya en primeros principios evidentes, que se toman principalmente de la definición del objeto y de su primera propiedad; pero estas cosas, consideradas en sí

veritatem habet quatenus illi commensuratur. Quod in hunc etiam modum declarari potest: nam scientia ut scientia, etiamsi practica sit, abstrahit ab existentia obiecti et vera est, etiamsi nihil efficiat seu causet; si ergo scientia practica ad obiectum secundum se et ut abstrahit ab existentia, comparetur, sic non est mensura eius quia non est causa illius ut sic; ergo talis scientia mensuratur potius ab obiecto secundum suam rationem et essentiam considerato et per conformitatem ad illud habet suam veritatem. Quod tam in artificialibus quam in moralibus facile suaderi potest; nam scientia seu ars aedificandi, ideo dictat domum esse in hac proportione, figura, etc. extruendam quia perfectio domus secundum se et quasi natura sua id postulat, considerato fine ad quem ordinatur et proprietatibus quas requirit, ut, verbi gratia, quod sit utilis, fortis, pulchra. Et dialectica, quatenus practicas scientias imitatur ideo dictat syllogismum esse in tali modo et figura construendum, quia natura syllogismi hoc postulat. Igitur secundum se et abstrahendo ab existentia, non ideo res arte facta talis construenda est quia scientia vel ars hoc dictat, sed potius ideo scientia vel ars hoc dictat talemque ideam proponit talis artificii quia ipsum ex se postulat talem perfectionem in ordine ad suum finem. Idem videre licet in moralibus, nam medium temperantiae, verbi gratia, non ideo in tali re consistit quia moralis philosophia vel prudentia illud dictat, sed e contrario potius, ideo moralis scientia illud dictat quia illud in se tale est talemque proportionem requirit. Et ideo dixi in I-II veritatem practicam moralem non sumi ab appetitu recto tamquam a mensura, sed potius e contrario ipsam esse mensuram appetitus recti. Ratio autem generalis est quia etiam scientia practica quatenus scientia est, nititur primis principiis per se notis, quae praecipue sumuntur ex definitione obiecti et prima proprietate; haec autem secundum se et abstrahendo ab existentia conveniunt obiecto ex intrinseca sua natura sine causalitate talis

mismas y abstrayendo de la existencia, convienen al objeto por su naturaleza intrínseca y prescindiendo de la causalidad de tal ciencia. Consiguientemente, la verdad de esta ciencia, en cuanto la ciencia es conocimiento, está medida por el objeto considerado según el ser de su esencia. Ahora bien, porque ese mismo objeto, tomado en cuanto a su existencia, es efecto de dicha ciencia, bajo tal consideración es medido por ella, y en este sentido decimos que una casa ha sido construída rectamente cuando se ajusta a las reglas o a la idea del arte.

4. *Se responde cumplidamente a una objeción.*— Alguien puede oponer: del mismo modo que la ciencia abstractiva se compara con el objeto que abstrae de la existencia, así se compara la ciencia intuitiva con el objeto existente; luego, de igual manera que aquélla es medida por el objeto considerado en sí, también ésta es medida por el objeto existente; consiguientemente, el objeto no es medido por la ciencia en ningún aspecto.

Se responde concediendo el antecedente con su primera consecuencia y negando la segunda; porque la ciencia práctica no es causa de su objeto existente en cuanto conocimiento intuitivo del mismo —ya que ésta no es propiamente la ciencia de que tratamos, sino experiencia—, ni es práctica de manera propia y esencial, sino mero conocimiento, pues no produce su objeto, antes bien lo supone ya hecho. Por tanto, una misma ciencia propia, que considera a su objeto en sí mismo y con abstracción de la existencia, es causa de dicho objeto si se aplica a la operación mediante la voluntad, y en este sentido también es medida de la obra realizada y existente.

5. Mas la dificultad subsiste en lo concerniente a la ciencia de Dios, pues se sigue que la ciencia divina, en cuanto verdadera, es medida por su objeto. Se responde: la ciencia de Dios puede compararse, o con el mismo Dios, o con las criaturas. Con respecto a sí misma, no puede en realidad tener medida, ya que no se distingue de sí, es decir, de su objeto; en consecuencia, está por encima de toda medida y es verdadera por sí misma; más aún, es la misma verdad; y así ocurre según la razón, pues Dios tiene verdadera y adecuada ciencia de sí mismo porque en la realidad es de igual manera que se conoce. Y ello no atenta contra la perfección o inmensidad de Dios, pues no equivale a ser propia y verdaderamente mensurable, sino más bien a ser tal por sí mismo y ser igual a sí mismo;

scientiae. Igitur veritas huius scientiae ut scientia est cognitio, mensuratur ex obiecto secundum esse essentiae consideratum. Quia vero illud idem obiectum quoad existentiam est effectus talis scientiae, secundum illum statum mensuratur per illam scientiam et hoc modo dicimus domum recte esse constructam quia est secundum regulas seu ideam artis.

4. *Obiectioni satisfit.*— Dices: sicut scientia abstractiva comparatur ad obiectum abstrahens ab existentia, ita scientia intuitiva ad obiectum existens; ergo sicut illa mensuratur ab obiecto secundum se, ita haec ab obiecto existente; ergo sub nulla ratione obiectum mensuratur per scientiam. Respondetur concesso antecedente cum prima consequentia et negando secundam, quia scientia practica non est causa obiecti sui existentis ut est cognitio intuitiva eius; nam haec nec est proprie scientia de qua agimus sed experientia, nec proprie ac per se est practica sed mera cognitio, quia non est activa obiecti sed supponit factum. Igitur eadem scientia propria quae considerat obiectum secundum se et ut abstrahit ab existentia, per voluntatem applicata ad opus est causa eius, et ita etiam est mensura operis facti et existentis.

5. Sed adhuc superest difficultas de scientia Dei; nam sequitur scientiam Dei, ut veram, mensurari ab obiecto suo. Respondetur scientiam Dei posse comparari vel ad ipsum Deum, vel ad creaturas. Respectu sui non potest secundum rem habere mensuram, quia non distinguitur a se seu a suo obiecto; est ergo supra omnem mensuram et per seipsam vera, immo ipsa veritas; secundum rationem autem ita est, nam ideo Deus veram et adaequatam de seipso scientiam habet quia ita est in re sicut seipsum cognoscit. Neque hoc est contra perfectionem aut immensitatem Dei, quia hoc non est esse mensurabilem proprie aut vere, sed est potius per seipsum esse talem et esse sibi ipsi aequalem; sicut esse Deum

como tampoco repugna a la perfección divina el hecho de que Dios sea comprensible por sí mismo; por el contrario, implica una perfección mayor.

Ahora bien, si la ciencia se compara con las cosas creadas, considerada como ciencia práctica y causa de las mismas en cuanto existentes, entonces es claro que no es medida por las cosas, antes bien las mide, y que la verdad que tiene no la recibe de ellas, sino que, inversamente, las cosas son verdaderas en cuanto están en conformidad con las ideas divinas, según diremos en seguida. Y si la ciencia divina se considera sólo como simple inteligencia de las criaturas en su ser esencial o posible, o en cuanto visión intuitiva de la existencia, entonces parece que no hay inconveniente en conceder que también la verdad de esa ciencia consiste en una conformidad con dichos objetos, pues desde este preciso punto de vista no es causa de tales objetos, sino mera intuición y cuasi especulación; por lo cual, atendiendo a la misma consideración, la cosa no tiene una esencia determinada porque Dios la conozca así, sino a la inversa, es conocida como tal porque tiene una esencia determinada y no podía ser conocida verdaderamente de otro modo. De manera semejante, santos y ponderados teólogos afirman que una cosa no es futura porque Dios la intuya como tal, sino que Dios la intuye por ser futura. Así, Orígenes, lib. VII *In Epist. ad Rom.*, sobre aquellas palabras del c. 8: *a los que llamó, también los justificó*; San Jerónimo, *Dial. III contra Pelag.* y en los *Comentarios a Isaías*, c. 16; *a Jeremías*, c. 26, y *a Ezequiel*, c. 2; San Juan Crisóstomo, *Homilía LX sobre el Evangelio de San Mateo*; Beda, *Lib. variarum quaestionum*, q. 13; San Agustín lo indica en *La Ciudad de Dios*, lib. V, c. 20; varios escolásticos, *In I*, dist. 38.

6. Sin embargo, si queremos hablar con pureza y propiedad, no debemos decir que la ciencia divina, considerada en estos aspectos, sea medida por dichos objetos; porque Dios tiene ciencia de ellos en tal manera que no recibe de los mismos esa ciencia, sino que la posee por sí y de modo intrínseco, y en virtud de su perfección esencial tiene toda la rectitud e infalibilidad de tal ciencia. Además, porque dicha ciencia alcanza estos objetos secundarios de tal manera que no encierra ninguna relación o respecto real para con ellos, antes bien los al-

comprehensibilem a seipso non repugnat perfectioni eius, sed ad maiorem perfectionem pertinet. Si vero scientia illa comparetur ad res creatas quatenus est scientia practica et causa illarum prout existentes sunt, sic constat non mensurari ab illis, sed esse potius mensuram earum et non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras quatenus conformes sunt divinis ideis, ut statim dicemus. Considerando vero divinam scientiam, solum prout est simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae seu possibile vel quatenus est intuitiva visio existentiae, sic videtur sine inconveniente posse concedi etiam illius scientiae veritatem consistere in conformitate ad illa obiecta; nam secundum hanc praecisam considerationem non est causa talium obiectorum, sed mera intuitio et quasi speculatio, et ideo secundum eamdem considerationem non ideo res est talis essentiae quia talis a Deo cognoscitur, sed e converso, ideo talis cognoscitur quia talis essentiae est, neque aliter poterat vere cognosci. Et similiter dicunt sancti et graves theologi non ideo rem esse futuram quia Deus illam futuram intuetur, sed quia futura est ideo Deum illam intueri. Origen., lib. VII In Epist. ad Rom., circa illa verba c. 8: *Quos vocavit, hos et iustificavit;* Hier., Dialog. III cont. Pelag., et In c. 16 Isaiae, 26 Hierem., 2 Ezech.; Chrys., Hom. LX in Math.; Bed., lib. Variarum quaestionum, q. 13; significat August., lib. V De Civit., c. 20; plures Scholastici, In I, dist. 38.

6. Ut tamen proprie et caste loquamur, dicere non debemus divinam scientiam sub his considerationibus mensurari ab his obiectis, tum quia Deus ita habet scientiam horum obiectorum ut ab eis illam non accipiat, sed ex se illam habeat, et ab intrinseco et ex vi suae essentialis perfectionis habeat omnem rectitudinem et infallibilitatem eius. Tum etiam quia illa scientia ita attingit haec secundaria obiecta ut nullam veram relationem seu habitudinem realem habeat ad illa,

canza a todos de modo más eminente por el hecho de comprenderse a sí mismo. Así, pues, precisamente porque es posible señalar imperfecciones contrarias en el orden de lo mensurante y lo medido, no es legítimo afirmar que la ciencia de Dios sea medida por estos objetos, a pesar de que no es verdadera si no está en conformidad con ellos.

SECCION VI

SI LA VERDAD SE DA EN LA DIVISIÓN DE IGUAL MODO QUE EN LA COMPOSICIÓN

1. Puesto que hemos dicho que la verdad lógica existe de manera especial en la composición y división, será interesante exponer si se encuentra igualmente en una y otra, o está en la composición en mayor grado que en la división. Pues parece que ocurre esto último, ya que en la composición, al afirmar una cosa de otra, el entendimiento conoce la conformidad que hay entre una y otra, por lo que en dicho conocimiento existe la verdad de manera objetiva, en el sentido antes expuesto; por el contrario, en la división el entendimiento conoce más bien que el concepto que niega de otra cosa no tiene unión o conformidad con ella; de aquí que mediante ese acto no conozca la verdad, sino una negación de verdad; luego la verdad no se encuentra objetivamente en la división de igual modo que en la composición.

En sentido contrario, Aristóteles y Santo Tomás, a quienes siguen los demás Doctores, atribuyen la verdad a la división en igual medida que a la composición. Por otra parte, tan cierto es que una cosa no es lo que no es como que es lo que es; consiguientemente, el entendimiento, al conocer o componer aquella negación, posee la misma verdad que al componer esta afirmación.

2. Debe decirse, por tanto, que la verdad se encuentra en la división de manera tan genuina y propia como en la composición. Porque la proposición oral negativa es tan absoluta y propiamente verdadera como la afirmativa; luego la división, que corresponde en la mente a esa proposición negativa, es tan verdadera como la composición. Por eso (razonando teológicamente), tan de fe es que Dios no es corpóreo como que es eterno; pues ambos juicios son igualmente

sed eminentiori modo illa omnia attingit Deus per hoc quod seipsum comprehendit. Quia ergo in ratione mensurae et mensurati contrariae imperfectiones indicari possunt, ideo dici non potest scientia Dei mensurari ab his obiectis, etiamsi vera non sit sine conformitate cum illis.

SECTIO VI

AN IN DIVISIONE SIT VERITAS AEQUE AC IN COMPOSITIONE

1. Quoniam diximus veritatem cognitionis esse speciali modo in compositione et divisione, operae pretium erit exponere an sit aeque in utraque vel magis sit in compositione quam in divisione. Videtur enim hoc ultimum, quia in compositione cum unum de alio affirmatur, intellectus cognoscit conformitatem unius cum alio et ideo in ea cognitione obiective est veritas modo supra exposito; at vero in divisione potius cognoscit intellectus conceptum illum quem de alia re negat non habere coniunctionem seu conformitatem cum illa; ergo per illum actum non cognoscit veritatem sed potius veritatis negationem; ergo non ita est veritas obiective in divisione sicut est in compositione. In contrarium autem est quia Aristot. et D. Thomas et cum eis caeteri Doctores aeque tribuunt veritatem divisioni ac compositioni. Item quia tam est verum rem non esse quod non est quam esse quod est; ergo tam est verus intellectus cognoscendo seu componendo illam negationem quam componendo hanc affirmationem.

2. Dicendum itaque est tam vere ac proprie reperiri veritatem in divisione sicut in compositione. Nam propositio vocalis negativa tam simpliciter ac proprie vera est sicut affirmativa; ergo divisio quae in mente respondet tam vera est sicut compositio. Unde (theologice argumentando) tam est de fide Deum non esse corporeum sicut esse aeternum; utrumque ergo iudicium

ciertos y, por ende, igualmente verdaderos, aunque uno se profiera dividiendo y otro componiendo.

3. Al argumento respondo que la verdad —según queda dicho— no se encuentra objetivamente en la composición y división de tal modo que sea conocida mediante ella de manera formal y propia, sino sólo implícitamente; porque, cuando se compara un concepto objetivo con otro, se conoce de alguna manera, "en acto ejercido", la conformidad entre la cosa y el concepto. Por consiguiente, así como en la composición se conoce dicha conformidad, así en la división se conoce la disconformidad o disconveniencia de aquellos conceptos objetivos, de los cuales uno se niega del otro; por ello se conoce "en acto ejercido" la disconformidad entre los conceptos formales de aquellos objetos, y también se conoce virtualmente la conformidad que cada uno de ellos tiene con su objeto. Pues cuando la mente concibe que el hombre no es león, también conoce implícitamente que el concepto que tiene de hombre no conviene al león, sino que a cada uno corresponde un concepto propio. De esta manera, la división implica asimismo un conocimiento de la verdad o conformidad existente, no entre aquellos extremos, uno de los cuales se niega del otro, sino entre cada uno de ellos y su concepto, pues en esto se funda la negación de verdad. También puede decirse, en segundo lugar y de manera más sucinta, que así como hay verdad cuando se conoce la conformidad tal cual es, igualmente la hay cuando se conoce la disconformidad tal como es; pero esto es lo que la división significa y conoce "en acto ejercido"; por consiguiente, la verdad se encuentra en la división de manera tan plenamente propia como en la composición.

SECCION VII

SI EXISTE EN LAS COSAS ALGUNA VERDAD QUE SEA ATRIBUTO DEL ENTE

1. Esta cuestión es uno de los objetivos principales de la presente disputación, pues hemos tratado todo lo demás en cuanto que se ordena a explicar la verdad del ente.

aeque certum est; ergo et aeque verum licet unum dividendo, aliud componendo feratur.

3. Ad argumentum autem respondetur veritatem (ut supra dixi) non ita esse obiective in compositione et divisione ut formaliter et proprie cognoscatur per illam, sed solum implicite, quia dum unus conceptus obiectivus ad alium comparatur, in actu exercito quodammodo cognoscitur conformitas inter rem et conceptum. Sicut ergo in compositione cognoscitur haec conformitas, ita in divisione cognoscitur difformitas seu disconvenientia eorum obiectivorum conceptuum quorum unus de altero negatur, et consequenter in actu exercito cognoscitur difformitas inter formales conceptus illorum obiectorum et virtute etiam cognoscitur conformitas quam unusquisque eorum conceptuum habet cum suo obiecto. Quando enim mens concipit hominem non esse leonem, implicite etiam cognoscit conceptum quem de homine habet non convenire leoni, sed unicuique proprium conceptum correspondere. Et hoc modo etiam in divisione includitur cognitio veritatis seu conformitatis non quidem illorum extremorum inter se quorum unum de alio negatur, sed uniuscuiusque eorum cum suo conceptu; nam in hoc veritas illius negationis fundatur. Vel secundo ac brevius dici potest: sicut cognoscere conformitatem prout est verum est, ita etiam cognoscere difformitatem prout est verum esse; et hoc ipsum per divisionem significari et in actu exercito cognosci, et ideo veritatem propriissime esse in divisione sicut in compositione.

SECTIO VII

UTRUM VERITAS ALIQUA SIT IN REBUS QUAE SIT PASSIO ENTIS

1. Haec quaestio est praecipue intenta in hac disputatione, nam ad explicandam veritatem entis reliqua praemisimus. Videtur

Parece imposible que alguna verdad sea pasión del ente real. Primero, porque Aristóteles dice en el lib. VII de la *Metafísica,* al final, que la verdad y la falsedad no se dan en las cosas, sino en la mente, en lo cual estriba —según él— la diferencia que hay entre el bien y el mal, por una parte, y la verdad y la falsedad, por otra; porque aquéllos se encuentran en las cosas, pero éstas no, sino sólo en la mente.

En segundo lugar, porque la verdad no añade nada al ente o se limita a añadirle una mera denominación extrínseca; luego en manera alguna puede ser propiedad del ente. Se prueba la consecuencia: si nada añade, no es otra cosa que el ente mismo y, consiguientemente, no es propiedad del ente en mayor grado que el ente es propiedad de sí mismo. Y si le añade solamente una denominación extrínseca, ésta no puede bastar para la razón de propiedad del ente; porque, de lo contrario, podrían multiplicarse infinitamente tales propiedades, ya que puede haber infinitas denominaciones de esta clase; y, además, porque esa denominación es común a los no-entes o entes de razón; pues así como el oro se dice oro verdadero, de igual modo la relación de razón puede llamarse verdadero ente de razón, y en este sentido —según acabamos de decir— la negación posee verdad, igual que la afirmación; por tanto, la verdad, considerada bajo esta denominación, no puede ser la propiedad del ente a que ahora nos referimos. Finalmente, porque de no ser así también podría decirse que la falsedad es una propiedad del ente real, pues la misma posibilidad hay de que el ente sea conocido de manera verdadera que de manera falsa; en consecuencia, si en virtud de lo primero se denomina verdadero, también puede llamarse falso por razón de lo segundo.

2. Se explica y demuestra el primer antecedente de este argumento. Cuando se dice que un ente cualquiera —el oro, por ejemplo— es verdadero oro, tal denominación puede ser o entenderse de dos maneras: una, como totalmente absoluta e intrínseca; en ese caso nada puede añadir a tal ente, limitándose a explicitar más su entidad y realidad; porque ser verdadero oro en este sentido equivale a no serlo únicamente de modo aparente o ficticio, sino poseyendo la auténtica y real naturaleza y esencia de oro. Pero esto no es más que ser oro; luego, en lo que respecta a esta denominación, ser verdadero oro no añade nada

ergo fieri non posse ut veritas aliqua sit passio entis realis, primo quidem ex Aristotele, VII Metaph., in fine, dicente verum et falsum non esse in rebus sed in mente, et in hoc constituente differentiam quod bonum et malum sunt in rebus, non autem verum et falsum, sed in mente tantum. Secundo, quia verum supra ens aut nihil addit, aut solam denominationem extrinsecam; ergo nullo modo potest esse proprietas entis. Probatur consequentia, quia si nihil addit, nihil aliud est quam ipsummet ens et consequenter non magis est proprietas eius quam ipsum ens sit proprietas sui. Si autem addit solam denominationem extrinsecam illa non potest sufficere ad rationem proprietatis entis; tum quia alias infinitae proprietates huiusmodi possent multiplicari, quia infinitae possunt esse huiusmodi denominationes; tum etiam quia haec denominatio communis est non entibus seu entibus rationis; sicut enim aurum dicitur verum aurum, ita relatio rationis potest dici verum ens rationis et (sicut nuper dicebamus) ita negatio habet veritatem sicut affirmatio; non ergo potest veritas ratione huius denominationis esse proprietas entis realis de qua agimus. Tum denique quia alias etiam falsitas posset dici proprietas entis realis; nam, sicut potest ens vere cognosci, ita etiam false; ergo sicut inde denominatur verum, hinc potest denominari falsum.

2. Primum vero antecedens huius rationis declaratur et probatur; nam cum ens aliquod, verbi gratia, aurum dicitur verum aurum, dupliciter potest esse aut intelligi talis denominatio. Primo, ut sit omnino absoluta et intrinseca et hoc modo nihil potest addere tali enti, sed solum magis explicare entitatem et realitatem eius, quia hoc modo esse verum aurum nihil aliud est quam non esse tantum apparens vel fictum sed habens propriam et realem naturam et essentiam auri. Hoc autem nihil aliud est quam esse aurum; ergo esse verum aurum quoad hanc denominationem nihil addit supra esse au-

al hecho de ser oro. Y —dando un alcance general a esta razón— ser verdadero ente real no expresa ningún otro concepto que el de ser ente real, es decir, no ficticio ni quimérico. Por eso afirmábamos anteriormente que "cosa" no añade nada al ente real, pues no significa más que tener una esencia confirmada, lo cual es tanto como poseer una esencia real, y esto equivale a decir verdadera esencia. Tomando en este sentido la denominación de verdadero, parece que San Agustín dijo, en el lib. II de los *Soliloquios,* c. 5: *es verdadero aquello que es, no aquello que parece ser o aquello que es tal como parece; porque aunque una cosa no parezca ni tenga conformidad con algún conocimiento, a pesar de eso es verdadera,* con lo que da a entender que la verdad no es una denominación extrínseca. En el mismo sentido es adecuada la definición de Avicena: *la verdad de cada cosa es una propiedad del ser propio que le ha sido conferido.* Pues al decir que es propiedad no toma esa palabra en cuanto suele significar una pasión o facultad, sino que significa el ser propio, o sea, no extraño ni ajeno, el cual nada añade al ser mismo, sino que puede explicarse a manera de una relación de identidad, ya que así cabe llamar a la relación de propiedad; pues, bajo este aspecto, cada cosa tiene aquel ser de tal modo que es suyo, o sea, le pertenece de manera estable; y en esto consiste el poseer la verdad de tal ente.

3. Pero es posible tomar dicha denominación en un sentido distinto: no como absoluta e intrínseca, sino como procedente de otra parte, y de esta manera no puede ser más que una extrínseca denominación de la cosa, a saber: que se enuncia o puede enunciarse verdaderamente de manera determinada. Parece que Santo Tomás pensaba así al decir, en I, q. 16, a. 1: *se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento y que se encuentra en el entendimiento en cuanto se adecúa a la cosa entendida y se deriva del intelecto a la cosa entendida, la cual se llama verdadera en la medida en que tiene algún orden al entendimiento.* Ahora bien, es manifiesto que de la conformidad entre el entendimiento y la cosa únicamente resulta, por parte de la cosa conocida, una denominación extrínseca. Por eso, en el a. 6, afirma expresamente Santo Tomás: *todas las cosas creadas se denominan verdaderas en virtud de una sola y la misma verdad,* a saber, por la verdad del entendimiento divino, de la cual, sin embargo, sólo

rum. Et eadem ratione in universum esse verum ens reale nullum alium conceptum dicit quam esse ens reale, id est, non fictum neque chymaericum. Qua ratione supra dicebamus rem nihil addere supra ens reale, quia nihil dicit nisi habere ratam essentiam, quod nihil aliud est quam habere realem essentiam et idem est dicere veram essentiam. Et sumendo hoc sensu denominationem veri, dixisse videtur Augustinus, lib. II Soliloquiorum, c. 5, *verum esse id quod est, non autem id quod videtur, aut quod tale est quale videtur; quia, etiamsi res non videatur neque conformitatem habeat cum aliqua cognitione, nihilominus vera est;* in quo significat veritatem non esse denominationem extrinsecam. Et in eodem sensu quadrat definitio Avicennae dicentis: *Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Cum enim ait esse proprietatem, non sumit illam vocem ut significare solet passionem seu facultatem aliquam, sed significat esse proprium, id est, non extraneum nec alienum, quod nihil addit supra ipsum esse sed explicari potest ad modum relationis identitatis; sic enim dici potest relatio proprietatis; nam hoc modo sic unaquaeque res habet illud esse quod suum est seu quod stabilitum est ei, et hoc ipsum est habere veritatem talis entis.

3. Alio vero modo potest illa denominatio sumi non ut absoluta et intrinseca, sed ut aliunde proveniens, et hoc modo esse non potest nisi extrinseca rei denominatio, scilicet, quod vere talis enuntietur seu enuntiabilis sit. Quod sensisse videtur D. Thomas, I, q. 16, a. 1, dicens *verum nominare id in quod tendit intellectus, esseque in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, et ab intellectu derivari ad rem intellectam, quae vera dicitur secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.* Constat autem ex conformitate intellectus ad rem solum resultare in re cognita denominationem extrinsecam. Unde a. 6 expresse dicit D. Thom. *omnes res creatas denominari veras una et eadem veritate,* scilicet, veritate intellectus divini a qua tamen non possunt nisi extrinsece denominari. Et in solutione ad 2 hoc confirmat ex

pueden recibir una denominación extrínseca. Y lo confirma en la solución al segundo argumento, apoyándose en San Anselmo, *De Veritate*, c. 11: *la verdad se comporta con respecto a las cosas verdaderas de igual modo que el tiempo con respecto a las temporales*; Santo Tomás entiende esto de un solo tiempo común, y es evidente que las cosas temporales reciben de dicho tiempo solamente una denominación extrínseca.

Por último, resulta evidente por la razón: la cosa es verdadera porque se adecúa al entendimiento o porque el entendimiento se adecúa a ella. No puede afirmarse lo primero, ya que, más bien, el intelecto es verdadero por el hecho de que la cosa es o no es; de lo contrario, caeríamos en el error cometido por aquellos filósofos según los cuales únicamente es verdadero lo que se entiende. Mas si se sostiene lo segundo, se sigue abiertamente que aquella denominación es sólo extrínseca, pues el hecho de que el entendimiento se adecúe a la cosa no pone en ésta nada, excepto el ser conocida verdaderamente. Ahora bien, no es posible excogitar otro caso, aparte de los dos indicados, porque, según el consentimiento común de todos, toda verdad se toma de la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Confirmación: la falsedad en las cosas no puede ser más que una denominación extrínseca; luego tampoco la verdad, ya que los opuestos tienen una razón idéntica o proporcional.

Cabe afirmar en contrario que, como dice Aristóteles en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, *cada cosa es verdadera de igual modo que es*, con lo que da a entender que la verdad acompaña al ente de tal manera que, según el grado y la naturaleza de la entidad, se da en cada cosa su grado de verdad; ello indica que la verdad acompaña al ente como pasión del mismo.

Existencia de la verdad trascendental

4. En este punto es evidente que la denominación de verdadero suele atribuirse a las cosas, pues en este sentido solemos decir que es verdadero oro, para distinguirlo del aparente, y verdadero hombre, para discernirlo de un hombre pintado, y verdadero Dios, para separarlo de los dioses falsos; y de esta manera se expresan no sólo la literatura sagrada y profana, sino también todos los hombres. De donde resulta ciertamente que una misma apelación de verdad

Anselm., lib. De Verit., c. 11, dicente, *sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras;* quod D. Thomas intelligit de uno tempore communi, a quo constat solum extrinsece res temporales denominari. Ratione denique patet, quia aut est vera quia conformatur intellectui, aut quia intellectus conformatur ad ipsam. Primum dici non potest, quia potius ex eo quod res est vel non est, intellectus est verus; alias incideremus in errorem philosophorum dicentium nihil esse verum nisi quod intelligitur. Si autem secundum dicatur, aperte sequitur illam tantum esse denominationem extrinsecam, quia intellectum conformari ad rem nihil ponit in re nisi tantum vere cognosci. Praeter illa autem duo nihil aliud excogitari potest, quia ex communi omnium consensu omnis veritas sumitur ex conformitate intellectus et rei. Et confirmatur, quia falsitas in rebus esse non potest nisi denominatio extrinseca; ergo nec veritas; nam oppositorum eadem est seu proportionalis ratio. In contrarium autem est, quia teste Aristotele, lib. II Metaph., c. 1, *ut unumquodque est, ita et verum est;* quibus verbis significat veritatem ita comitari ens ut iuxta gradum et rationem entitatis sit in unoquoque gradus veritatis; signum ergo est veritatem comitari ens ut passionem eius.

Transcendentalis veritas an sit

4. In hac re constat veri denominationem solere rebus attribui; sic enim dicere solemus esse verum aurum ut illud ab apparenti distinguamus, et verum hominem ut distinguamus a picto, et verum Deum ut a falsis illum separemus, et hoc modo loquuntur non solum sacrae et profanae litterae, sed etiam universi homines. Unde plane fit eamdem veri appellationem posse cuilibet enti reali attribui, vel ut ab ente ficto

puede atribuirse a cualquier ente real, ya para distinguirlo del ente ficticio e imaginario, ya para juzgar que posee, en su especie y orden, la esencia propia de tal cosa, pues en lo que a estos dos aspectos concierne se da la misma razón de esta denominación para todos los entes. De aquí se desprende también con claridad que la verdad, en algún aspecto, es atributo del ente y se convierte con él. Mas, para explicar de qué clase sea esta denominación, conviene, ante todo, exponer en qué consiste la verdad que se atribuye al ente, para que, a base de ello, se vea de modo manifiesto cómo puede ser propiedad del ente y convertirse con él. Ahora bien, cabe excogitar diferentes explicaciones de la verdad.

Refutación de la primera opinión sobre la esencia de la verdad

5. Primera: la verdad trascendental significa cierta propiedad real y absoluta que se distingue del ente con distinción de razón razonada. Así piensan algunos tomistas modernos, en I, q. 16, y creen que tal es la opinión de Santo Tomás en *De Verit.*, q. 1, a. 8; de Capréolo, *In I*, dist. 19, q. 3, concl. 3; de Soncinas, VI *Metaph.*, q. 17, y de Iavello, *Tractatus de Transcendentalibus*, c. 5.

Demostración: la verdad es una perfección real; luego expresa una razón real, no relativa; consiguientemente, será absoluta; y no se trata de un nombre sinónimo, cuyo significado sea idéntico al de entidad; luego significa una perfección distinta de la entidad, al menos con distinción de razón. Es evidente el primer antecedente, no sólo porque el que una cosa sea verdadera no es algo ficticio (antes bien, parece que el nombre "verdad" excluye la posibilidad de que así sea), sino también porque todas las cosas son verdaderas de suyo, y no por una consideración intelectual; además, porque la verdad es, en el caso de Dios, una elevada perfección, y dicha verdad mide a la verdad creada; finalmente, porque siendo la verdad una propiedad del ente, no puede menos de ser una perfección real. Que dicha perfección no es relativa se demostrará más fácilmente después. Por último, que la verdad y la entidad no se identifican como sinónimos resulta claro por el común modo de pensar y por las diversas definiciones con que explicamos sus respectivos conceptos objetivos; es, por tanto, necesario que se distingan al menos con distinción de razón razonada. Más aún: siguiendo la

et imaginario separetur, vel ut in sua specie et ratione propriam talis rei essentiam habere iudicetur; nam quoad haec duo eadem est huius appellationis ratio in omnibus entibus. Atque hinc rursus manifestum etiam est verum sub aliqua ratione esse attributum entis et cum illo converti. Ut autem declaretur qualis sit haec denominatio, oportet ante omnia exponere quid sit haec veritas quae enti attribuitur ut inde constet quomodo possit esse proprietas eius, et cum illo converti. Possunt ergo varii modi explicandi veritatem excogitari.

Prima sententia circa quid sit improbatur

5. Primus est veritatem transcendentalem significare quamdam proprietatem realem absolutam et ratione ratiocinata distinctam ab ente. Ita sentiunt quidam thomistae moderni, I, q. 16, et putant esse sententiam D. Thomae, q. 1 De Verit., a. 8; Capreoli, In I, dist. 19, q. 3, concl. 3; Soncin., VI Metaph., q. 17; Iavel., tract. de Transcendentalib., c. 5. Probatur, quia veritas est realis perfectio; ergo dicit rationem realem, non relativam; ergo absolutam; et non est nomen synonymum idem significans quod entitas; ergo dicit perfectionem saltem ratione distinctam ab entitate. Primum antecedens patet, tum quia rem esse veram non est aliquid fictum, immo hoc ipsum videtur excludi nomine veritatis; tum etiam quia res omnes ex se sunt verae et non ex intellectus consideratione; tum praeterea quia veritas in Deo est magna perfectio et illa est mensura veritatis creatae; tum denique quia cum veritas sit proprietas entis non potest non esse perfectio realis. Quod vero illa relativa non sit, facile inferius probabitur. Quod denique veritas et entitas non sint idem tamquam synonyma, constat ex communi modo concipiendi omnium et ex diversis definitionibus quibus earum conceptus obiectivi a nobis explicantur; necesse est ergo saltem ratione ratiocinata distingui. Immo, secundum senten-

opinión de Escoto (de la que nos hemos ocupado arriba, al tratar de estas pasiones en general) habría que decir que se distinguen formalmente *ex natura rei.*

6. Pero en la presente opinión, y en todas las siguientes, debe observarse esta distinción: una cosa es hablar de todo aquello que la verdad entitativa incluye y otra hablar de aquello que la verdad añade a la entidad, o (lo que es igual) de lo que la verdad añade al ente.

En el primer sentido, admitimos que la verdad de los entes reales expresa una perfección real, según demuestran los argumentos aducidos y otros que hemos empleado anteriormente para probar que la unidad no significa sólo una negación, sino la entidad bajo el aspecto de negación; de igual manera, ahora debemos afirmar que la verdad no designa una mera razón extrínseca o elaborada por el entendimiento, sino la entidad significada bajo algún otro aspecto, es decir, añadiéndole algo, que es lo que ahora investigamos. Así entendida, pues, resulta verdadera la opinión citada y, en efecto, Santo Tomás, Capréolo y los tomistas más antiguos no pretenden otra cosa, si bien los modernos dicen algo más, según parece.

7. En el segundo sentido, cabe entender que la verdad añade al ente, además de la razón de esencia o entidad, una propiedad absoluta y real. Y, desde este punto de vista, considero que la opinión es falsa. En primer lugar, ello puede probarse de manera suficiente, si se entiende referido a una perfección distinta *ex natura rei,* mediante los argumentos que antes hemos utilizado contra Escoto —a propósito de las pasiones del ente en general— y también por lo ya dicho sobre las distinciones *ex natura rei.* Todos reconocen, efectivamente, que en este caso no puede darse una distinción real entre cosa y cosa, ya que no existe fundamento alguno para excogitar tal distinción; tampoco es posible que se trate de una distinción modal, porque no puede pensarse en ningún indicio de distinción entre tal modo y el ente, ya que son absolutamente inseparables, hasta el punto de que apenas hay posibilidad de separarlos ni siquiera por precisión intelectual, como expondré inmediatamente. Además, porque nadie entiende que una cosa se diga verdadera en virtud de un modo que se le añada, sino en virtud de su entidad; y si tiene entidad, aun cuando de ella se separe cualquier otro modo, se comprenderá que sigue siendo una cosa verdadera, ya se la considere

tiam Scoti supra tractatam cum de his passionibus in communi ageremus, dicendum esset distingui formaliter ex natura rei.

6. Sed in hac sententia et in omnibus sequentibus observandum est aliud esse loqui de toto illo quod includit veritas in essendo, aliud vero de eo quod addit veritas supra entitatem seu (quod idem est) verum supra ens. Priori modo admittimus veritatem entium realium dicere perfectionem realem ut argumenta facta probant, et alia quibus supra ostendimus unitatem non dicere solam negationem, sed entitatem sub negatione; sic enim nunc asserendum est veritatem non dicere solam rationem extrinsecam vel intellectu fabricatam, sed esse entitatem sub aliqua alia ratione significatam, vel addendo aliquid, quod nunc inquirimus. In hoc ergo sensu vera est dicta sententia et revera D. Thomas, Capreol. et antiquiores thomistae nihil aliud intendunt, moderni vero plus significare videntur.

7. Alio ergo modo intelligi potest veritatem addere enti supra rationem essentiae vel entitatis proprietatem absolutam et realem. Et hoc sensu existimo falsam esse praedictam sententiam. Et primum, si intelligatur de perfectione ex natura rei distincta, sufficienter probari potest, tum argumentis supra factis contra Scotum de passionibus entis in genere, tum ex supra dictis de distinctionibus ex natura rei. Nam hic non potest intervenire realis distinctio rei a re ut omnes fatentur, quia nullum est fundamentum ad fingendam talem distinctionem; neque etiam potest esse distinctio modalis, tum quia nullum indicium distinctionis inter talem modum et ens excogitari potest; sunt enim omnino inseparabilia ita ut vix possint etiam intellectu praescindi, ut statim dicam. Tum etiam quia nulla res intelligitur esse vera per modum superadditum, sed per suam entitatem, quam si habeat, etiamsi omnem alium modum separes, intelliges manere veram rem vel in ratione entis vel in ratione talis entis, quale aptum est tali entitate

como ente en general, ya como un ente particular, tal cual es apto para constituirse en una determinada entidad. Si esta razón se aplica con la debida proporción, demuestra también que la verdad no puede añadir a la entidad ninguna perfección que se condistinga de dicha entidad con distinción de razón razonada. Pues si se condistinguen de manera que ninguno de los extremos se halle incluído en el concepto preciso del otro (ya que en este sentido hablamos), y la verdad se separe del ente con distinción de razón, también argumento sobre ambos extremos.

El ente así prescindido es inteligible en cuanto de él depende, no sólo porque es concebido por el entendimiento mediante un concepto directo y propio, sino también porque cada cosa tiene inteligibilidad en la misma medida en que tiene entidad, según afirmó Santo Tomás en otro lugar, I, q. 16, a. 3; luego el ente incluye, en aquel concepto preciso, toda la perfección real que se exige para el concepto de verdad; efectivamente, el ente, por el hecho de ser inteligible, es verdadero, porque en este sentido se dice que es verdadero objeto del entendimiento y porque puede darse conformidad entre todo ente inteligible y el entendimiento. Pero también hay posibilidad de argumentar a partir del otro extremo: se entiende que la verdad así prescindida incluye la entidad real (en cuyo caso no está prescindida de la manera indicada) o no la incluye, y entonces no expresa una perfección real. Todo esto lo dió a entender Santo Tomás en el pasaje citado de I, q. 16, a. 3 ad 3, al decir: *si bien es posible aprehender el ente sin aprehender la razón de verdadero* (esto es, sin incluir de manera expresa y formal dicha razón), *no puede suceder lo contrario, es decir, que se aprehenda la verdad sin aprehender la razón de ente; porque el ente está incluido en el concepto de verdad, y tampoco puede aprehenderse el ente sin que a dicha aprehensión siga el concepto de verdad,* o sea, sin que el mismo ente, en cuanto concebido precisivamente, sea verdadero y susceptible de ser captado bajo la razón de verdadero, aun cuando no se le añada ninguna perfección absoluta. Y pone un ejemplo: *algo semejante ocurre si comparamos lo inteligible con el ente; en efecto, no puede entenderse el ente sin que el ente sea inteligible; pero es posible entender al ente de tal modo que no se entienda su inteligibili-*

constitui. Atque haec ratio cum proportione applicata probat etiam non posse veritatem addere supra entitatem perfectionem aliquam ratione ratiocinata condistinctam ab entitate; nam, si ita condistinguuntur ut neutrum extremum in praeciso conceptu alterius includatur (sic enim loquimur), separetur ratione veritas ab ente et argumentor de utroque extremo. Ens sic praecisum est intelligibile quantum est ex se, tum quia directo et proprio conceptu ab intellectu concipitur, tum etiam quia, quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de intelligibilitate, ut alias dixit D. Thomas, I, q. 16, a. 3; ergo ens in illo praeciso conceptu includit omnem perfectionem realem quae requiritur ad rationem veri, quia hoc ipso quod ens est intelligibile, verum est; nam hoc sensu dicitur verum esse obiectum intellectus, et quia inter omne ens intelligibile et intellectum potest esse conformitas. Ex alio vero extremo etiam sumitur argumentum; nam aut veritas sic praecisa intelligitur includere entitatem realem et sic non praescinditur dicto modo, vel illam non includit, et sic non dicet perfectionem realem. Et hoc totum significavit D. Thomas, dict. I, q. 16, a. 3, ad 3, dicens *quamvis ens possit apprehendi non apprehensa ratione veri*, id est, includendo illam expresse ac formaliter, *tamen e contrario non posse apprehendi verum quin apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri: neque etiam posse apprehendi ens nisi ad eam apprehensionem ratio veri consequatur*, id est, quin ipsum ens, quantumvis praecise conceptum, verum sit et sub ratione veri apprehendi possit, etiamsi nulla perfectio absoluta ei addatur. Et addit exemplum dicens: *Et est simile si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas; et similiter, ens intellectum*

dad; de manera parecida, el ente entendido es verdadero, mas no se entiende la verdad por el hecho de entender al ente.

8. En segundo lugar, razono preguntando cuál sea esa perfección absoluta que la verdad añade al ente, porque no puede entenderse que sea tan absoluta que no incluya siquiera una relación trascendental o predicativa (como suele llamarse), según reconocen también los autores citados apoyándose en el común modo de entender, pues todos conciben la verdad mediante una conformidad entre la cosa y el entendimiento, o en orden a ella, y no resulta fácil excogitar o explicar esa razón real totalmente absoluta y distinta del concepto de ente, en la que consista la verdad. Si se afirma dicha razón absoluta con una relación trascendental, o se la explica por modo de relación, ésta no puede ser sino en orden a algún entendimiento; pero la verdad, en cuanto manifestada por semejante relación, no puede ser otra cosa sino la entidad con la misma relación; y no es posible que añada a la entidad una razón real absoluta, ni siquiera distinta con distinción de razón; luego. La mayor se demuestra por la antedicha definición de verdad, que viene a explicar la primera concepción, por así decirlo, de la verdad. Esta significa, en efecto, cierta adecuación y conformidad; mas no toda conformidad tiene razón de verdad, ya que la igualdad y la semejanza entre dos cosas también consisten en cierta conformidad, y a pesar de eso no se les da el nombre de verdad; consiguientemente, la verdad expresa una razón especial de conformidad, que no puede ser otra sino la que se considera o explica en orden al entendimiento. De aquí se prueba la menor, porque cabe entender de dos maneras esta conformidad en orden al entendimiento: actual y aptitudinal. La actual únicamente puede consistir en que la cosa sea tal cual es entendida en acto; la aptitudinal, en que la cosa sea tal que pueda entenderse en virtud de un verdadero y propio concepto de dicha cosa. Mas de ninguna de estas maneras se añade a la entidad de la cosa ninguna perfección real absoluta, porque el hecho de ser entendida en acto nada añade a la entidad entendida en cuanto tal; en consecuencia, el hecho de que una cosa sea tal cual es entendida tampoco puede añadirle una razón real absoluta. Además, el ente, sólo por ser ente o tal ente, tiene aptitud para adecuarse a un concepto verdadero, siempre que en otro exista capacidad

est verum, non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

8. Praeterea argumentor secundo, inquirendo quaenam sit haec perfectio absoluta quam verum addit supra ens; non enim potest intelligi ita absoluta ut nec respectum transcendentalem aut secundum dici (ut vocant) includat, ut etiam praedicti auctores fatentur ex communi omnium conceptu; nam omnes concipiunt veritatem per conformitatem inter rem et intellectum vel in ordine ad illam; nec facile fingi posset aut explicari talis ratio realis omnino absoluta et distincta a ratione entis, in qua veritas consistat. Si autem dicatur haec ratio absoluta cum respectu transcendentali vel explicata per modum respectus, ille esse non potest nisi in ordine ad aliquem intellectum; sed veritas ut explicata per talem respectum non potest esse aliud quam entitas ipsa cum eodem respectu; neque supra eam addere potest rationem realem absolutam etiam ratione distinctam; ergo. Maior probatur ex dicta veritatis definitione, quae declarat veluti primam conceptionem eius. Nam veritas adaequationem quamdam et conformitatem significat; sed non omnis conformitas rationem veritatis habet, aequalitas enim inter duas res et similitudo est conformitas quaedam et non dicitur veritas; ergo veritas dicit specialem rationem conformitatis, quae non potest esse alia nisi quae in ordine ad intellectum sumitur seu explicatur. Unde probatur minor quia haec conformitas ad intellectum duplex intelligi potest, scilicet, actualis et aptitudinalis. Actualis in hoc tantum consistere potest, quod res talis sit qualis actu intelligitur; aptitudinalis vero in hoc quod res sit talis ut vero ac proprio conceptu talis rei intelligi possit. Sed neutro ex his modis additur supra entitatem rei aliqua realis perfectio absoluta, quia actu intelligi nihil addit entitati intellectae ut sic; ergo neque rem esse talem qualis intelligitur, potest illi addere rationem realem absolutam. Rursus, hoc ipso quod ens est ens vel tale ens, si in alio sit vis ad intelligendum, aptum est

para entender; luego, sobre ser superfluo, resulta imposible que esta conformidad actual o aptitudinal añada al ente alguna perfección absoluta, aunque se distinga del ente con distinción de razón. De manera análoga, es imposible que, en el caso de la blancura, la aptitud para asimilarse a otra cosa exprese una perfección absoluta añadida al concepto de blancura, y mucho más imposible que la semejanza actual añada a la blancura misma una razón absoluta intrínseca.

Examen de la segunda opinión y de sus diferentes interpretaciones

9. Por estas razones, cabe proponer una segunda opinión, según la cual la verdad añade al ente una relación de conformidad con el entendimiento; así parece seguirse del argumento que acabamos de aducir contra la opinión anterior. Pero son posibles diversas interpretaciones de esta segunda opinión: una, refiriéndola a la relación de conformidad actual, pues la verdad significa, según parece, una conformidad actual; otra, entendiéndola de la conformidad aptitudinal; en este sentido afirman algunos que la verdad trascendental no es más que la inteligibilidad del ente, la cual no sólo expresa una denominación extrínseca tomada de la facultad que la cosa intelectual tiene para entender todo ente, sino que, incluso por parte de la cosa misma inteligible, expresa cierta aptitud para poder ser entendida, aptitud que añade una relación al entendimiento, al que puede adecuarse en cuanto a ella respecta.

Además, algunos entienden que dicha relación debe tomarse únicamente en orden al entendimiento divino, ya que todas las cosas dependen esencialmente de él y no de los otros entendimientos; más aún, se comparan con éstos de manera accidental. Otros estiman que debe tomarse en orden a cualquier entendimiento, puesto que la cosa es, de suyo, inteligible por cualquiera, y por lo mismo es, de suyo, apta para conformarse a todos; de ahí que la indicada relación pueda decirse ordenada a todos, de manera análoga a como el color, en cuanto visible, dice relación a toda visión, aunque no dependa de ella.

Por otra parte, hay quienes opinan que esta relación es real, porque la verdad es algo real y existente en las cosas. Otros pretenden que es una relación de ra-

adaequari vero conceptui; ergo non solum superfluum, sed etiam impossibile est quod haec actualis vel aptitudinalis conformitas addat enti aliquam perfectionem absolutam, etiam ratione distinctam. Sicut impossibile est quod in albedine esse aptam assimilari alteri dicat perfectionem absolutam additam rationi albedinis, et multo magis impossibile est quod actualis similitudo addat rationem absolutam intrinsecam ipsi albedini.

Secunda opinio cum variis interpretationibus examinatur

9. Propter haec ergo esse potest secunda sententia dicens veritatem addere enti relationem conformitatis ad intellectum; hoc enim concludi videtur ratione proxime facta contra praecedentem sententiam. In hac autem opinione explicanda possunt varii modi excogitari. Unus est ut intelligatur de relatione conformitatis actualis; nam veritas actualem conformitatem significare videtur. Alius est ut intelligatur de aptitudinali conformitate, et hoc modo dicunt aliqui nihil aliud esse veritatem transcendentalem quam intelligibilitatem entis, quae intelligibilitas non solum dicit denominationem extrinsecam a facultate quam res intellectiva habet ad intelligendum omne ens, sed ex parte ipsius rei intelligibilis dicit aptitudinem quamdam ut intelligi valeat, quae addit relationem ad intellectum, cui, quantum est ex se, potest conformari. Rursus quidam intelligunt hanc relationem sumendam esse tantum in ordine ad divinum intellectum, quia ab illo res omnes pendent per se, non vero ab aliis; immo ad illos per accidens comparantur. Alii existimant sumendam esse in ordine ad quemcumque intellectum, quia res de se est intelligibilis a quocumque et ita est de se apta conformari omnibus, unde ad omnes dicere potest praedictam relationem, sicut color in quantum visibilis dicit relationem ad omnem visum, etiamsi ab illo non pendeat. Denique quidam existimant hanc relationem esse realem, quoniam veritas reale quid est et in rebus existit. Alii volunt esse relationem rationis, quia non re-

zón, ya que no exige la existencia ni la distinción de sus extremos; así lo sostienen Durando, Capréolo y Cayetano, en los lugares ya citados y en otros que se han de citar, a los que apoya Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 1. Finalmente, otros piensan que aquella relación es real en algunos casos y de razón en muchos, según la capacidad de los extremos; así, Soncinas y Iavello, en el lugar antes citado; el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 60; Santo Tomás favorece esta opinión en *De Verit.*, q. 1, a. 2, y en *In I De interpret.*, lect. 5.

10. Mas para que comprendamos el grado de certeza o falsedad que puede haber en estas interpretaciones, debe suponerse que la presente opinión, para distinguirse de las demás, ha de entenderse referida a una relación propia, a la que se suele llamar predicamental —cuando es real— o semejante a la predicamental —cuando es de razón—. Pues si la relación se toma en sentido amplio —por cualquier respecto trascendental o por cualquier denominación resultante de la unión de varias cosas—, entonces esta opinión coincidirá en un sentido con la precedente y en otro con la que trataremos después.

11. *La verdad trascendental no exige una estricta relación de razón.*— Así, pues, en primer lugar estimo que la denominación no se toma de una relación de razón considerada en el sentido propio ya indicado, puesto que la verdad no expresa ni una relación de esa clase ni la entidad bajo el aspecto de dicha relación. Se demuestra con el argumento ya muchas veces repetido: la propiedad del ente real no puede consistir en la expresada relación ni incluirla de manera formal. Además, porque esa relación sólo existe mientras se considera o piensa, y la verdad de las cosas no requiere tal consideración; antes bien —según decíamos arriba—, implica cierta contradicción con el nombre "verdad". Por otra parte, Dios es desde toda la eternidad trascendentalmente verdadero según la completa y exacta razón de verdad, y a pesar de ello no excogita relaciones de razón ni puede exigirlas para ser y llamarse verdadero Dios. Finalmente, esta relación no existe sino en virtud de una reflexión y comparación del entendimiento, con anterioridad a la cual este ente no sólo es verdadero oro, por ejemplo, sino que también es conocido como tal.

12. *Para la verdad trascendental no es necesaria una relación real.— Se demuestra por lo que respecta a Dios.*— En segundo lugar, parece cierto, hablando

quirit existentiam nec distinctionem extremorum, quod sentiunt Dur., Capr., Caiet., locis citatis et citandis; et favet D. Thomas, In I, dist. 19, q. 5, a. 1. Alii tandem putant illam relationem interdum esse realem, saepe vero rationis iuxta capacitatem extremorum, ut Soncin. et Iavel., supra; Ferrar., I cont. Gent., c. 60; favetque D. Thomas, q. 1 De Veritate, a. 2, et lib. I De Interpretat., lect. 5.

10. Sed, ut intelligamus quid veritatis vel falsitatis esse possit in his dicendi modis, supponendum est hanc sententiam (ut sit ab aliis distincta) intelligendam esse de propria relatione quam praedicamentalem vocant, si sit realis, vel similem illi, si sit rationis. Nam, si late sumatur relatio pro omni transcendentali habitudine vel pro qualibet denominatione quae ex consortio plurium rerum consurgit, sic sententia haec in uno sensu coincidet cum praecedenti, in alio vero cum ea quam postea tractabimus.

11. *Ad transcendentalem veritatem stricta rationis relatio non requiritur.*— Primo igitur existimo denominationem non esse sumptam ex aliqua relatione rationis in dicta proprietate sumpta, quia veritas nec huiusmodi relationem dicit, nec entitatem sub tali relatione. Probatur ratione saepe repetita, quia passio entis realis non potest consistere in praedicta relatione, neque illam formaliter includere. Deinde, quia talis relatio non est, nisi dum consideratur aut fingitur; veritas autem rerum non requirit huiusmodi fictionem; quin potius, ut supra dicebam, cum ipso veritatis nomine quamdam habet repugnantiam. Item Deus ab aeterno est verus transcendentaliter secundum completam et exactam rationem veritatis, et tamen nec fingit relationes rationis, nec illas requirere potest ut verus Deus sit et dicatur. Denique haec relatio non est nisi per reflexionem et comparationem intellectus, ante quam et hoc ens est verum aurum, verbi gratia, et tale esse cognoscitur.

12. *Relatio realis ad veritatem transcendentalem non necessaria.—In Deo id probatur.*— Secundo videtur certum loquendo

de la verdad trascendental en sentido general —en cuanto abstrae del ente creado y del increado—, que no puede consistir ni exigir formalmente una relación real a otro, en orden al cual se tome la denominación de verdadero. Es evidente, porque en Dios la verdad trascendental no puede implicar semejante relación, ya que esta verdad se considera en Dios, en cuanto Dios —y en este sentido decimos que las tres Personas son un solo y verdadero Dios—, o se considera en cada una de las Personas, según sus relaciones propias, por conceder esto a los teólogos. De acuerdo con la primera consideración, Dios no tiene relación real alguna, pues no la posee con ninguna cosa fuera de sí, como es evidente, ni tampoco con cosa alguna dentro de sí, ya que la verdadera divinidad no tiene ninguna distinción real con respecto a todo lo que hay dentro de Dios. Además, porque dicha relación, si es que existe, debe ser en orden al entendimiento; consiguientemente, lo será en orden al entendimiento en cuanto causante (y ésta no se da en la verdadera divinidad, que carece de causa) o en orden al entendimiento en cuanto inteligente (y ésta no puede ser una relación real *ad intra*, por darse entre una cosa y ella misma).

Bajo la segunda consideración, tampoco puede existir relación real. En primer término, porque en Dios no hay otras relaciones reales fuera de las relaciones concomitantes de las procesiones, en las cuales no puede fundarse ninguna otra. En segundo lugar, porque en el Padre, por ejemplo, no es posible que dicha relación de verdad se ordene al entendimiento en cuanto producente, ya que la Persona del Padre no es producida, ni en cuanto inteligente, ya que es relación entre una cosa y ella misma. Por lo que hace al Hijo, si bien es una Persona producida, la verdad de la Filiación no puede consistir en una relación de conformidad con el entendimiento como producente o, lo que es igual, como poseedor de la idea o modelo por el que dicha realidad se produce, ya que el Verbo divino no es producido mediante una idea, sino que es la misma imagen o ejemplar producida naturalmente por el Padre. Tampoco puede significar una relación real de la conformidad con el entendimiento en cuanto inteligente, pues si se entiende así, dicha relación es también, en el caso del Verbo, de una cosa consigo misma. Efectivamente, aunque el Verbo sea entendido también por el Pa-

in communi de vero transcendentali, ut abstrahit ab ente creato et increato, non posse consistere aut requirere formaliter relationem realem ad alterum, in ordine ad quod veri denominatio sumatur. Patet, quia in Deo non potest veritas transcendentalis huiusmodi relationem includere, quia vel illa veritas consideratur in Deo ut Deus est, quomodo dicimus tres personas esse unum verum Deum; vel consideratur in singulis personis secundum proprias relationes, ut hoc theologis demus. Priori modo Deus nullam habet relationem realem, quia neque ad aliquid extra se, ut constat, neque ad aliquid intra se, quia vera divinitas nullam in re distinctionem habet ab his omnibus quae intra Deum sunt. Item, quia illa relatio, si quae est, debet esse ad intellectum; vel ergo est ad intellectum ut causantem, et haec non habet locum in vera divinitate, quae causam non habet; vel est ad intellectum ut intelligentem, et haec non potest esse relatio realis ad intra, cum sit eiusdem ad seipsum. Posteriori etiam modo non potest esse realis relatio. Primo, quia in Deo non sunt aliae relationes reales praeter relationes quae comitantur origines, in quibus nullae aliae fundari possunt. Deinde, quia in Patre, verbi gratia, non potest illa relatio veritatis esse ad intellectum ut producentem, quia persona Patris non est producta, neque ut intelligentem, quia est relatio eiusdem ad seipsum. In Filio item, quamvis sit persona producta, non potest veritas filiationis consistere in relatione conformitatis ad intellectum ut producentem, seu, quod idem est, ut habentem ideam vel exemplar quo talis res producitur, quia Verbum divinum non producitur per ideam, sed est ipsa imago vel exemplar a Patre naturaliter productum. Neque etiam potest dicere relationem realem conformitatis ad intellectum ut intelligentem, quia sic etiam in Verbo talis relatio est eiusdem ad seipsum. Nam, licet Verbum intelligatur etiam a Patre et ipsum etiam intelli-

dre, y El, por su parte, entienda asimismo al Padre, no obstante, en cuanto se entienden mutuamente no se distinguen del entendimiento ni del acto con que se entienden. La misma razón es válida, si se aplica con la debida proporción, para el Espíritu Santo. Consiguientemente, en Dios no hay ninguna relación real de conformidad en la que pueda consistir la verdad; y, por lo mismo, la verdad del ente, en cuanto abstrae del ser creado y del increado, tampoco puede exigir dicha relación real.

13. En tercer lugar, aunque nos refiramos —en sentido más restringido— al solo ente creado y a su verdad trascendental (según parecen expresarse quienes afirman que la verdad de dicho ente consiste en una conformidad con el entendimiento divino en cuanto contiene los ejemplares o ideas de los entes creados), aunque nos refiramos —repito— a este ente, no considero que esta verdad consista en una auténtica relación real y predicamental de dicho ente con la idea divina. Algunos demuestran esta afirmación basándose en que la relación de conformidad que se exige para la verdad es común en estos entes, ya existan o no; por lo tanto, no puede ser una relación real. Pero tal razón no tiene mucha fuerza. En primer lugar, porque quizá suponga una cosa falsa; en efecto, según decíamos anteriormente, las criaturas, consideradas sólo en cuanto a su ser esencial, no poseen la verdad de su esencia por conformidad con la mente o la idea divina; porque el hombre no tiene una esencia determinada por el hecho de que Dios lo conoce así, sino más bien es conocido como poseedor de tal esencia por el hecho de que esencialmente es así. Además, si se establece dicha relación, habrá que afirmar que, tomada proporcionalmente, es real; pues en el ser creado que existe sólo en potencia, la verdad se encuentra también sólo en potencia; por consiguiente, de igual manera podrá ser una relación real en potencia; en cambio, en el ente que existe actualmente, así como la verdad es real en acto, también la relación podrá ser real en acto. En consecuencia, cabe demostrar de otro modo que esa relación no es real, pues, de lo contrario, se daría un proceso al infinito en dicha relación; efectivamente, la relación tendría una idea a la que se adecuaría, y esta idea tendría conformidad en virtud de otra relación, y así hasta el infinito; ahora bien, esta razón es común a casi todas las relaciones,

gat Patrem, tamen ut sese mutuo intelligunt, non distinguuntur ab intellectu et ab actu quo se intelligunt. Et eadem ratio cum proportione applicata locum habet in Spiritu Sancto. In Deo ergo nulla est relatio realis conformitatis, in qua veritas possit consistere; et consequenter nec veritas entis ut abstrahit a creato et increato potest hanc relationem realem requirere.

13. Tertio, etiamsi contractius loquamur de ente creato eiusque veritate transcendentali, ut videntur loqui qui dicunt veritatem huius entis consistere in conformitate ad intellectum divinum ut in se continet exemplaria seu ideas creatorum entium, quamvis (inquam) de hoc ente loquamur, non existimo veritatem hanc consistere in aliqua relatione reali propria et praedicamentali huiusmodi entis ad ideam divinam. Quod aliqui probant, quia illa relatio conformitatis quae ad veritatem requiritur, communis est in his entibus sive existant sive non existant; ergo non potest esse relatio realis. Sed haec ratio non est magni momenti. Primo quidem, quia fortasse assumit falsum; nam, ut supra dicebam, creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem seu ideam; non enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter. Deinde, posita illa relatione, dicetur esse realis cum proportione sumpta; nam in ente creato in potentia tantum existente est veritas etiam tantum in potentia; eodem ergo modo esse poterit relatio realis in potentia; in eodem autem ente actu existente sicut est veritas realis in actu, ita et esse poterit relatio realis in actu. Aliter ergo probari potest illam relationem non esse realem, quia alias daretur processus in infinitum in tali relatione, nam etiam illa relatio haberet ideam, cui esset conformis et illa per aliam relationem et sic in infinitum; sed haec ratio omnibus fere relationibus communis est, praesertim

principalmente a las que se fundan en la unidad, como son la semejanza, la igualdad y otras análogas.

14. Así, pues, se demuestra de otro modo. Porque, o es una relación de semejanza o es una relación de efecto a causa, la cual suele llamarse con otro nombre de medido a mensurante. No es lo primero, ya que propiamente no hay más relación de semejanza que la fundada en la unidad o conveniencia formal; ahora bien, entre la criatura y la idea que tiene en Dios no se da esta conveniencia formal, sino sólo intencional o ideal, de igual manera que entre la especie intencional y el objeto visible no existe una auténtica relación de semejanza, aun cuando sea una representación intencional. Tampoco puede admitirse lo segundo, porque la idea o ejemplar del artífice no tiene sobre el efecto otro influjo inmediato fuera del que tiene el mismo artífice en cuanto perfecta causa eficiente ni obra en él mediante otra acción distinta de aquella por la que es causa eficiente, ya que el ejemplar, en cuanto tal, no tiene otra causalidad sino la de dirigir la acción del agente; luego en el efecto no resulta otra relación, aparte de la que se sigue de la virtualidad de la acción del agente en cuanto agente; luego no tiene otra relación real de conformidad o dependencia con respecto al ejemplar.

Alguien podría objetar que el efecto depende del ejemplar en cuanto a la especificación y de la causa eficiente —como tal— en cuanto al ejercicio. Pero esto mismo demuestra que en el efecto no resulta una especial relación al ejemplar, sino sólo aquella que se ordena a la causa eficiente, pues la causalidad y la acción por la que la cosa se hace y por la que se hace en una determinada especie es única; por otra parte, la distinción en cuanto a la especificación y en cuanto al ejercicio sólo existe, en el caso presente, de manera racional y acomodaticia, no de manera real. Más aún: el ejemplar no se compara con el agente como una causa distinta sino en cuanto lo constituye, según su modo, en acto primero para la operación; consiguientemente, tampoco resulta en el efecto una relación múltiple, sino sólo la que se da entre el efecto y su causa eficiente.

15. Quizá se diga que el argumento demuestra que estas relaciones no son distintas y, sin embargo, es cierto que la relación de criatura incluye en su esencia el ser una relación de conformidad con la idea del creador, de igual modo

his quae in unitate fundantur, ut sunt similitudo, aequalitas et similes.

14. Probatur ergo aliter, quia vel est relatio similitudinis vel relatio effectus ad causam, quae alio nomine dici solet mensurati ad mensuram. Non primum, quia relatio similitudinis proprie non est nisi quae fundatur in unitate vel convenientia formali; inter creaturam autem et ideam quam habet in Deo non est talis convenientia formalis, sed solum intentionalis seu idealis, sicut inter speciem intentionalem et obiectum visibile non est propria relatio similitudinis, quamvis sit intentionalis repraesentatio. Nec secundum dici potest, quia idea vel exemplar artificis non habet alium influxum immediatum in effectum, praeter eum quem habet artifex ut causa perfecta efficiens est, neque per aliam actionem nisi qua efficiens est, quia exemplar, ut sic, non habet aliam causalitatem quam dirigere actionem agentis; ergo in effectu non resultat alia relatio, nisi quae consequitur ex vi actionis agentis, ut agens est; ergo non habet aliam relationem realem conformitatis vel dependentiae ad exemplar. Quod si dicas effectum pendere ab exemplari quoad specificationem, ab efficiente vero ut sic quoad exercitium, hoc ipsum convincit in effectu non resultare specialem relationem ad exemplar, sed solum eam quae est ad causam efficientem, quia unica est causalitas et actio qua res fit et in tali specie fit, et illa distinctio quoad exercitium et specificationem in praesenti solum est secundum rationem et accommodationem, non secundum rem. Immo exemplar non comparatur ad efficiens ut causa distincta, sed ut constituens illud suo modo in actu primo ad efficiendum; ergo neque in effectu resultat multiplex relatio, sed sola illa quae est effectus ad suam causam efficientem.

15. Dicetur fortasse argumentum quidem probare has relationes non esse distinctas, nihilominus tamen verum esse relationem creaturae in sua essentia includere ut sit relatio conformitatis ad ideam creatoris, sicut actio ipsa creatoris in sua essentia includit

que la misma acción del creador implica en su esencia el proceder de una idea. Ahora bien, sea lo que fuere de tal relación real, y ya sea distinta o no, pruebo, además, que la noción de verdad del ente creado no puede consistir en ella. En primer lugar, por la razón general dada anteriormente de que las pasiones del ente no pueden añadir al ente un modo real positivo ni absoluto ni relativo.

En segundo término, porque son cosas distintas el que una relación se siga de otro y el que constituya formalmente a ese otro; pero dicha relación, si existe, supone la razón de verdad en el ente creado y es consecuencia de ella; luego la verdad no es constituída formalmente por esa relación. La consecuencia es evidente, pues lo que es constituído formalmente en virtud de una forma no puede presuponerse a esta forma. El antecedente es manifiesto, en primer término, por un ejemplo sensible de las cosas artificiales; efectivamente, una cosa artificial realizada de acuerdo con la idea y las reglas del arte, no está construída correctamente y en conformidad con el arte por el hecho de que tenga en sí una relación predicamental al arte, sino precisamente porque tiene una figura, una proporción, etc., tales como el arte exige; y de ahí se sigue posteriormente la relación, si es que en verdad se sigue. Por eso, aunque prescindamos mentalmente de esa relación, o aunque por casualidad sea cierta la opinión negadora de tales relaciones resultantes, sin embargo, se entenderá que la cosa artificial es verdadera en el orden artificial; lo mismo ocurre, por tanto, en el caso de la criatura con respecto a las ideas divinas, pues se compara con ellas como con su artífice. Además, lo explico del siguiente modo: la criatura es producida por Dios con prioridad de naturaleza a su referencia a El con relación predicamental de criatura; luego también es una verdadera criatura o un verdadero ente creado con prioridad natural a referirse en virtud de la expresada relación; de manera semejante tiene prioridad natural un verdadero hombre o un verdadero león; por consiguiente, dicha relación no está incluída de manera formal e intrínseca en el concepto de verdad. El antecedente es evidente porque el fundamento tiene prioridad natural sobre la relación; ahora bien, esta relación se funda en la entidad de la criatura existente, y por lo mismo la supone ya creada y procedente de Dios. La primera consecuencia es clara, pues el ente creado, en virtud de la

quod sit ab idea. Sed quidquid sit de tali relatione reali et sive distincta sit sive non, probo ulterius non posse in illa consistere rationem veritatis entis creati. Primo, illa ratione generali supra dicta quod passiones entis non possunt addere enti modum realem positivum, neque absolutum neque respectivum. Secundo, quia aliud est relatio-illud constituere; illa autem relatio, si est, nem consequi ex alio, aliud vero formaliter supponit rationem veritatis in ente creato et illam consequitur; ergo non constituitur formaliter veritas tali relatione. Consequentia est evidens, quia id quod constituitur formaliter per aliquam formam, non potest ipsi formae supponi. Antecedens vero patet primo, exemplo sensibili rerum artificialium; nam res arte facta secundum ideam et regulas artis non ideo est recte facta et conformis arti quia in se habet relationem aliquam praedicamentalem ad artem, sed praecise quia habet talem figuram, proportionem, etc., qualem ars postulat, et inde postea sequitur relatio, si vere resultat. Unde si mente praescindamus talem relationem, vel si fortasse vera est opinio quae negat huiusmodi relationes resultantes, nihilominus intelligetur res artificialis vera in genere artificii; ergo idem est in creatura respectu divinarum idearum; nam comparatur ad illas sicut ad artificem. Deinde explico in hunc modum, quia prius natura est creatura producta a Deo quam ad ipsum referatur relatione praedicamentali creaturae; ergo et est vera creatura seu verum ens creatum prius natura quam referatur praedicta relatione; et similiter prius natura est verus homo aut verus leo; non ergo includitur illa relatio formaliter et intrinsece in ratione veritatis. Antecedens patet, quia prius natura est fundamentum quam relatio; haec autem relatio fundatur in entitate creaturae existentis, et ideo supponit illam creatam et manantem a Deo. Prima vero consequentia patet, quia ens creatum ex vi illius entitatis quam a Deo

entidad que ha recibido de Dios con prioridad natural a que en él resulte la relación predicamental, no sólo es inteligible mediante el verdadero concepto de ente, sino que también está verdaderamente constituído en esta o aquella especie de ente creado; luego, prescindiendo de tal relación, puede entenderse previamente que es verdadero ente y tal ente; por consiguiente, la verdad en cuanto verdad no añade al ente la indicada relación.

16. Esta razón es válida no sólo contra quienes afirman que esta relación es real, sino también contra quienes dicen que es de razón, siempre que se refieran a una relación formal y actual, mas no si la toman como fundamental, pues ésta no es tanto una relación cuanto una concomitancia de varias cosas o razones formales, o una denominación tomada de esa concomitancia, según queda explicado anteriormente a propósito de la verdad lógica. Pero la razón expuesta se aplica de manera principal a la actual conformidad con la idea divina; sin embargo, también resulta demostrativa, con mayor motivo, en el caso semejante de una conformidad actual con cualquier otro conocimiento, ya que toda otra relación es posterior y más extrínseca. Y puede aplicarse asimismo a la relación aptitudinal, en virtud de la cual se dice que una cosa es apta para ser entendida o para adecuarse al entendimiento que tiene un concepto propio o verdadero de ella; pues esta denominación no añade, efectivamente, una relación real en la cosa que se dice inteligible, porque sólo es una aptitud para cierta denominación extrínseca, con la que se compara el objeto en cuanto término o materia sobre la que versa el conocimiento. Además, porque, según demuestran los argumentos aducidos, la cosa es inteligible por sí misma y no por una relación sobreañadida, al menos en lo que por su parte se requiere, pues por parte del cognoscente se exige capacidad para entender. También porque lo escible en cuanto tal no dice relación real a la ciencia, según enseñan todos; y lo mismo ocurre con lo visible respecto de la vista. Por último, aunque imaginemos que no hay ningún entendimiento en acto, la cosa será, de suyo, inteligible y verdadera. Por consiguiente, de cualquier modo que se explique la verdad —ya sea por una conformidad actual, ya por una conformidad aptitudinal—, no puede consistir en una propia y formal relación.

habet prius natura quam in illo resultet relatio praedicamentalis, non solum est intelligibile vero conceptu entis sed etiam est vere constitutum in tali vel tali specie entis creati; ergo, praecisa tali relatione, praeintelligi potest esse verum ens et tale ens; non ergo addit verum ut verum praedictam relationem supra ens.

16. Quae ratio non solum procedit contra eos qui dicunt hanc relationem esse realem, sed etiam contra eos qui dicunt illam esse relationem rationis, si de formali et actuali relatione loquantur; secus si de fundamentali, quae non tam est relatio quam concomitantia plurium rerum vel rationum formalium, seu denominatio ex tali concomitantia sumpta, ut supra declaratum est in veritate cognitionis. Sed praedicta ratio praecipue procedit de conformitate actuali ad ideam divinam; a fortiori tamen probat de simili actuali conformitate ad quamcumque aliam cognitionem, quia omnis alia relatio posterior est magisque extrinseca. Et applicari etiam potest ad relationem aptitudinalem qua dicitur res apta intelligi vel conformari intellectui habenti proprium seu verum conceptum eius; haec enim denominatio revera non addit relationem realem in re quae intelligibilis dicitur, quia solum est aptitudo ad quamdam extrinsecam denominationem, ad quam comparatur obiectum, ut terminus seu materia circa quam versatur cognitio. Item, quia, ut argumenta facta probant, res est intelligibilis per seipsam et non per relationem superadditam, quantum ad id quod ex parte eius requiritur; nam ex parte alterius requiritur facultas ad intelligendum. Item, quia scibile ut sic non dicit relationem realem ad scientiam, ut omnes docent; et idem est de visibili respectu visus. Denique etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera. Quomodocumque ergo veritas explicetur, sive per actualem conformitatem, sive per aptitudinalem, non potest in formali et propria relatione consistere.

Se refuta la tercera opinión

17. Cabe pensar en una tercera opinión: la verdad trascendental sólo añade al ente una negación. Esta opinión, realmente, puede parecer singular, ya que todos los autores suponen que la verdad expresa una determinación positiva; no obstante, si se considera lo dicho anteriormente, aparentará ser verosímil, ya que se ha mostrado que la verdad no añade al ente una razón positiva absoluta, ni tampoco una razón positiva relativa real o de razón; luego sólo queda que pueda añadirle una negación. Se confirma por el común modo de explicar esta verdad, pues, según argumenta Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 13, q. 3, para concebir y explicar la verdad de una cosa —por ejemplo, que esto es verdadero oro— no recurrimos a las ideas ejemplares divinas, ni a ningún otro entendimiento, como consta por la misma costumbre de pensar y de hablar, sino que lo declaramos mediante una negación; pues llamamos oro verdadero al que no es únicamente ficticio o aparente, sino que tiene la naturaleza propia del oro, naturaleza que colegimos de sus propiedades y efectos. Por eso, parece que esta verdad debe explicarse más bien por los principios intrínsecos de la cosa, de manera que se llame verdadero hombre porque consta de los principios esenciales del hombre; pero esto nada añade a la entidad de la cosa, a no ser una negación de ficción o apariencia. Se explica, además, recurriendo a un símil: así como el ser idéntico —según decíamos más arriba—, si bien está significado de manera positiva, sin embargo no añade al ente nada real, sino una negación, así parece suceder en el caso de la verdad; pues se dice que una cosa es verdadera en un determinado orden de entes porque tiene la verdadera naturaleza o los principios esenciales propios de esa cosa; y se dice que tiene verdadera naturaleza porque no tiene una naturaleza ficticia, ni extraña, ni aparente, sino aquella que es propia de dicha cosa; y en este sentido se afirma que Dios es verdadero para distinguirlo de los dioses falsos, y verdadera divinidad para indicar que no es una divinidad ficticia, sino la que de suyo es tal. Finalmente, muchos explican los otros trascendentales de este modo, pues se dice que "cosa", que significa la esencia en cuanto real y confirmada, implica una negación de esencia imaginaria

Tertia opinio improbatur

17. Tertia sententia excogitari potest, quod veritas transcendentalis supra ens solum addat negationem aliquam. Quae sane opinio videri potest singularis, quia omnes auctores supponunt verum dicere positivam denominationem; tamen, si considerentur supra dicta, videbitur apparens, quia ostensum est non addere veritatem supra ens positivam rationem absolutam, neque etiam relativam rei aut rationis; ergo nihil relinquitur quod addere possit praeter negationem. Confirmatur ex communi modo declarandi hanc veritatem; ut enim argumentatur Aureol., apud Capreol., In I, dist. 13, q. 3, ut concipiamus et explicemus veritatem alicuius rei, verbi gratia, hoc esse verum aurum, non recurrimus ad exemplaria divina, neque ad aliquem alium intellectum, ut ex ipso usu concipiendi et loquendi constat, sed per negationem id declaramus; dicimus enim esse verum aurum quod non est fictum vel apparens tantum, sed quod habet propriam auri naturam, quam ex proprietatibus et effectibus colligimus. Unde haec veritas magis videtur explicanda per principia intrinseca rei, ut verus homo dicatur quia essentialibus principiis hominis constat; hoc autem nihil addit supra entitatem rei nisi negationem fictionis seu apparentiae. Praeterea declaratur a simili; nam, sicut esse idem (ut supra dicebamus), quamvis per modum positivi significetur, tamen in re nihil addit supra ens nisi negationem, ita in vero contingere videtur; dicitur enim res aliqua vera in tali ratione entis, quia veram naturam aut propria principia essentialia illius rei habet; dicitur autem habere veram naturam, quia non habet fictam, nec extraneam et apparentem, sed eam quae est propria talis rei; sicque dicitur verus Deus ut a falsis distinguatur, et vera divinitas ut indicetur non esse fictam, sed quae ex se talis est. Denique ad hunc modum alia transcendentia a multis explicantur; nam res, quod significat essentiam ut realem et ratam, dicitur importare negationem imaginariae aut fictae essentiae, et aliquid negationem nihili aut negationem identitatis. Quid ergo mirum quod verum etiam per negationem declaretur, quamvis speciem habeat positivae proprietatis?

o ficticia, y que "algo" expresa una negación de la nada o una negación de identidad. ¿Por qué asombrarnos, entonces, de que la verdad se explique también mediante una negación, aunque ofrezca apariencia de propiedad positiva?

18. Según ello, parece que esta explicación no es del todo improbable; sin embargo, porque resulta nueva, no debemos aprobarla. Pues el concepto y definición de verdad, según piensan comúnmente todos los que de ella tratan, incluye o connota en cierta manera una relación al entendimiento o a la potencia cognoscitiva, y no por modo de negación, como es evidente; luego la explican por modo de conformidad, que se concibe como algo positivo. Además, porque la falsedad de la cosa consiste más bien en una negación, según se expondrá posteriormente, ya que expresa carencia de la perfección debida para la verdad de la cosa; consiguientemente, la verdad no añade, de manera formal, la negación de esa carencia de perfección debida, ni la negación de una naturaleza ficticia, sino una auténtica y positiva perfección de la cosa. Por último, aunque muchas veces expliquemos estas cosas simples mediante una negación (y esto es lo único que prueban las conjeturas aducidas), no por ello significan formalmente dicha negación.

Cuarta opinión

19. Hay una cuarta opinión: que esta verdad es únicamente una denominación extrínseca. Así lo sostiene Cayetano, en I, q. 16, a. 6, al final, donde sólo trata de las cosas creadas, y afirma que son verdaderas por denominación extrínseca, tomada bien de la verdad divina —en cuanto son signos de ella y la imitan—, bien de la verdad creada entendida especulativamente, en cuanto son o pueden ser causa de la misma. La razón de esto estriba en que la verdad se comporta con respecto al conocimiento y a las cosas de igual manera que la salud con respecto al animal que la posee, a la medicina, etc.; pues así como, eliminada la salud que se encuentra formalmente en el animal, no se denominan sanas las demás cosas, igualmente, suprimida la verdad del conocimiento, las demás cosas no se dicen verdaderas; por consiguiente, de manera semejante a como el animal se dice sano por una denominación intrínseca y las demás cosas

18. Videtur ergo hic modus dicendi non omnino improbabilis; tamen, quia novus apparet, probandus nobis non est; nam ratio et definitio veritatis iuxta communem modum concipiendi omnium qui de veritate loquuntur, includit vel connotat aliquo modo habitudinem ad intellectum seu ad potentiam cognoscentem; et non per modum negationis, ut per se constat; ergo per modum conformitatis, quae ut positivum aliquid concipitur. Deinde quia potius falsitas rei in negatione posita est, ut infra dicetur, quia dicit carentiam perfectionis debitae ad veritatem rei; ergo veritas non addit de formali negationem illius carentiae perfectionis debitae neque negationem fictae naturae, sed propriam et positivam rei perfectionem. Denique, quamvis haec simplicia saepe explicentur a nobis per negationem (quod solum probant coniecturae adductae) non tamen propterea significant formaliter talem negationem.

Quarta opinio

19. Est ergo quarta sententia, hanc veritatem solum esse denominationem extrinsecam. Ita sentit Caiet., I, q. 16, a. 6, in fine, ubi solum agit de rebus creatis, quas dicit esse veras denominatione extrinseca vel a veritate divina, quatenus sunt signa eius eamque imitantur, vel a veritate creata speculative intellecta, quatenus sunt vel esse possunt causa eius. Ratio eius est, quia ita se habet verum ad cognitionem et res, sicut sanum ad animal habens sanitatem et ad medicinam, etc.; nam sicut, ablata sanitate, quae formaliter est in animali, reliqua non denominarentur sana, ita ablata veritate cognitionis, reliqua non denominarentur vera; ergo, sicut animal dicitur sanum intrinseca denominatione, reliqua vero tantum extrinseca, ita intellectus est qui for-

sólo por denominación extrínseca, así es el entendimiento quien formal e intrínsecamente se denomina verdadero, mientras que las otras cosas reciben esa denominación sólo de manera extrínseca, en cuanto son signos o causas de la verdad del entendimiento. Pero Cayetano no expresa qué deba afirmarse acerca de la verdad en virtud de la cual Dios se dice verdadero, aunque quizá hubiera defendido que también en El significa una denominación extrínseca, no de signo, pero sí de causa, en el sentido de que Dios se dice verdadero porque puede causar un verdadero conocimiento de sí mismo, ya propiamente en los entendimientos ajenos, ya impropiamente y sólo según la razón con respecto a su entendimiento, en cuanto puede actuar a manera de objeto para que su entendimiento forme de sí mismo el verdadero concepto de Dios.

20. Y si alguien opone que esta misma virtud de causar o ser razón objetiva suficiente de tal conocimiento es intrínseca al ente, y, además, que por ser el conocimiento divino sumamente intrínseco a Dios, no es posible tomar de él una denominación extrínseca, puede responderse: a la primera parte, que dicha virtud o perfección es, ciertamente, intrínseca, a pesar de lo cual se denomina verdadera, o verdad, de manera extrínseca, de igual modo que, en la medicina, la virtud curativa es intrínseca y, sin embargo, la razón de sanidad es, en ella, extrínseca. A la segunda parte debe decirse que, si bien el conocimiento con que Dios se conoce le es eminentemente intrínseco, y por ello le confiere la denominación intrínseca de cognoscente, no obstante la denominación de conocido, en cuanto tal, es esencial y formalmente extrínseca, y en este caso ocurre que la forma de que se toma dicha denominación se encuentra dentro de la cosa que se denomina conocida.

21. *Obstáculos que parecen oponerse a la opinión anterior.*— Esta opinión contiene un punto claro: que la verdad no añade al ente sino una concomitancia de algo extrínseco, según expondremos después; sin embargo, la opinión resulta difícil en cuanto afirma que las cosas se denominan verdaderas únicamente por denominación extrínseca. En primer lugar, porque Aristóteles, en el texto citado, lib. II de la *Metafísica*, text. 4, estima que hay una verdad que sigue a todos los entes, lo cual enseña también Santo Tomás, en *I cont. Gent.*, c. 60, último argumento, quien distingue una doble verdad: la del entendimiento y la de la

maliter et intrinsece denominatur verus, alia vero tantum extrinseca denominatione, quatenus sunt signa vel causae veritatis intellectus. Non declarat autem Caietan. quid dicendum sit de veritate qua Deus dicitur verus; fortasse tamen diceret etiam in eo significare denominationem extrinsecam, non signi seu causae, ut scilicet Deus dicatur verus quia potest veram sui cognitionem causare, vel proprie in alienis intellectibus vel improprie et secundum rationem tantum respectu sui intellectus, in quantum potest per modum obiecti esse suo intellectui ratio formandi de seipso verum conceptum Dei.

20. Quod si obiicias, quia haec ipsa virtus causandi vel essendi sufficiens ratio obiectiva talis cognitionis est intrinseca ipsi enti; item, quod, cum cognitio Dei sit ei maxime intrinseca, non potest ab illa extrinseca denominatio sumi, responderi potest ad priorem partem virtutem quidem seu perfectionem illam esse intrinsecam, denominari tamen veram seu veritatem ab extrinseco; sicut etiam in medicina virtus causandi sanitatem intrinseca est, tamen ratio sanitatis in illa est extrinseca. Ad alteram partem dicetur, quod, licet cognitio qua Deus se cognoscit, sit illi maxime intrinseca et ideo intrinsece denominet illum cognoscentem, tamen denominatio cogniti, ut sic, per se ac formaliter est extrinseca acciditque illi ut forma, a qua sumitur, sit intra rem quae cognita denominatur.

21. *Quae videantur obstare praecedenti opinioni.*— Haec sententia quantum ad aliquid clara est, nimirum, quod verum supra ens non addit nisi concomitantiam alicuius extrinseci, ut infra ostendemus; quatenus vero dicit res solum per denominationem extrinsecam denominari veras, videtur haec sententia difficilis. Primo, quia Aristoteles dicto loco II Metaph., text. 4, sentit aliquam veritatem consequi ad omnia entia, quod etiam docet D. Thomas, I cont. Gent., c. 60, ratione ultima, distinguens duplicem veritatem, scilicet intellectus et rei

cosa; y, acerca de la segunda, expone la definición que Avicena da en su *Metafísica*, tratado I, c. 6, y tratado VIII, c. 6: *la verdad de la cosa es una propiedad del ser de cada cosa, que posee de manera estable.* Y en I, q. 16, a. 1, desarrolla la definición que San Agustín da de la misma verdad, en *De vera religione*, c. 36, diciendo: *la verdad es una suma semejanza del principio, sin desemejanza alguna;* también cita la definición de San Anselmo, diálogo *De Veritate*, c. 12: *la verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente.* En todo lo cual se da a entender que la verdad de la cosa es una forma y perfección intrínseca de la misma. Por eso San Agustín, en el lugar antes indicado, dice: *las cosas verdaderas lo son en tanto en cuanto son; y son en la medida en que se asemejan a una superior.* Por lo que añade que la verdad es *la forma de las cosas verdaderas, de igual modo que la semejanza lo es de las cosas semejantes.*

Por otra parte, Santo Tomás, en *De Verit.*, q. 1, a. 4, aunque a primera vista favorezca notablemente la opinión de Cayetano, termina diciendo: *si bien la verdad en virtud de la cual se dicen verdaderas todas las cosas se llama verdad menos propiamente, no obstante, gracias a ella la cosa se denomina verdadera como por su forma inherente, y no es más que la entidad adecuada al entendimiento.* Lo mismo sostiene en el lugar citado, a. 5 y 6. Consiguientemente, esta verdad es algo intrínseco a las cosas, y no sólo una denominación extrínseca.

Puede confirmarse lo dicho con argumentos de razón: primeramente, porque una mera denominación extrínseca no tiene cabida entre las propiedades de la cosa; pero todos afirman que la verdad es propiedad del ente; luego no es sólo una denominación externa. La mayor es evidente, ya que la propiedad debe convenir de manera intrínseca, mientras que la denominación extrínseca conviene de manera accidental y extrínseca. Y esto es eminentemente cierto de la denominación que sólo se toma —según se dice— por analogía de la proporción o relación a otro; pues nadie sostendría que la salud en cuanto tal es propiedad del alimento o de la orina, o que la risibilidad es propiedad del prado florido, ya que estos predicados convienen a aquellos sujetos sólo metafóricamente.

et de posteriori exponens definitionem Avicen., tract. I suae Metaph., c. 6, et tract. VIII, c. 6: *Veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei, quod stabilitum est ei.* Et I, q. 16, a. 1, de eadem veritate exponit definitionem August., lib. De Vera religione, c. 36, dicentis: *Veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est;* et definitionem Anselmi, dialog. De Verit. c. 12: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* In quibus omnibus significatur veritatem rei esse aliquam intrinsecam formam et perfectionem eius. Unde Augustinus supra: *Vera* (inquit) *in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt.* Unde addit veritatem esse *formam verorum sicut similitudo est forma similium.* Praeterea D. Thomas, q. 1 De Verit., a. 4, quamvis multum videatur favere opinioni Caietani, tandem tamen dicit: *quamvis veritas, secundum quam omnes res dicuntur verae, minus proprie veritas dicitur, tamen ab illa denominari rem veram, sicut a forma inhaerente, nihilque aliud esse quam entitatem intellectui adaequatam.* Et idem sentit ibid., a. 5 et 6. Est ergo haec veritas aliquid intrinsecum rebus et non tantum denominatio extrinseca. Ratione hoc confirmari potest, primo, quia sola extrinseca denominatio non potest proprie inter rei proprietates numerari; veritas autem dicitur ab omnibus proprietas entis; ergo non est tantum externa denominatio. Maior patet, quia proprietas debet ab intrinseco convenire; denominatio autem extrinseca accidentarie et ab extrinseco convenit. Quod maxime verum est de denominatione illa quae solum per analogiam sumi dicitur ex proportione vel habitudine ad aliud; nemo enim dixerit sanitatem ut sic esse proprietatem cibi aut urinae, vel risibilitatem esse proprietatem prati florentis, quia haec praedicata solum quasi metaphorice conveniunt illis subiectis.

22. Se objetará: aunque estos predicados sean metafóricos en lo que respecta a la imposición de las palabras, ello no obsta para que, efectivamente, signifiquen ciertas propiedades de las cosas a que se atribuyen; en este sentido, puede decirse que la salud es una propiedad de tal alimento, no en cuanto a la sanidad formal, sino en cuanto a aquello que se pretende significar mediante dicha denominación de sano. Pero ocurre todo lo contrario. Pues de aquí inferimos rectamente, por lo menos, que la sanidad no es una propiedad del alimento distinta de aquella que se explica mediante una metáfora; y si no fuese una propiedad, sino la esencia del alimento, "sano" no expresaría ciertamente una propiedad, sino la esencia del mismo. De igual manera sucede en el presente caso: si la verdad se dice de las cosas sólo analógicamente y por denominación extrínseca tomada de la verdad del entendimiento, pregunto qué se quiere indicar o significar en el ente mismo por medio de esa metáfora o relación. Porque, o se expresa solamente la entidad de la cosa —y entonces la verdad no es propiedad del ente, sino que sólo difiere de él en que la verdad significa metafóricamente lo mismo que el ente expresa de manera propia (así, reír no es, en el caso del prado, una perfección distinta de aquella otra por la que es verde o florido, sino la misma, significada metafóricamente)—, o mediante aquella apelación analógica de verdad se indica en el ente algo diverso de la entidad, y preguntamos en qué consiste ese algo diverso: si es sólo una denominación extrínseca, no podrá ser propiedad del ente; si es algo que está fuera de la denominación extrínseca, la razón de verdad será, en cuanto a ese algo, intrínseca, prescindiendo de si la palabra ha sido impuesta de manera extrínseca.

23. Confirmación: si la verdad fuese sólo una denominación extrínseca, podría convenir tanto a los entes de razón como a los reales, ya que semejantes denominaciones tomadas del conocimiento —por ejemplo, ser géneros o especies, ser conocidos verdaderamente, ser significados, y otras análogas— pueden convenir por igual a los entes de razón y a los reales. Si se dice que así ocurre formalmente, pero que los fundamentos de dichas denominaciones convienen de manera distinta a los entes reales, contra esto insisto en la razón que siempre he aducido: tal fundamento, en el caso de dicha denominación de verdadero,

22. Dices: quamvis haec praedicata quoad impositionem vocum sint metaphorica, tamen revera significant quasdam proprietates earum rerum quibus attribuuntur; et hoc modo sanitas dici potest proprietas talis cibi non quoad ipsam formalem sanitatem, sed quoad id quod per talem denominationem sani declarari intenditur. Sed contra, nam hinc saltem recte colligimus sanitatem non esse proprietatem cibi distinctam ab illa quae per talem metaphoram declaratur; quod si illa non esset proprietas sed essentia ipsius cibi, certe sanum non significaret proprietatem sed essentiam cibi. Sic ergo in praesenti, si verum tantum dicitur de rebus per analogiam et extrinsecam denominationem a veritate intellectus, interrogo quid indicetur vel significetur in ipso ente per hanc metaphoram vel habitudinem. Aut enim indicatur sola rei entitas, et sic verum non est proprietas entis sed solum differt ab illo quod verum metaphorice significat id quod ens significat cum proprietate; sicut ridere non est in prato alia perfectio ab ea quae est esse viride vel floridum, sed est eadem metaphorice significata. Aut per illam veri appellationem analogam indicatur in ente aliquid ab entitate diversum; et de hoc inquirimus quid sit et an sit sola denominatio extrinseca; nam, si ita est, non poterit esse proprietas entis; si autem est aliquid ultra denominationem extrinsecam, quoad id ratio veri intrinseca erit, quidquid sit de impositione vocis, an ab extrinseco desumpta sit.

23. Et confirmatur, quia si veritas esset sola denominatio extrinseca, tam posset convenire entibus rationis sicut realibus, quia huiusmodi denominationes sumptae ex cognitione tam possunt convenire entibus rationis sicut realibus, ut esse genera, species, vere cognosci, significari, et similia. Quod si dicatur formaliter ita esse, fundamenta autem harum denominationum aliter convenire entibus realibus, contra hoc urgeo semper rationem factam, quia hoc fundamentum in hac denominatione veri vel est aliquid praeter ens, vel non; si est

o es algo fuera del ente, o no; si es algo, pregunto en qué consiste, si en una cosa extrínseca o intrínseca, y se repiten los argumentos ya sentados; si no es algo, entonces la verdad, en cuanto existe en las cosas, no es una propiedad del ente, sino el ente mismo.

Puede hacerse un argumento parecido al anterior: pues se sigue que aquello que es ente más perfecto no es verdad ontológica más perfecta, lo cual está en abierta contradicción con lo que Aristóteles y Santo Tomás afirman en los lugares arriba citados, y con el sentir común de todos; pues, ¿quién dirá que, considerados en cuanto entes, no es un ente más verdadero el ángel que el hombre, o Dios que el ángel? La consecuencia es evidente, ya que no pueden tener desigualdad en la denominación que se toma de la verdad del entendimiento, pues tan verdadera es la idea que Dios tiene del hombre como la que tiene del ángel, y tanta conformidad hay entre aquellos extremos como entre éstos, y tan verdadero es el conocimiento que Dios tiene del ángel como el que tiene de sí mismo.

Solución de la cuestión

24. *Qué expresa intrínsecamente la verdad trascendental.*— Entre esta variedad de opiniones, resulta difícil emitir un juicio acertado sobre la verdad. Y quizá esté el origen de la dificultad en que, al emplear estas palabras, no distinguimos suficientemente entre aquello de donde se tomó o trasladó su imposición y aquello que están destinadas a significar. Porque pudo suceder —y es verosímil— que toda apelación de verdadero proviniera de la verdad del conocimiento, según expondré con mayor holgura en la sección siguiente; a pesar de todo, el término "verdad" no designa en las cosas sólo una denominación tomada de la verdad lógica, sino algo más, a cuya significación se ordena la imposición de dicho término.

Así, pues, para explicar esto afirmo, en primer lugar, que la verdad trascendental expresa intrínsecamente la entidad real de la cosa que se denomina verdadera, y fuera de esa entidad no añade nada intrínseco, ni absoluto ni relativo, que se distinga de ella con distinción real o de razón. La conclusión queda demostrada de manera suficiente por lo dicho en la primera opinión, y está

aliquid, quaero quid illud sit, an extrinsecum vel intrinsecum, et redeunt argumenta facta; si non est aliquid, ergo verum prout est in rebus non est proprietas entis sed ipsum ens. Simile argumentum fieri potest, quia sequitur id quod est perfectius ens non esse perfectius verum veritate rei, quod est aperte contra Aristot. et D. Thomam supra, et contra communem sensum omnium; quis enim dicat non esse verius ens in ratione entis angelum quam hominem, vel etiam Deum quam angelum? Sequela vero patet, quia in denominatione illa quae sumitur ex veritate intellectus, non possunt habere inaequalitatem, quia tam vera est idea quam Deus habet de homine, sicut idea quam habet de angelo tantaque est conformitas inter illa extrema sicut inter haec; et tam vera est cognitio quam Deus habet de angelo sicut quam habet de se ipso.

Quaestionis resolutio

24. *Quid intrinsece dicat veritas transcendentalis.*— In hac opinionum varietate difficile est verum iudicium de veritate ferre, et fortasse difficultas inde orta est quod non satis in usu harum vocum distinguimus id a quo earum impositio sumpta vel translata est et ad quod significandum imponuntur; fieri enim potuit et verisimile est omnem veri appellationem ex veritate cognitionis duxisse originem, ut sectione sequenti commodius dicam; nihilominus tamen nomine veri non significari in rebus solum denominationem sumptam ex veritate cognitionis, sed aliquid aliud ad quod significandum nomen illud impositum est. Ut ergo hoc declarem, dico primo veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei quae vera denominatur, et praeter illam nihil ei intrinsecum, neque absolutum, neque relativum, neque ex natura rei, nec sola ratione distinctum

tomada claramente de Santo Tomás, en los lugares citados, y en *De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 6, y a. 8; y de Capréolo, Cayetano, el Ferrariense, y otros, a quienes hemos aludido arriba, en la primera opinión.

25. *Qué connota la verdad trascendental.*— Afirmo, en segundo lugar, que la verdad trascendental significa la entidad de la cosa connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecúa, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es. Se demuestra la conclusión, asimismo, por lo dicho, mediante una suficiente enumeración de las partes. A mi juicio, si bien los autores se expresan de maneras diversas, casi todos pretendieron sentar esta misma doctrina, que explico del siguiente modo.

Considero que, mediante este concepto de ente verdadero, se establece una comparación virtual entre una cosa o naturaleza y el concepto propio de esa cosa que se llama verdadera; por ejemplo, para profesar el misterio de la Eucaristía, solemos decir que la hostia consagrada es el verdadero Cuerpo de Cristo, en cuya fórmula, con la expresión *verdadero Cuerpo* no designamos otra cosa sino aquel mismo Cuerpo que viene representado por el auténtico y verdadero concepto del Cuerpo de Cristo. De manera análoga, para confesar el misterio de la Encarnación, decimos que Dios es verdadero hombre, o sea, que tiene la naturaleza que concebimos verdaderamente en la especie esencial de hombre. Por eso afirmó Herveo, *Quodl. III*, q. 1, a. 2 y 3, que esta verdad consiste en una conformidad entre la cosa tal como es en sí y ella misma en cuanto concebida objetivamente; y Durando, por su parte, sostuvo, *In I*, dist. 19, q. 5, que consiste en una conformidad entre la cosa considerada en su ser objetivo y ella misma considerada en su ser real; pues uno y otro entendieron que dicha verdad nada añade a la cosa, fuera de una denominación que surge de la unión y proporción o conformidad entre el entendimiento y la cosa. Ahora bien, ellos quieren designar por el concepto objetivo lo que nosotros expresamos mediante el concepto formal; no obstante, puesto que el concepto objetivo nada añade a la cosa, sino una denominación de término del concepto formal, por eso no queda correctamente explicada la conformidad entre la cosa y el concepto objetivo, sino más bien entre la cosa y el concepto formal o idea. Y opino que pensaron igual

addere. Haec conclusio satis probata est ex dictis in prima sententia et sumitur clare ex D. Thoma, cit. locis, et q. 1 De Verit., a. 1, ad 6, et a. 8; Capreol., Caiet., Ferrar. et aliis supra in prima opinione citatis.

25. *Quid connotet veritas transcendentalis.*— Dico secundo. veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus cui talis entitas conformatur vel in quo talis res repraesentatur, vel repraesentari potest prout est. Haec conclusio probatur etiam ex dictis a sufficienti partium enumeratione. Et existimo, quamvis auctores diversimode loquantur, omnes fere hanc eamdem rem docere voluisse eamque in hunc modum explico. Existimo enim hunc veri entis conceptum esse virtualiter comparativum unius rei vel naturae ad proprium conceptum eius rei quae vera esse dicitur; ut, verbi gratia, ad profitendum Eucharistiae mysterium dicere solemus hostiam consecratam esse verum corpus Christi Domini, ubi per *verum corpus* nihil aliud significamus quam illud idem corpus quod per proprium ac verum conceptum corporis Christi repraesentatur. Et similiter, ad confitendum mysterium Incarnationis, dicimus Deum esse verum hominem, id est, habere illam naturam quam in essentiali specie hominis vere concipimus. Et hinc dixit Hervaeus, Quodl. III, q. 1, a. 2 et 3, hanc veritatem esse conformitatem rei, prout est in se, ad seipsam ut obiective conceptam; Durandus vero, In I, dist. 19, q. 5, e contrario dixit hanc veritatem esse conformitatem rei secundum esse obiectivum ad seipsam secundum esse reale; uterque enim intellexit hanc veritatem nihil rei addere praeter denominationem ortam ex coniunctione et proportione seu conformitate inter intellectum et rem. Sed ipsi declarant per conceptum obiectivum quod nos per formalem; tamen, quia conceptus obiectivus nihil praeter rem addit nisi denominationem termini conceptus formalis, ideo non recte explicatur conformitas inter rem et conceptum obiectivum, sed inter rem po-

quienes dicen que la verdad añade al ente una relación racional de conformidad entre el ente y el intelecto, como indica Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 1; mas, para que esto sea cierto, no debe entenderse referido a una relación propia y actual, sino a la mutua conexión entre la cosa y el concepto y a la connotación de uno en cuanto correspondiente al otro; cosas todas que, por concebirlas nosotros a manera de relación, suelen llamarse relaciones de razón.

Por último, en tal sentido resulta fácil aplicar a esta verdad la definición vulgar de verdad como *conformidad entre el entendimiento y la cosa*, pues no se entiende que dicha conformidad sea una relación —según se ha explicado anteriormente a propósito de la verdad lógica—, sino una denominación tomada de la unión de varias cosas que se comportan de manera que una de ellas es tal cual es representada por la otra.

26. *Se explica una afirmación de San Agustín.*— En tercer lugar, sostengo que esta verdad trascendental puede explicarse, bien por modo de conformidad aptitudinal, bien por modo de conformidad actual; tanto en orden al entendimiento divino como en orden al creado; y lo mismo en razón de conocido que en razón de cognoscente —si hablamos del ente verdadero en general—, y ya en cuanto causado y causa, ya como medido y mensurante, si nos referimos al ente creado o artificial. Declararé cada uno de estos extremos.

En primer lugar, todos reconocen que la verdad puede significar una conformidad actual, cosa que, además, resulta evidente —según parece— por los mismos nombres de verdad y conformidad; pues significan más un acto que una aptitud. Por otra parte, la verdad lógica expresa una actual conformidad y adecuación; luego lo mismo ocurre, proporcionalmente, con la verdad ontológica. Si alguien opone lo que dice San Agustín en el lib. II de los *Soliloquios*, c. 5: *resulta incorrecto decir que es verdadero aquello que es tal como aparece al cognoscente, ya que en ese caso nada sería verdadero, si nadie lo conociese*, respondemos que, según esta denominación, no habría por qué rechazar, de manera absoluta y sin más, la definición dada, siempre que se entienda —como debe hacerse— de un cognoscente que alcanza verdaderamente la cosa misma. Por eso admitimos también que la proposición condicional es cierta; sin embargo,

tius et conceptum formalem seu ideam. Atque idem existimo sensisse eos qui dicunt verum addere supra ens relationem rationis conformitatis entis ad intellectum, ut significat S. Thomas, In I, dist. 19, q. 5, a. 1; hoc enim, ut verum sit, non est intelligendum de relatione propria et actuali, sed de illa mutua connexione rei et conceptus et connotatione unius, ut correspondentis alteri, quae quia per modum relationis a nobis concipitur, relatio rationis dici solet. Denique in hoc sensu facile applicatur ad hanc veritatem illa vulgaris veritatis definitio, quod sit *conformitas inter intellectum et rem;* illa enim conformitas non intelligitur esse relatio aliqua, ut supra in veritate cognitionis explicatum est, sed denominatio sumpta ex consortio plurium ita se habentium ut tale unum sit, quale ab alio repraesentatur.

26. *Augustini dictum explicatur.*— Dico tertio hanc veritatem transcendentalem posse et per modum aptitudinalis et per modum actualis conformitatis explicari, et in ordine ad intellectum divinum et ad creatum, et in ratione cogniti et cognoscentis si universaliter de ente vero loquamur, vel in ratione causati et causae vel mensurati et mensurae, si de ente creato seu artificiali sermo sit. Declaro singula, nam imprimis, quod haec veritas dicere possit conformitatem actualem omnes fatentur et ex ipso nomine veritatis et conformitatis constare videtur; magis enim significat actum quam aptitudinem. Item veritas cognitionis dicit actualem conformitatem et commensurationem; ergo idem est proportionaliter de veritate rei. Quod si obiicias Augustinum, lib. II Soliloquiorum, c. 5, dicentem *verum non recte dici esse id quod ita se habet, ut videtur cognitori, quia secundum hoc nihil esset verum, si nullus cognosceret;* respondebimus secundum hanc denominationem non esse illam definitionem reiiciendam absolute et simpliciter, si intelligatur, ut intelligi debet, de cognitore vere attingente rem ipsam. Unde etiam admittimus illam con-

así como es imposible el antecedente —al menos con respecto al entendimiento divino—, también lo es el consiguiente. De aquí que Santo Tomás, al exponer este pasaje de San Agustín, diga que sólo excluye la comparación con el intelecto creado, en I, q. 16, a. 1, ad 1.

27. Además, que esta verdad puede explicarse asimismo mediante una conformidad aptitudinal, se toma del mismo texto de San Agustín, que, a las palabras *es verdadero lo que es tal como aparece al cognoscente,* añade: *si quiere y puede conocer,* con lo que expresa la aptitud. Más claramente, San Anselmo afirma, diálogo *De Veritate,* c. 9, que la verdad es la *rectitud sólo perceptible por la mente.* Y Santo Tomás, en la aludida q. 16, a. 5, dice: *la verdad se encuentra en la cosa en cuanto tiene un ser adecuable al entendimiento;* en I *cont. Gent.,* c. 60, exponiendo la definición de Avicena *(la verdad de la cosa es una propiedad del ser que a cada cosa pertenece de manera estable),* añade: *en cuanto esa cosa tiene aptitud para producir una verdadera estimación de sí misma.* Y se prueba porque todo ente real tiene aptitud para producir una verdadera estimación de sí, de igual manera que todo ente se dice inteligible, ya sea principio, ya sólo término del conocimiento; pues esta aptitud, de suyo abstrae de estos modos; luego nada impide que ésta pueda significarse con el nombre de verdadero o de verdad.

Confirmación: aunque resulte imposible que exista algún ente que no sea actualmente concebido con verdad por algún entendimiento, al menos por el divino, sin embargo, aun cuando el entendimiento aprehenda como realizada esa hipótesis imposible (la de que todo entendimiento, incluso el divino, cesara en la concepción actual de las cosas), no obstante, todavía habría verdad en las cosas, toda vez que el compuesto de cuerpo y alma sería verdadero hombre, y el oro sería oro verdadero, etc., ya según la verdad de su esencia —si pensamos que las cosas no continuaban en la existencia—, ya también según la existencia, si imaginamos que, aun cuando cesara el conocimiento actual, todavía conservaría Dios las cosas existentes obrando mediante su potencia ejecutiva; luego esta verdad puede entenderse suficientemente en virtud de aquella conformidad aptitudinal, aunque no sea actual.

ditionalem esse veram; tamen sicut antecedens est impossibile, saltem respectu intellectus divini, ita et consequens. Unde D. Thomas, I, q. 16, a. 1, ad 1, tractans hunc locum Augustini, dicit solum excludere comparationem ad intellectum creatum.

27. Praeterea, quod haec veritas possit etiam per aptitudinalem conformitatem declarari, sumitur ex illo eodem loco Augustini, ubi post illa verba: *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori,* additur: *Si velit et possit cognoscere.* Quae verba aptitudinem significant. Clarius Anselmus, dialog. De Verit., c. 9, dicit veritatem esse *rectitudinem sola mente perceptibilem.* Et D. Thomas, dicta q. 16, a. 5, dicit *veritatem inveniri in re secundum quod habet esse conformabile intellectui;* et I cont. Gent., c. 60, declarans definitionem Avicennae: *Veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei, quod stabilitum est ei,* addit: *In quantum talis res nata est facere de se veram aestimationem.* Et probatur quia omne ens reale natum est facere de se veram aestimationem, quomodo omne ens intelligibile dicitur, sive sit principium cognitionis, sive tantum terminus; haec enim aptitudo de se abstrahit ab his modis; ergo nihil impedit quominus haec possit nomine veri seu veritatis significari. Et confirmatur; nam, licet sit impossibile esse aliquod ens quod actu non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen etiamsi intellectus apprehendat illam hypothesim impossibilem in re positam, nimirum quod omnis intellectus etiam divinus cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo et aurum esset verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentiae si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundum existentiam, si fingamus cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante per suam potentiam exsequentem; ergo haec veritas intelligi potest sufficienter per illam aptitudinalem confor-

Se opondrá: con un argumento semejante puede demostrarse que la conformidad aptitudinal no es necesaria; pues aunque se imagine otra hipótesis imposible —que la cosa no sea ni pueda ser entendida por nadie, y que, a pesar de eso, permanezca en su esencia o en su existencia—, sin embargo, cada una de las cosas sería verdadera en su esencia; y entonces la cosa no sería entendida como apta para producir una verdadera estimación de sí misma, puesto que no habría nadie en quien producirla; luego esa aptitud tampoco pertenece al concepto de verdad. Se responde: en primer lugar, esa hipótesis posterior implica más bien una directa y formal contradicción con el concepto propio de entidad real, al menos según la esencia; pues al concepto de ésta pertenece el ser posible y, consiguientemente y en mayor grado, el ser inteligible. En segundo lugar, sentada aquella hipótesis, podría afirmarse que la cosa es verdadera de modo fundamental o no contradictorio, aunque no lo sería de manera positiva y formal; porque entonces no sería posible la verdad del conocimiento y, por lo mismo, desaparecería toda denominación de verdadero.

28. *La verdad ontológica debe considerarse principalmente en orden al entendimiento divino.—* Además, de lo dicho se desprende fácilmente que esta apelación o conformidad ha de tomarse, de manera esencial y principal, en orden al entendimiento divino, según enseña Santo Tomás en la citada q. 16, a. 1, y en otros lugares. Primero, porque la conformidad con este entendimiento es sumamente esencial en todas las cosas: en las creadas, por la dependencia que tienen con respecto a El; en el mismo Ser increado, por la intrínseca y esencial identidad con su entendimiento y la actual intelección. En segundo lugar, porque en el entendimiento divino se halla la verdad suma e infalible y un perfectísimo concepto o representación de todas las cosas; luego la cosa se dice verdadera principalísimamente cuando puede adecuarse al concepto que Dios tiene de ella.

29. *De manera secundaria, en orden al entendimiento creado.—* También es posible tomarla, aunque secundariamente, en orden al entendimiento creado; así lo enseña expresamente Santo Tomás, en el lugar citado, *De Verit.,* q. 1; y puede explicarse con facilidad por lo ya dicho. En efecto, la conformidad

mitatem, etiamsi actualis non sit. Dices, simili argumento posse probari conformitatem aptitudinalem non esse necessariam, nam etiamsi fingatur alia hiypothesis impossibilis, scilicet, quod res nec intelligatur nec possit ab aliquo intelligi, et quod maneat in sua essentia vel existentia, nihilominus unaquaeque res in sua essentia vera esset; et tamen tunc non intelligeretur ut apta ad faciendam veram de se aestimationem, quia non esset apud quem posset illam facere; ergo etiam illa aptitudo non est de ratione veritatis. Respondetur primum illam posteriorem hypothesim involvere magis directam et formalem repugnantiam cum propria ratione entitatis realis, saltem secundum essentiam; nam de ratione eius est ut sit possibilis, et consequenter ac multo magis ut sit intelligibilis. Deinde, facta illa hypothesi, posset res dici vera fundamentaliter seu non repugnanter, non tamen positive ac formaliter; quia tunc non esset possibilis veritas cognitionis, et consequenter omnis veri denominatio cessaret.

28. *Veritas rei maxime spectanda in ordine ad divinum intellectum.—* Praeterea ex his facile constat hanc appellationem seu conformitatem potissime ac per se esse sumendam in ordine ad intellectum divinum, ut D. Thomas docet, dict. q. 16, a. 1, et aliis locis. Primo quia conformitas ad hunc intellectum est maxime per se in omnibus rebus, in creatis quidem propter dependentiam quam ab illo habent; in ipso vero ente increato propter intrinsecam et essentialem identitatem cum suo intellectu et actuali intellectione. Deinde quia in divino intellectu est summa et infallibilis veritas et perfectissima rerum omnium ratio seu repraesentatio; ergo tunc res maxime dicitur vera quando conformari potest conceptui quem de tali re Deus habet.

29. *Secundario in ordine ad creatum.—* Quod autem etiam sumi possit in ordine ad intellectum creatum, quamvis secundario, docet expresse D. Thomas, q. 1 de Verit., loc. cit. Et potest facile declarari ex dictis; quia haec conformitas quam

que la verdad significa puede entenderse no sólo de la conformidad actual, sino también de la aptitudinal; ahora bien, considerado en su aptitud, todo ente es capaz de tener una verdadera estimación de sí mismo en todo entendimiento, no sólo en el divino, sino también en el creado. Por eso, si queremos concebir esta denominación por modo de relación, entenderemos que todo ser posee esa relación de inteligibilidad, no sólo en orden al entendimiento divino, sino también en orden a cualquier intelecto creado.

Además, porque el entendimiento creado es cierta participación del divino y tiene aptitud para conformarse a él en la intelección, si entiende con verdad; luego, por el mismo hecho de que el ente se dice verdadero —ya que es adecuable al entendimiento divino— podrá decirse verdadero por ser adecuable al intelecto creado que entiende verdaderamente.

También se demuestra esto con el siguiente argumento: nosotros no siempre conocemos la verdad ontológica por una conformidad con la idea divina, sino por la concepción que tenemos de una cosa determinada. En este sentido, solemos emplear la definición de una cosa o naturaleza para probar que algo es verdaderamente tal; pues la definición no es más que la explicación de una naturaleza, tal como es concebida por nosotros; consiguientemente, esta verdad puede tomarse de la conformidad, no sólo con el entendimiento divino, sino también con el creado.

30. *La conformidad de la verdad en general es una conformidad entre cognoscente y conocido.*— Esto es máximamente verdadero si la citada conformidad se toma sólo entre cognoscente y conocido, como es preciso tomarla cuando se trata de la verdad trascendental en toda su amplitud. Porque no hay posibilidad de concebir en Dios otra clase de conformidad, ya que no es un ente dependiente ni causado, como resulta evidente de suyo; tampoco cabe decir que sea medido, en razón de verdadero, por conocimiento alguno, no sólo porque no puede darse en El la razón de mensurante, en virtud de su identidad suprema, sino también porque, atendiendo al modo según el cual pueden distinguirse y conmensurarse por la razón, la esencia de Dios es verdadera medida de su ciencia, más bien que al contrario; Dios, en efecto, no es verdadero Dios porque

dicit veritas potest non solum de actuali, sed etiam de aptitudinali intelligi; at vero secundum aptitudinem omne ens natum est habere veram sui aestimationem in omni intellectu non solum divino, sed etiam creato. Unde, si velimus hanc denominationem per modum relationis concipere, intelligemus quodlibet ens habere hanc relationem intelligibilitatis non solum ad intellectum divinum, sed etiam ad quemcumque creatum. Item, quia intellectus creatus est quaedam participatio divini intellectus, cui natus est conformari in intelligendo, si vere intelligit; ergo, hoc ipso quod ens dicitur verum quia est conformabile intellectui divino, poterit etiam dici verum, quia est conformabile intellectui creato vere intelligenti. Tandem hoc probat argumentum illud, quod nos non semper cognoscimus veritatem rerum per conformitatem ad ideam divinam sed per conceptionem quam de tali re nos habemus. Atque hoc modo uti solemus definitione talis rei seu naturae ad probandum aliquid vere esse tale; definitio enim nihil aliud est quam explicatio talis naturae, ut a nobis concipitur; potest ergo haec veritas sumi non solum ex conformitate ad intellectum divinum, sed etiam ad creatum.

30. *Conformitas veritatis in communi est conformitas cognoscentis et cogniti.*— Hoc autem maxime verum habet si conformitas haec sumatur solum in ratione cognoscentis et cogniti, quomodo necesse est sumi si de transcendentali veritate in tota sua latitudine sermo sit. Quia in Deo non potest aliud genus conformitatis intelligi, cum non sit ens dependens neque causatum, ut per se constat; neque etiam proprie dici possit mensuratum in ratione veri per aliquam scientiam, non solum quia propter summam identitatem non potest ibi esse ratio mensurae, sed etiam quia eo modo quo possunt ratione distingui et commensurari, potius essentia Dei vera est mensura suae scientiae quam e converso; non enim Deus ideo

conoce que es así, sino inversamente, porque es verdadero Dios, por eso conoce que es así. Luego la verdad trascendental, tomada en toda su amplitud, no puede significar una conformidad con el entendimiento como con su causa o medida, sino únicamente como con su representante o cognoscente, bien de manera actual, bien de manera aptitudinal. Por consiguiente, en este sentido, dicha conformidad —en especial la aptitudinal— puede tomarse en orden a cualquier entendimiento, de modo que se diga que Dios es verdadero porque puede engendrar en cualquier intelecto un verdadero concepto de Dios, o porque en realidad posee aquella naturaleza que acerca de Dios concibe cualquier entendimiento que concibe verdaderamente a Dios. Y lo mismo ocurre, por idéntica razón, con los entes creados, ya que el mismo concepto de verdad puede aplicarse proporcionalmente a todos; y lo que, en el caso de Dios, basta para la verdad, si puede encontrarse por participación en los otros seres —como en verdad puede—, bastará asimismo para constituir su verdad por participación.

31. *Los entes creados se adecúan al entendimiento divino en cuanto artífice.*— Pero en la última parte de la conclusión se añade que existe en los entes creados una conformidad con el entendimiento divino como con su causa y ejemplar, gracias a la cual dichos entes pueden denominarse verdaderos; porque también ésa es una auténtica conformidad con el entendimiento en cuanto conoce prácticamente y obra a su modo. Por igual razón, los entes artificiales que proceden del entendimiento humano tienen, con respecto a él, esa misma conformidad como con su ejemplar o idea, y en virtud de dicha conformidad pueden llamarse también verdaderos. Más aún: Santo Tomás entiende que los entes creados se denominan verdaderos principalmente por esta conformidad, ya que les conviene de manera esencial, mientras que la conformidad con otros entendimientos que conocen especulativamente es más extrínseca y accidental. Y esto se da, sobre todo, en las cosas existentes y creadas en acto; pues las cosas, en cuanto a su ser esencial, no tienen en acto causa ejemplar ni tampoco eficiente, si bien la tienen en potencia; por ello, si se consideran en cuanto son posibles, requieren esencialmente unos ejemplares e ideas en el Primer Artífice, cuyas ideas representen que cada uno es tal cual puede ser o cual su naturaleza exige

verus Deus est quia talem se esse cognoscit, sed potius, quia est verus Deus, ideo vere se talem esse cognoscit. Ergo verum transcendentale in tota sua latitudine sumptum non potest dicere conformitatem ad intellectum ut ad causam vel ad mensuram, sed tantum ut ad repraesentantem seu cognoscentem, vel actu vel aptitudine. Hoc ergo modo talis conformitas praesertim aptitudinalis, in ordine ad quemcumque intellectum sumi potest ita ut Deus dicatur verus, quia in quocumque intellectu gignere potest verum conceptum Dei, vel quia reipsa in se habet illam naturam quam in Deo concipit quilibet intellectus vere Deum concipiens. Et idem eadem ratione est de entibus creatis; nam idem conceptus veritatis potest ad omnia proportionaliter applicari; et quod in Deo sufficit ad veritatem, si in aliis potest per participationem reperiri, ut revera potest, sufficiet etiam ad veritatem eorum per participationem.

31. *Entia creata intellectui divino ut opifici conformantur.*— Additur vero in ultima parte conclusionis reperiri in entibus creatis conformitatem ad intellectum divinum ut ad causam et exemplar, ratione cuius possunt talia entia vera denominari, quia etiam illa est vera conformitas ad intellectum practice cognoscentem et suo modo operantem. Et eadem ratione entia artificialia quae ab intellectu humano procedunt, respectu illius habent eamdem conformitatem ut ad suum exemplar vel ideam, et secundum eam vera etiam dici possunt. Immo sentit D. Thomas ab hac conformitate potissimum denominari vera entia creata, quia illa per se eis convenit; conformitas autem ad alios intellectus speculative cognoscentes est magis extrinseca et per accidens. Quod maxime habet locum in rebus existentibus et actu creatis; nam res secundum esse essentiae non habent actu causam exemplarem sicut neque efficientem; habent tamen in potentia, et ideo si considerentur ut possibiles sunt, per se requirunt exemplaria et ideas in primo artifice quae unumquodque tale esse repraesentent quale esse potest aut na-

que sea hecho. De esta manera, todas las cosas creadas, incluso en cuanto a su ser esencial, requieren esencial y primariamente el encontrarse en el intelecto divino y tener conformidad con él, como con su Primer Artífice, único que puede hacerlas pasar al ser. Ahora bien, como Dios es un ente increado, no puede tener dicha relación con ningún entendimiento; sin embargo, en otro sentido cabe decir que tiene esencialmente una conformidad con respecto a su propio entendimiento más bien que con respecto al de otros; porque exige, de suyo y esencialmente, el entenderse a sí mismo en acto y el ser no sólo inteligible, sino también actualmente entendido por sí mismo, y ser su propia intelección. Con lo dicho queda demostrada la conclusión en todas sus partes.

32. Pero se puede objetar: entonces, el concepto de verdad trascendental no es único, sino múltiple, porque hay una gran diferencia entre la conformidad aptitudinal y la actual, entre la especulativa y la práctica. En segundo lugar, cabe oponer de manera especial: la verdad expresa relación de medido a mensurante, al menos fundamentalmente; luego la verdad ontológica no puede tomarse en orden al entendimiento creado, cuyo conocimiento no es medida de la verdad de las cosas, antes bien, está medido por ellas. Sobre esta base argumento, en tercer lugar: el conocimiento es verdadero porque se adecúa a las cosas conocidas; luego no puede decirse, a la inversa, que las cosas son verdaderas por conformidad con dicho conocimiento; pues entre estas cosas no existe una relación de comparación mutua o semejante, cual existe entre dos cosas parecidas, sino de comparación no mutua o desemejante, como se da entre lo mensurante y lo medido.

33. En cuanto a lo primero, hay quienes no ven inconveniente en conceder todo lo que en el argumento se infiere; pues, como sólo se trata de denominaciones que se toman o explican a manera de relaciones, nada importa que se multipliquen por varias razones y diversas consideraciones. Más aún, algunos añaden, incluso, que en un aspecto son relaciones reales, y en otro de razón. Y esto es probable, al menos de manera concomitante, aunque no sea formalmente cierto. Quizá resulte mejor decir que todas esas relaciones están contenidas bajo una relación adecuada, o que se reducen a una, a saber: la aptitud

tura fieri postulat. Et hoc modo res omnes creatae etiam secundum esse essentiae, per se primario postulant esse in divino intellectu et habere conformitatem cum illo, tamquam cum primo artifice a quo solo possunt ad esse perduci. Deus autem cum increatum ens sit, ad nullum intellectum potest habere hanc habitudinem; nihilominus tamen alia ratione potest dici per se habere conformitatem respectu proprii intellectus potius quam aliorum; quia per se et essentialiter postulat ut seipsum actu intelligat sitque non solum intelligibilis sed etiam actu intellectus a seipso et suamet intellectio. Atque ita probata est conclusio quoad omnes partes eius.

32. Sed obiicies: ergo ratio veritatis transcendentalis non est una sed multiplex, quia aptitudinalis vel actualis conformitas et speculativa vel practica valde diversae sunt. Secundo specialiter obiici potest quia veritas dicit relationem mensurati ad mensuram saltem fundamentaliter; ergo non potest veritas rerum sumi in ordine ad intellectum creatum, cuius cognitio non est mensura veritatis rerum, sed per illas potius mensuratur. Unde argumentor tertio, nam cognitio est vera quia conformatur rebus cognitis; ergo non possunt e converso res dici verae per conformitatem ad talem cognitionem; quia inter haec non est relatio mutuae seu similis comparationis, qualis est inter duo similia, sed dissimilis seu non mutuae comparationis, qualis est inter mensuram et mensuratum.

33. Ad primum aliqui non existimant inconveniens totum id concedere quod in argumento infertur; quia, cum hae tantum sint quaedam denominationes quae ad modum relationum desumuntur seu explicantur, non est inconveniens ex variis capitibus et diversis considerationibus multiplicari. Immo, quidam etiam addunt sub una ratione esse respectus reales, sub alia vero rationis. Quod saltem concomitanter probabile est, quamvis non sit verum formaliter. Melius tamen fortasse dicetur illos omnes respectus sub uno adaequato contineri, seu

en virtud de la cual cada cosa es apta para producir una verdadera estimación de sí misma; porque cada cosa tiene esa aptitud con respecto a cualquier entendimiento o conocimiento, y la conformidad actual nada le añade, fuera de una denominación o coexistencia de conocimiento. Y si de ahí resulta una relación, cuando dicho conocimiento es práctico y causa de las cosas, más que constituir la verdad la supone, según se ha demostrado a propósito de la segunda opinión.

A lo segundo se contesta: en rigor, no es necesario que el ente se diga verdadero en cuanto medido por el conocimiento al que se adecúa; de lo contrario, no podría decirse que Dios es un verdadero ente, según he razonado arriba, porque en cuanto ente no tiene medida alguna, ni real ni racional; por eso —como más ampliamente se ha dicho en I, q. 14—, la ciencia divina no se compara con su esencia y con su ente en calidad de práctica, sino sólo en calidad de especulativa. Luego únicamente en el caso de la verdad del conocimiento especulativo es cierto que el concepto de verdad se toma en cuanto medido; pues también la ciencia divina práctica, como práctica, es verdadera, aunque en cuanto tal no tiene razón de medido, sino más bien de mensurante.

Sobre esta base se responde a lo tercero negando la consecuencia. Efectivamente, la misma razón de verdad no se dice en igual sentido del conocimiento y de las cosas; por ello, no hay inconveniente en que, de acuerdo con las diversas relaciones, convenga al conocimiento por conformidad con las cosas en cuanto las representa tal como son, y a las cosas en orden al conocimiento, en cuanto son aptas para inducir a una verdadera estimación de sí mismas, consideradas como objetos.

34. *La verdad trascendental no es una mera denominación extrínseca.*— Afirmo, en último lugar, que esta verdad trascendental no es una mera denominación extrínseca, si bien incluye o connota, en cierto modo, la unión con otra cosa, de la cual resulta aquella denominación. En esta conclusión difiero de la opinión de Cayetano, a pesar de que no se trata tanto de una diferencia cuanto de una explicación de su opinión. Se demuestra por lo dicho: la verdad ontológica incluye intrínsecamente la entidad de la cosa; luego no es una mera denominación extrínseca. El antecedente es claro por las definiciones que de la verdad

ad unum revocari, nimirum ad illam aptitudinem qua unaquaeque res nata est veram sui aestimationem conferre; nam illam habet respectu cuiuscumque intellectus vel cognitionis et supra illam nihil addit actualis conformitas praeter denominationem seu coexistentiam cognitionis. Quod si inde resultet relatio, quando illa cognitio est practica et causa rerum, illa supponit potius veritatem quam constituat, ut circa secundam opinionem ostensum est. Ad secundum respondetur in rigore non esse necessarium ut ens dicatur verum in ratione mensurati per cognitionem cui conformatur; alias non posset Deus verum ens dici, ut supra argumentabar, quia in ratione entis nullam habet mensuram nec secundum rem, nec secundum rationem; et ideo, ut I, q. 14, latius dictum est, divina scientia non comparatur ad suam essentiam suumque ens ut practica, sed ut speculativa tantum. Solum ergo in veritate cognitionis speculativae verum habet quod ratio veri sumitur in ratione mensurati; nam divina etiam scientia practica, ut practica est, vera est, quamvis ut sic non habeat rationem mensurati, sed potius mensurae. Unde ad tertium respondetur negando consequentiam; quia ipsamet ratio veritatis non eodem modo dicitur de cognitione et de rebus; et ideo non est inconveniens ut secundum diversas habitudines conveniat cognitioni per conformitatem ad res in quantum illas ut sunt repraesentat, et rebus in ordine ad cognitionem in quantum aptae sunt ut in ratione obiecti veram sui existimationem inducant.

34. *Veritas transcendentalis non est mera denominatio extrinseca.*— Dico ultimo hanc veritatem transcendentalem non esse meram denominationem extrinsecam, quamvis includat aliquo modo seu connotet coniunctionem alterius rei unde illa resultat. In hac conclusione differo ab opinione Caietani, quamvis fortasse non tam sit differentia quam explicatio sententiae eius. Probatur ergo ex dictis, quia veritas rei intrinsece includit entitatem eius; ergo non est mera denominatio extrinseca. Antecedens patet ex definitionibus veritatis quas tradunt

dan San Agustín, San Anselmo y Avicena, y por otras citadas más arriba. Además, porque precisamente por esto los entes ficticios no son verdaderos entes, y son inteligibles de una manera muy distinta a como lo son los verdaderos entes; pues estos últimos, de suyo, tienen aptitud para ser aprehendidos y conocidos tal como son; aquéllos, por el contrario, no gozan de esa aptitud, sino que resulta preciso que el entendimiento, por su artificio y virtualidad, los vista con cierta apariencia o sombra de realidad.

Además, por la razón siguiente: cuanto una cosa tiene más entidad, tanto más posee esta verdad, y se dice que, de suyo, es más inteligible aquello que es más perfecto como ente. Apoyándonos en esto podemos argumentar: ser inteligible no constituye una mera denominación extrínseca; luego tampoco lo constituirá el ser objetiva o realmente verdadero. El antecedente es evidente, no sólo por lo dicho —que la inteligibilidad sigue a la entidad de la cosa—, sino también porque el objeto tiene prioridad natural sobre la potencia y es razón de la misma; por tanto, en el objeto se supone cierta aptitud, gracias a la cual es capaz de terminar el acto de una potencia; así, por ejemplo, en el color y el sonido con respecto a la vista y el oído; luego, de manera semejante, en el ente en cuanto inteligible no se entiende sólo una facultad extrínseca que posea capacidad intelectual (aunque ésta resulte necesaria), sino también se supone, por parte del ente mismo, una aptitud intrínseca, merced a la cual puede ser término de tal acto. Cabe aducir, como confirmación, las consideraciones hechas en favor de la primera opinión, y añadiremos otras en la sección siguiente.

Corolarios de la solución anterior

35. *Cómo son verdaderos los entes creados y el increado.*— A base de lo anterior se comprende, en primer lugar, de qué modo conviene a todo ente real —creado o increado— el ser verdadero; pues todo ente es, de suyo, apto para adecuarse a un entendimiento; más aún, no hay ningún ente que no tenga conformidad actual con algún entendimiento, al menos con el divino. De ahí resulta que esta noción de verdad conviene de manera principal al primer ente, que es Dios, ya que implica, de suyo y esencialmente, el conocimiento, y tiene con

August., Anselm. et Avicenna, et ex aliis supra adductis. Item, quia propter hanc causam entia fictitia non sunt vera entia et longe aliter sunt intelligibilia quam vera entia; nam haec ex se nata sunt apprehendi et cognosci prout sunt; illa vero minime, sed oportet ut artificio et vi intellectus aliqua realitatis specie seu umbra induantur. Item hac ratione, quo res magis habet de entitate, magis etiam habet de hac veritate; et quod perfectius est ens, id ex se magis intelligibile dicitur. Unde ulterius argumentari possumus; quia esse intelligibile non est mera denominatio extrinseca; ergo neque esse verum obiective seu realiter. Antecedens patet tum ex dictis, quod intelligibilitas sequitur entitatem rei; tum etiam quia obiectum est natura prius potentia, et ratio illius; ergo supponitur in obiecto aptitudo aliqua, ratione cuius aptum sit terminare actum potentiae ut, verbi gratia, in colore et sono respectu visus et auditus; ergo similiter in ente quatenus intelligibile est non solum intelligitur facultas extrinseca quae vim habet intelligendi, quamvis haec necessaria sit, sed etiam ex parte ipsius entis supponitur aptitudo intrinseca, ratione cuius potest actum huiusmodi terminare. Praeterea hoc confirmant quae in favorem primae opinionis adducta sunt et alia addemus sectione sequenti.

Corollaria ex superiori resolutione

35. *Increatum et creata entia quomodo vera.*— Atque ex his intelligitur primo quomodo esse verum conveniat omni enti reali, sive creato sive increato; quia omne ens de se est aptum conformari intellectui; immo nullum est ens quod non sit actu conforme alicui intellectui, saltem divino. Quo fit ut haec ratio veri primario conveniat primo enti, quod est Deus; quia per se et essentialiter includit cognitionem et cum illa summam ac necessariam confor-

él una conformidad suprema y necesaria; y debido a que por sí mismo (por decirlo de este modo) es la razón de su verdad y es también origen y medida de toda verdad que se encuentra en las criaturas.

36. *En qué sentido es la verdad pasión del ente.*— En segundo lugar, se entiende por lo dicho el sentido en que la verdad es pasión del ente. Pues se dice pasión, no porque venga a ser una propiedad real, realmente distinta del ente, sino, en una acepción más amplia, únicamente porque es cierto atributo que tiene reciprocidad con el ente y se distingue de él de alguna manera, al menos según una razón o connotación. Lo primero es claro, ya que se ha demostrado que todo ente es verdadero. También por la afirmación, ya hecha, de que toda cosa verdadera, en el sentido explicado, es ente real; pues, aunque pueda decirse que los entes de razón, según el modo como son conocidos, tienen conformidad con el intelecto, no obstante, porque de suyo no tienen inteligibilidad ni una entidad que sirva de fundamento a dicha conformidad, tampoco tienen esa verdad que es pasión del ente. Más aún después de haber demostrado que esta verdad significa la entidad misma en cuanto conforme.

Por lo que hace a la segunda parte, que versa sobre la distinción, también ha quedado suficientemente explicada. Y no atentan contra ella las objeciones puestas a propósito de la tercera opinión de Cayetano; porque no hemos afirmado que la sola denominación sea una propiedad, sino que es la entidad misma concebida bajo ese aspecto. De donde resulta que, con este atributo de la verdad, no se expresa ninguna nueva perfección ni razón real en el mismo ente, sino que únicamente se explicita el concepto mismo de ente mediante una relación al conocimiento, en el sentido que hemos expuesto. Y porque esta relación adviene en cierto modo al ente en cuanto tal, y es —también en cierto modo, al menos según la razón— posterior a él (aunque siempre esté unida con él), por eso la verdad que explica la naturaleza del ente valiéndose de esta relación se llama atributo o propiedad del mismo.

37. *Explicación de una afirmación de Aristóteles.*— En tercer lugar, se entiende por lo ya tratado en qué sentido dijo Aristóteles, al final del libro VI de su *Metafísica*, que la verdad no se encuentra en las cosas, sino en la mente;

mitatem habet; et quia per se (ut ita dicam) est ratio suae veritatis et est origo et mensura omnis veritatis quae in creaturis reperitur.

36. *Verum qualiter passio entis.*— Secundo intelligitur ex dictis quomodo verum sit passio entis. Dicitur enim passio non quasi sit realis proprietas distincta ex natura rei ab ente, sed latiori modo, solum quia est quoddam attributum quod reciprocatur cum ente et ab eo aliquo modo distinguitur, saltem secundum rationem seu connotationem. Primum constat, quia ostensum est omne ens esse verum. Constat item ex dictis omne verum, eo modo quo a nobis explicatum est, esse ens reale; quia, licet entia rationis, eo modo quo cognoscuntur, dici possint habere conformitatem cum intellectu, tamen, quia ex se non habent intelligibilitatem neque entitatem in qua fundetur illa conformitas, ideo neque veritatem habent quae est passio entis. Maxime cum ostensum sit hanc veritatem dicere entitatem ipsam ut conformem. Altera vero pars de distinctione satis etiam est ex dictis explicata. Neque contra illam procedunt quae circa tertiam opinionem Caietani obiiciebamus, quia non asserimus solam denominationem esse proprietatem, sed ipsam entitatem sub tali ratione conceptam. Quo fit ut per hoc veri attributum nulla nova perfectio aut realis ratio in ipso ente explicetur, sed solum declaretur amplius ipsamet ratio entis per habitudinem ad cognitionem, eo modo quo a nobis explicata est. Et, quia haec habitudo accidit quodammodo ipsi enti ut sic et est aliquo modo saltem secundum rationem posterior illo (quamvis semper sit cum illo coniuncta), ideo verum quod per hanc habitudinem declarat naturam entis, attributum seu proprietas eius dicitur.

37. *Aristotelis dictum explicatur.*— Tertio intelligitur ex dictis quo sensu dictum sit ab Aristotele, in fine lib. VI Metaph., verum non esse in rebus sed in mente; loquitur enim de veritate complexa quae est in

pues habla de la verdad compleja que se da en la composición mental, y de otra manera de ser o no ser, que viene significada por tal composición y es exigida para su verdad. Efectivamente, como la verdad se encuentra de modo especial en la composición y división del entendimiento —según hemos dicho arriba—, suele decirse que la verdad por antonomasia o por analogía es especialmente aquella que se encuentra en la composición y división, la cual existe por igual en las negaciones y en las afirmaciones y, de suyo, no exige ser real, sino tal como es significada por la complexión.

SECCION VIII

Si la verdad se predica de la verdad lógica más primariamente que de la ontológica, y en qué sentido

1. *Motivos de duda.*— Hemos dicho que la verdad se encuentra en las cosas y en el conocimiento. Interesa, por tanto, explicar en qué orden y medida conviene a unas y a otro, lo cual ayudará también a una más clara exposición del concepto de verdad.

Parece que la verdad conviene a las cosas en mayor grado que al conocimiento. Primero, porque la verdad es objeto del entendimiento; luego la verdad se supone con anterioridad a cualquier acto intelectual; consiguientemente, la verdad existe en las cosas antes que en el conocimiento. En segundo lugar, porque la verdad de las cosas es más universal, por ser trascendental; luego es anterior, ya que las cosas más universales son, por su naturaleza, anteriores. Más aún: puesto que se ha dicho que la verdad se convierte con el ente real, y los mismos conceptos mentales son entes reales, al parecer no son verdaderos sino en cuanto son entes reales; luego la verdad ontológica es, de suyo, más común que la lógica y goza de prioridad sobre ella.

En sentido contrario, todos los autores piensan que la verdad es algo análogo, cuyo analogado principal es la verdad lógica, según se desprende de lo que Aristóteles afirma en el libro VI de su *Metafísica,* al final, donde dice que la verdad sólo se encuentra de manera formal y propia en el entendimiento, mientras

compositione mentis, et de alio esse vel non esse quod per huiusmodi complexionem significatur et ad eius veritatem requiritur. Nam quia veritas est speciali modo in compositione et divisione intellectus ut supra dixi, ideo veritas quasi per antonomasiam vel analogiam specialiter dici solet de illa veritate quae est in compositione et divisione, quae in negationibus et affirmationibus aeque reperitur et per se non requirit reale esse, sed quale per complexionem significatur.

SECTIO VIII

An veritas per prius dicatur de veritate cognitionis quam de veritate rei, et quo modo

1. *Dubitandi rationes.*— Diximus veritatem in rebus et in cognitione reperiri; explicare ergo oportet quo ordine ac modo utrisque conveniat, quod etiam conferet ut amplius explicata maneat veritatis trancendentalis ratio. Videtur ergo prius convenire veritatem rebus quam cognitioni. Primo quidem, quia verum est obiectum intellectus; ergo ante omnem actum intellectus supponitur veritas; ergo prius est veritas in rebus quam in cognitione. Secundo quia veritas rerum universalior est, cum sit transcendens; ergo est prior, quia universaliora priora sunt natura sua. Immo cum dictum sit verum converti cum ente reali et ipsi conceptus mentis entia realia sint, non alia ratione videntur esse veri nisi quatenus entia sunt; ergo veritas rerum de se communior est et prior quam veritas cognitionis. In contrarium autem est quia omnes auctores sentiunt verum esse quid analogum, cuius principale analogatum est veritas cognitionis, ex Aristotele, VI Me-

que en las cosas está como en su causa, afirmación que repite en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 12. Por lo que respecta a las palabras, se dice que la verdad está en ellas como en su signo, en cuanto significan lo verdadero o lo falso, según aparece en I *Periherm.,* c. 4.

Diferentes opiniones

2. Muchos opinan que la verdad se encuentra de manera principal y primaria en el conocimiento, y de modo secundario en las cosas; e incluso que sólo existe formal e intrínsecamente en el conocimiento, y en las cosas causal u objetivamente. Así, de igual manera que *sano* es análogo con analogía de atribución, y solamente se predica de manera intrínseca y formal de un único analogado, mientras que de los demás se predica por mera denominación tomada de aquél, así también *verdadero* es un análogo con analogía de atribución, de naturaleza totalmente idéntica, y se predicará formalmente del conocimiento por ser verdadero, mientras que sólo se atribuirá a las cosas por denominación tomada de la verdad del conocimiento en cuanto aquéllas causan dicha verdad. Y también se dice de la verdad de la locución únicamente en cuanto es su signo. Así piensa Cayetano, citado en la sección anterior.

Parece que tal doctrina está tomada de Santo Tomás, en la indicada q. 16, a. 1, 3 y 6, en *De Verit.,* q. 1, a. 3, y en los comentarios a los lugares ya citados de Aristóteles. Puede explicarse más ampliamente a base de la definición de verdad, tal como se aplica a todas estas cosas. Efectivamente, el conocimiento se dice verdadero en la medida en que está en conformidad con la cosa por él representada, no en cuanto la cosa misma es verdadera, sino en cuanto es así como la mente la concibe y la afirma o niega, según observó Santo Tomás en la repetida q. 16, a. 1, ad 3. En cambio, la cosa se dice verdadera en cuanto es o puede ser conforme o conformable al verdadero concepto que algún entendimiento tiene o puede tener de dicha cosa. Esto indica que el concepto de verdad se encuentra esencialmente en el conocimiento, y en las cosas sólo por una denominación tomada de él, y que no hay un concepto de verdad común a ambos. Valiéndonos de una razón semejante, concluímos que la verdad no se encuentra en las palabras sino analógicamente, como en su signo, ya que sólo son verdaderas en la medida en que significan un conocimiento verdadero.

taph., in fine, dicente veritatem esse tantum in intellectu formaliter et proprie, in rebus autem ut in causa, ut etiam dicit IX Metaph., c. 12. In vocibus autem dicitur esse tamquam in signo, quatenus verum vel falsum significant, ut dicitur I Periherm., c. 4.

Opiniones variae

2. Est igitur multorum sententia, veritatem primo ac praecipue reperiri in cognitione, secundario vero in rebus: immo in sola cognitione esse intrinsece ac formaliter, in rebus autem causaliter seu obiective. Ita ut, sicut *sanum* est analogum attributionis, quod de uno tantum analogato dicitur intrinsece ac formaliter, de aliis vero per solam denominationem ab illo, ita *verum* sit analogum attributionis eiusdem omnino rationis, quod de cognitione dicetur formaliter quia vera est, de rebus vero solum denominatione sumpta a veritate cognitionis, quatenus causa illius sunt. Sicut etiam dicitur de veritate locutionis solum quatenus est signum illius. Ita sentit Caiet., praecedenti sectione citatus. Et videtur sumi ex D. Thoma, dicta I, q. 16, a. 1, 3 et 6, et q. 1 De Verit., a. 3, et super citata loca Arist. Et declarari amplius potest ex ipsa veri definitione prout his omnibus applicatur. Cognitio enim dicitur vera quatenus est conformis rei quam repraesentat, non ut res ipsa vera est, sed ut talis est qualis mente concipitur et affirmatur seu negatur, ut notavit D. Thomas, dict. q. 16, a. 1, ad 3. Res autem dicitur vera quatenus conformis vel conformabilis est vero conceptui quem aliquis intellectus habet aut habere potest de tali re. Ergo signum est rationem veritatis per se reperiri in cognitione, in rebus vero non nisi per denominationem ab illa, et nullam esse rationem veri utrisque communem. Simili enim ratione concludimus veritatem in vocibus solum analogice ut in signo reperiri, quia non sunt verae

Por último, parece que puede confirmarse suficientemente por el común modo que todos tienen de pensar y expresarse; pues todos, hablando absolutamente, atribuyen la verdad al juicio del entendimiento, y a las cosas sólo de manera relativa; por eso decimos absolutamente que el entendimiento es verdadero, mientras que a las otras cosas no las denominamos absolutamente verdaderas, sino con algún aditamento: verdadero oro, etc.

3. Otros emplean una distinción y dicen que las cosas pueden denominarse verdaderas de dos modos: en cuanto miden el conocimiento y en cuanto son medidas por él. Del primer modo, se dice que las cosas son verdaderas como objetos de conocimiento especulativo en cuanto se adecúan o tienen aptitud para adecuarse a la verdad de dicho conocimiento; pues el objeto mide a ese conocimiento, sobre todo si se trata del objeto primario. Digo esto por razón del conocimiento que Dios tiene de las esencias de las criaturas, por las cuales no es medido, según afirmé antes, ya que no las mira como objeto primario, sino como secundario, contenido eminentemente en el primario, por el cual es cuasi medido próximamente dicho conocimiento. Más aún: añade Egidio, *Quodl. IV*, q. 7, que ni siquiera el conocimiento que un ángel tiene del sol, por ejemplo, y de otras cosas de las cuales posee especies infusas, es propiamente medido por los objetos de esas especies, sino por la ideas divinas de donde manaron tales especies; pero de esto nos ocuparemos en otro lugar; por ahora nos basta con indicar que estas cosas se dicen verdaderas en cuanto pueden adecuarse al intelecto humano en calidad de medida del mismo.

Del segundo modo se dicen verdaderas todas las cosas que proceden del ejemplar intelectual o idea y se adecúan a ella como a su medida. Afirman, pues, que la verdad se predica de modo igualmente primario de toda adecuación entre medido y mensurante que se encuentre entre la cosa y el entendimiento o conocimiento, ya sea una adecuación real, ya de conocimiento; en cambio, a la adecuación de mensurante a medido —ya sea cognoscitiva o real— no se le atribuye auténtica y propiamente la verdad, sino que, a lo sumo, puede atribuírsele por la ya indicada analogía de atribución. El fundamento de esta opinión con-

nisi quatenus veram cognitionem significant. Tandem ex modo ipso loquendi et concipiendi[1] omnium videtur posse hoc satis confirmari; omnes enim simpliciter loquendo veritatem attribuunt iudicio intellectus, rebus autem non nisi secundum quid; et ideo simpliciter dicimus intellectum esse verum; alias vero res non dicimus simpliciter veras, sed cum addito, verum aurum vel quid simile.

3. Alii vero distinctione utuntur. Nam duobus modis denominari possunt res verae; uno modo ut mensura cognitionis; alio modo ut mensuratae per cognitionem. Priori modo dicuntur res verae ut obiecta speculativae cognitionis, quatenus vel conformantur vel aptae sunt conformari veritati illius; quia obiectum est mensura talis cognitionis, praesertim si sit obiectum primarium illius. Quod dico propter cognitionem quam Deus habet de essentiis creaturarum, a quibus non mensuratur, ut supra dixi, quia non respicit illas ut primarium obiectum, sed ut secundarium in primario eminenter contentum, a quo proxime illa cognitio quasi mensuratur. Immo addit Aegid., Quodl. IV, q. 7, neque cognitionem quam angelus habet de sole, verbi gratia, et aliis rebus quarum habet inditas species, proprie mensurari ab illarum obiectis, sed ab ideis divinis a quibus illae species profluxerunt, de quo alias; nunc enim satis est quod huiusmodi res dicantur verae quatenus adaequari possunt intellectui humano ut mensura eius. Posteriori autem modo dicuntur verae omnes res quae ab intellectuali exemplari seu idea manant, illique conformantur tamquam suae mensurae. Dicunt ergo veritatem aeque primo dici de omni adaequatione mensurati ad mensuram quae inter rem et intellectum seu cognitionem invenitur, sive illa sit cognitionis sive rei; de adaequatione autem mensurae ad mensuratum, sive sit cognitionis sive rei, non dici vere ac proprie quod sit veritas, sed ad summum dici posse

[1] En otras ediciones, a continuación de "concipiendi" está la palabra "veritatem", que completa el sentido de la frase (N. de los EE.).

siste únicamente en que la verdad, como el mismo nombre expresa de inmediato, dice una relación de medido, ya que designa una conformidad del entendimiento con la cosa; pues lo que debe adecuarse a otro para ser verdadero, está relacionado con él como con su medida.

4. Según esta opinión, se sigue, en primer lugar, que Dios no es verdadero en cuanto ente, sino sólo en cuanto ciencia o esciente especulativamente; pues en cuanto ente no tiene medida de su verdad ni de su ser, ni se adecúa a ningún entendimiento —ni siquiera al suyo propio— como medido por él, según queda dicho. A no ser que alguien pretenda explicar negativamente que Dios es verdadero porque no está en disconformidad con ninguna medida o idea, como expuso en un caso semejante Santo Tomás, en la repetida q. 16, a. 5, ad 2.

En segundo término, se sigue que la ciencia divina, en cuanto práctica, no es verdadera, absolutamente hablando, ya que en cuanto tal no está medida por las cosas, sino que las mide.

Síguese, en tercer lugar, que las esencias de las criaturas, consideradas en su ser esencial, no pueden llamarse verdaderas de manera absoluta, sino sólo en virtud de la indicada analogía, pues no tienen medida según su esencia.

En cuarto lugar, se desprende —hablando también en absoluto— que no hay un orden de prioridad y posterioridad entre la verdad ontológica y el conocimiento, sino entre la verdad de lo mensurante y la de lo medido; porque ésta, ya exista en las cosas o en el conocimiento, se llama verdad propia y formal, mientras que aquélla (tanto la que se da en las cosas como la que existe en el conocimiento) no se dice que sea verdad, sino únicamente una relación de medida a la que, en ocasiones, se llama analógicamente verdad. Al parecer, muchos de los autores modernos defienden esta opinión.

5. Puede darse una tercera opinión: no es lo mismo hablar del primer origen o imposición del término *verdadero* o *verdad* que hablar del significado propio que ya tiene de hecho. En el primer aspecto, es cierto que mediante esa palabra se expresa primariamente la verdad del conocimiento, o de la composición y división, ya que esta verdad nos es más conocida; sin embargo, el término se ha ampliado ya —no por una traslación metafórica, sino por su propiedad—

per praedictam analogiam attributionis. Fundamentum huius sententiae solum est quia veritas, ut nomen ipsum prae se fert, dicit relationem mensurati; nam dicit conformitatem intellectus ad rem; quod enim alteri conformari debet ut verum sit, respicit illud ut mensuram.

4. Iuxta quam sententiam sequitur primo Deum in ratione entis non esse verum, sed solum in ratione scientiae seu scientis speculative; quia in quantum est ens non habet mensuram suae veritatis et sui esse nec conformatur alicui intellectui etiam proprio ut mensuratus ab illo, ut supra dictum est. Nisi velit quis negative explicare Deum esse verum, quia non est alicui mensurae seu ideae difformis, ut in simili explicuit D. Thomas, dict. q. 16, a. 5, ad 2. Sequitur secundo divinam scientiam ut practicam non esse veram simpliciter loquendo, quia ut sic non est mensurata sed mensura rerum. Sequitur tertio essentias creaturarum secundum esse essentiae consideratas non posse veras dici simpliciter, sed tantum per praedictam analogiam, quia non habent mensuram in ratione essentiae. Sequitur quarto, absolute loquendo, non esse ordinem prioris et posterioris inter veritatem rerum et cognitionem, sed inter veritatem mensurae et mensurati; quia haec, sive in rebus sive in cognitione existat, dicitur esse propria et formalis veritas; illa vero, tam in rebus quam in cognitione dicitur non esse veritas, sed solum relatio mensurae, quae per analogiam interdum dicitur veritas. Et hanc opinionem videntur sequi multi ex modernis scriptoribus.

5. Tertia opinio esse potest, aliud esse loqui de prima origine seu impositione huius vocis *verum* seu *veritas*, aliud de proprio significato quod iam de facto habet. Nam priori modo est quidem verum per eam vocem primo significatam esse veritatem cognitionis, seu compositionis et divisionis, quia illa est nobis notior; nihilominus tamen iam vocem illam extensam esse non per metaphoricam translationem,

a significar la verdad de las cosas, la cual puede también ser, en cuanto verdad, más perfecta que la del conocimiento. De esta manera suelen decir los teólogos que los nombres de "paternidad" o "misericordia", y otros semejantes, primeramente se impusieron para significar estas propiedades en las criaturas, aunque después se extendieron a significar propiedades análogas en Dios, y no por metáfora, sino por una eminente propiedad y analogía, en la que el primero y principal analogado es Dios en cuanto poseedor de dichas propiedades.

El fundamento de esta opinión estriba en que tan perfecta y propia es la adecuación de la cosa al entendimiento como la del entendimiento a la cosa; luego, por esta parte, no hay impedimento alguno para que la razón de verdad convenga igualmente a ambas. Además, el que esta adecuación sea por modo de mensurante o de medido nada importa —según parece— para que pueda recibir de ambas maneras el nombre y el concepto de verdad; porque no hay ningún argumento suficientemente probativo de que el concepto de verdad exprese y exija intrínsecamente la razón de medido, ni de la definición común de verdad se infiere esto, sino más bien lo contrario; pues al decir *conformidad entre la cosa y el entendimiento* nada se afirma sobre la conformidad por modo de mensurante o de medido. Más aún: según indicó Santo Tomás en los lugares antes citados, en virtud de dicha definición la verdad se dice conformidad del entendimiento a la cosa de igual modo que conformidad de la cosa al entendimiento. Además, porque la razón de mensurante y medido nada añade a un extremo más que al otro, a no ser o una denominación tomada de alguna causalidad de esa cosa que se dice mensurante con respecto a aquella otra que se dice medida, o algún orden trascendental en virtud del cual una cosa se ordena a otra más bien que al contrario, así como la ciencia está ordenada a lo escible más bien que lo escible a la ciencia. Pero estas relaciones no cambian la verdad o propiedad de la adecuación o conformidad, que es lo único esencialmente requerido para el concepto de verdad. Así, por ejemplo, si una cosa hecha artificialmente se compara con el entendimiento del artífice en el que tuvo su origen y con el entendimiento de otro que concibe perfectamente la razón e idea de tal artefacto sin influir nada

sed per proprietatem, ad significandam veritatem rerum, quae in ratione etiam veritatis perfectior esse potest quam veritas cognitionis. Sicut dicere solent theologi nomina paternitatis aut misericordiae vel similia, primo esse imposita ad significandas has proprietates in creaturis; deinde vero extensa esse ad significandas similes proprietates Dei, non per metaphoram, sed per summam proprietatem et analogiam, in qua primum ac praecipuum analogatum est Deus ut habens huiusmodi proprietates. Fundamentum huius sententiae est quia tam perfecta et propria est adaequatio rei ad intellectum sicut est adaequatio intellectus ad rem; ergo ex hac parte nihil obstat quominus ratio veritatis aeque conveniat utrique. Rursus quod haec adaequatio sit per modum mensurae vel mensurati, nihil referre videtur quominus utroque modo possit et nomen et rationem veritatis obtinere: tum quia nulla sufficienti ratione probatur rationem veri intrinsece dicere ac postulare rationem mensurati, neque ex communi definitione veritatis id colligitur, sed potius contrarium; dicitur enim *conformitas inter rem et intellectum;* ubi nihil dicitur de conformitate per modum mensurae vel mensurati. Immo, ut notavit D. Thomas locis supra citatis, ex vi illius definitionis non magis dicitur veritas conformitas intellectus ad rem quam conformitas rei ad intellectum. Tum etiam quia illa ratio mensurae et mensurati nihil addit in uno extremo potius quam in alio nisi vel denominationem sumptam ex causalitate aliqua eius rei quae mensura dicitur, ad rem quae dicitur mensurata, vel ordinem aliquem transcendentalem secundum quem una res ordinatur ad alteram potius quam e contrario, ut scientia ad scibile potius quam scibile ad scientiam. Sed hi respectus non mutant veritatem seu proprietatem adaequationis seu conformitatis, quae per se tantum ad rationem veritatis requiritur. Ut, verbi gratia, si res arte facta comparetur ad intellectum artificis a quo processit, et ad intellectum alterius qui per-

ni ejercer causalidad sobre él, el artefacto será en realidad igualmente conforme a uno y a otro entendimiento; luego será igualmente verdadero con respecto a ambos, aunque con uno se relacione como efecto y con el otro no.

6. Aquí tienen aplicación las consecuencias que inferíamos de la segunda opinión, las cuales, por parecer esencialmente inconvenientes, persuaden de que esta diferencia no pertenece de manera formal y esencial al concepto de verdad. Pero si se excluye esta diferencia, no hay razón alguna por la que el concepto de verdad no pueda convenir a toda adecuación entre la cosa y el entendimiento, ya sea del entendimiento a la cosa, ya de la cosa al intelecto, bien de lo mensurante a lo medido, bien de lo medido a lo mensurante, o incluso entre aquellas cosas que no tienen mutuamente ninguna de estas relaciones, según decíamos de las esencias de las criaturas en cuanto tales y de la ciencia especulativa que Dios tiene de las criaturas. Más aún: parece que no puede asignarse ninguna razón suficiente de analogía entre la verdad real y la cognoscitiva; pues aunque el nombre de verdad se haya inventado primeramente por causa del conocimiento, de ahí no resulta que se atribuya analógicamente a la verdad de las cosas, como queda explicado; y, además, por las proposiciones que se han sentado en la sección anterior en torno a la opinión de Cayetano, mediante las cuales parece demostrarse que la verdad ontológica no puede consistir en una mera denominación extrínseca y metafórica.

Solución de la cuestión

7. *La verdad de la composición y la división no es trascendental.*— De estas opiniones podemos tomar algo que nos ayude a explicar la presente cuestión. Sin embargo, para que se entienda la solución que nos parece más cierta, obsérvese lo que antes dijimos: la verdad se encuentra en la composición y división de manera más especial que en las cosas o en los conceptos simples. Ahora bien, esa verdad especial que se halla en la composición y división intelectual no es, ciertamente, la verdad trascendental del acto o juicio que en la composición y división se denomina verdadero. Ello se patentiza porque, siendo la verdad trascendental, en su orden,

fecte concipit rationem et ideam talis artificii, nihil influendo neque causando in illud, certe artificium in re aeque conforme est uni et alteri intellectui; ergo aeque verum est respectu utriusque, etiamsi ad unum habeat relationem effectus et non ad aliud.

6. Atque huc accedunt ea quae ex secunda sententia consequi inferebamus; quae, quia per se inconvenientia videntur, suadent non pertinere ad rationem veritatis differentiam hanc formaliter ac per se. Seclusa autem hac differentia, nihil est cur non possit ratio veritatis in omnem adaequationem inter rem et intellectum convenire, sive illa inter intellectum et rem sive inter rem et intellectum et sive sit inter mensuram cum mensurato sive inter mensuratum cum mensura, sive inter ea quae neutram rationem inter se habent, ut de essentiis creaturarum ut sic et de scientia Dei creaturarum speculativa dicebamus. Immo neque sufficiens ratio analogiae videtur posse assignari inter veritatem rei et cognitionis, tum quia licet nomen veritatis primum sit a nobis inventum propter cognitionem, non tamen inde fit analogice dici de veritate rerum, ut explicatum est; tum etiam propter ea quae in sectione praecedenti circa opinionem Caietani proposita sunt, quibus ostendi videtur veritatem rerum non posse in sola extrinseca et metaphorica denominatione consistere.

Quaestionis resolutio

7. *Veritas compositionis et divisionis non est transcendentalis.*— Ex his opinionibus aliquid quod ad quaestionem hanc explicandam conferat sumere possumus. Ut tamen resolutio quae nobis verior videtur, intelligatur, advertendum est quod supra diximus, veritatem specialiori modo reperiri in compositione et divisione quam in simplicibus, aut conceptibus aut rebus. Veritas autem illa specialis quae est in compositione et divisione intellectus, revera non est veritas transcendentalis illius actus seu iudicii quod in compositione et divisione verum denominatur. Quod sic patet, nam veritas transcendentalis cum sit suo modo

una pasión propia del ente, es inmutable e inseparable del ente; mas la verdad que existe en la composición es separable de ésta en cuanto de ella misma depende, porque a veces se separa cuando, permaneciendo el mismo juicio, varía la cosa juzgada y empieza a comportarse de manera distinta a como se juzga, puesto que antes tenía conformidad con el juicio. Y si esta verdad es a veces inmutable, proviene del hecho de que la cosa objeto del juicio también lo es, ya de manera absoluta, ya en cuanto cae bajo el juicio.

8. *En la composición, junto con su verdad o falsedad, permanece siempre la verdad trascendental.*— De aquí puede entenderse que en este mismo juicio o acto de composición y división existe una doble verdad: una trascendental y otra especial, a la que podemos llamar verdad del conocimiento o accidental, y que otros denominan formal. Lo demostramos y explicamos porque cuando el juicio se transforma de verdadero en falso pierde alguna verdad, pero no la pierde toda, sino que retiene necesariamente alguna; luego tenía doble verdad. La mayor es evidente, pues la falsedad, por ser opuesta a la verdad, excluye del acto alguna verdad cuando de verdadero que era pasa a ser falso. La menor se pone de manifiesto porque, según hemos dicho, la verdad se convierte con el ente; pero el juicio que se transforma de verdadero en falso sigue siendo, no obstante, un juicio real y un ente real; luego es preciso que también siga siendo verdadero con verdad trascendental. Esta consiste en que, como juicio intelectual, ese acto tiene la verdadera esencia y especie de juicio, y tiene también conformidad con el concepto propio o idea de juicio intelectual.

Más fácilmente puede explicarse esto recurriendo a la proposición oral, pues la enunciación "todo hombre es blanco", u otra semejante, si se considera en cuanto a la conformidad que significa con una cosa, no tiene verdad, sino falsedad, y en este sentido no se llama verdadera, sino simplemente falsa; mas, considerada en cuanto a la definición o esencia de proposición y en cuanto a la conformidad que tiene con las reglas de la lógica o con la idea de proposición, se entiende que tiene su verdad cuasi trascendental, en virtud de la cual puede decirse que es una verdadera proposición, de igual modo que el oro se dice verdadero oro y el silogismo

propria passio entis est immutabilis et inseparabilis ab ente; illa autem veritas quae est in compositione est separabilis ab illa quantum est ex ratione sua, quia interdum separatur quando manente eodem iudicio res iudicata mutatur, incipitque aliter se habere quam iudicetur, cum antea conformitatem cum iudicio haberet. Quod si interdum haec veritas est immutabilis, ex eo provenit quod res circa quam iudicium versatur immutabilis est vel simpliciter, vel prout sub iudicium cadit.

8. *In compositione cum veritate aut falsitate eius stat semper transcendentalis veritas.*— Atque hinc intelligere licet in hoc met iudicio seu actu compositionis et divisionis duplicem veritatem reperiri, unam transcendentalem, aliam specialem, quam veritatem cognitionis seu accidentalem vocare possumus, alii formalem appellant. Quod sic declaratur et probatur, nam quando iudicium mutatur de vero in falsum, amittit aliquam veritatem et non amittit omnem, sed aliquam necessario retinet; ergo duplicem habebat. Maior per se nota est, nam falsitas cum sit veritati contraria, aliquam veritatem ab actu excludit cum de vero in falsum mutatur. Minor autem patet, quia verum cum ente convertitur, ut diximus; sed illud iudicium quod de vero in falsum mutatur manet nihilominus reale iudicium et reale ens; ergo necesse est ut verum etiam maneat transcendentali veritate. Quae in hoc consistit, quod in ratione iudicii intellectus ille actus habet veram essentiam et speciem iudicii et conformitatem cum proprio conceptu seu idea intellectualis iudicii. Quod in vocali propositione commode explicari potest; haec enim enuntiatio, *omnis homo est albus*, vel alia similis, si in ea consideres conformitatem ad rem quam significat, non habet veritatem sed falsitatem, et hoc sensu non vera sed simpliciter falsa vocatur; si vero in ea consideres definitionem seu essentiam propositionis et conformitatem quam habet cum regulis artis dialecticae seu cum idea propositionis, intelligitur habere suam veritatem quasi transcendentalem secundum quam dici potest esse vera propositio, eo modo quo aurum dicitur verum aurum et eo modo quo syllogismus dicetur verus syllogis-

se dirá verdadero silogismo siempre que la inferencia sea buena, aunque la conclusión sea falsa.

9. *Primitiva significación de la palabra "verdad".*— Así, pues, sentada esta distinción, estimo, en primer lugar, que la verdad, en su significación primigenia, se refiere a la verdad lógica que se encuentra de manera especial en la composición y división. Lo demuestran así todos los argumentos aducidos anteriormente; pues en este sentido dijo Aristóteles muchas veces que la verdad se halla en el entendimiento, o sea, en la composición y división. Además, por esta razón se llama simplemente verdadero el juicio que posee dicha verdad; y si carece de ella se dice simplemente falso, aun cuando tenga verdad trascendental de la manera que hemos indicado. Por último, la razón parece estribar en que esta verdad nos resulta más conocida y se encuentra más formalmente en nuestro conocimiento, según hemos explicado en lo que precede.

10. *La verdad, en su primitiva significación, puede denominar extrínsecamente a los entes reales y a los de razón.*— En segundo lugar, pienso que las cosas conocidas pueden llamarse verdaderas con esta verdad lógica por una analogía y denominación extrínseca, pero que la verdad no se toma según esta razón o denominación cuando se dice que es pasión del ente. La primera parte se demuestra por lo que hemos aducido al exponer la primera opinión y la de Cayetano tratada en la sección segunda. Y se explica también con el ejemplo de "sano"; pues así como se llama sano tanto a lo que posee la salud como a lo que la causa y significa, igualmente en el presente caso puede llamarse verdadero, no sólo el juicio que posee tal verdad, sino también la proposición que la significa y la cosa misma en cuanto causa o fundamento de dicha verdad.

Y esto viene confirmado asimismo por el uso, pues no decimos solamente que sea verdadero el juicio por el que creemos que Dios es uno y trino —y, de manera semejante, que sea verdadera la proposición con que afirmamos eso mismo—, sino también que eso mismo que creemos o afirmamos (que Dios es uno y trino) es verdadero, y esta verdad la posee dicha realidad únicamente en cuanto se encuentra de manera objetiva en el entendimiento, esto es, en cuanto es conocida de manera compleja y juzgada con verdad y tal como es; y de semejante verdad o

mus si bona sit illatio, etiamsi falsum concludat.

9. *Vocis veritas primaeva significatio.*— Hac igitur distinctione constituta, censeo imprimis veritatem in primaeva significatione dictam esse de veritate cognitionis quae in compositione ac divisione specialiter reperitur. Hoc probant omnia supra adducta; hac enim ratione Aristoteles saepe dixit veritatem esse in intellectu seu in compositione et divisione. Item propter hanc causam, iudicium habens hanc veritatem simpliciter verum dicitur. Si autem illa careat dicitur simpliciter falsum, etiamsi veritatem transcendentalem modo a nobis declarato habeat. Denique ratio esse videtur quia huiusmodi veritas nobis est notior magisque formaliter est in cognitione nostra, ut in superioribus explicatum est.

10. *In primaeva significatione veritas potest realia et rationis entia extrinsece denominare.*— Secundo censeo res cognitas posse ab hac veritate cognitionis per extrinsecam analogiam ac denominationem dici veras, non tamen secundum hanc rationem aut denominationem sumi verum cum dicitur esse passio entis. Prior pars probatur ex adductis inter referendam primam sententiam et opinionem Caietani secunda sectione tractatam. Declaratur etiam illo exemplo de sano; nam, sicut sanum dicitur et quod habet sanitatem et quod causat et significat illam, ita in praesenti verum dici potest et iudicium habens hanc veritatem et vocalis propositio illam significans et res ipsa quatenus causat vel fundat illam. Unde hoc etiam confirmat usus; non solum enim dicimus esse verum iudicium quo credimus Deum esse trinum et unum, et similiter veram esse propositionem qua id affirmamus, sed etiam hoc ipsum, Deum esse trinum et unum, verum esse; quam veritatem solum habet illa res prout est obiective in intellectu, id est, quatenus complexe cognoscitur et vere ac sicut est iudicatur; et de huiusmodi vero seu

denominación de verdadero afirmó también Aristóteles que no se encuentra en la cosa, sino en el entendimiento. Por lo que tal denominación de verdadero conviene por igual a los no-entes, pues en este sentido decimos que es verdad que la quimera es un ente ficticio, y que un hombre no es un caballo.

Con lo cual resulta también evidente la segunda parte, a saber, que esta denominación no constituye la verdad que es pasión del ente. Para confirmarlo sirve también la razón de que la verdad es objeto del entendimiento, pues aunque algunos afirman que la verdad es sólo una condición del objeto del entendimiento, que no antecede, sino más bien sigue, al acto intelectual —como puede verse en Toledo, III *De Anima*, q. 20—, sin embargo, en este sentido sería muy impropio decir que la verdad es objeto del entendimiento, pues el objeto de una potencia pasiva en cuanto tal es presupuesto para el acto, y por ello las condiciones propias del objeto deben presuponerse, y no seguirse; luego la verdad, tomada como objeto del entendimiento, no lo es en cuanto recibe la denominación del acto mismo, sino según alguna otra razón, según la cual puede anteceder al acto. Finalmente, confirman esto los argumentos con los que arriba se ha demostrado que la verdad trascendental no consiste en una mera denominación extrínseca.

11. *Traslación de la palabra "verdad".*— En tercer lugar, opino que el término "verdad" se trasladó de la verdad del conocimiento a significar esta propiedad de todo ente real, que es la conformidad con el entendimiento que concibe en acto o en potencia una cosa bajo una determinada razón de ente real. Esto se patentiza por lo dicho y por una enumeración suficiente. Puede objetarse: esta denominación en nada difiere de aquella otra denominación extrínseca en cuya virtud la cosa se dice verdadera porque puede ser fundamento o causa de la verdad del entendimiento. Se responde negando la consecuencia, ya que dicha denominación se toma precisamente de la verdad extrínseca en cuanto denomina al objeto o a su causa; pero esta verdad ontológica no se toma de dicha denominación, sino de la misma entidad de la cosa en cuanto tiene conformidad con otra; consiguientemente, así como se dice que el conocimiento o juicio es verdadero porque está en conformidad con el mismo ser o no ser de la cosa, y, sin embargo, no se denomina verdadero por la verdad de la cosa, sino por su ser, connotando

denominatione veri dixit etiam Aristoteles non esse in re sed in intellectu. Unde haec denominatio veri etiam non entibus convenit; sic enim verum esse dicimus et chymaeram esse ens fictum et hominem non esse equum. Atque hinc patet posterior pars, quod haec denominatio non sit veritas quae est passio entis. Et hoc etiam confirmat illa ratio, quod verum est obiectum intellectus; nam, licet quidam dicant veritatem esse conditionem tantum obiecti intellectus, non antecedentem sed consequentem potius actum intellectus, ut videre licet in Toleto, III de Anim., q. 20, tamen hoc modo valde improprie diceretur verum obiectum intellectus; quia obiectum potentiae passivae ut sic supponitur ad actum, et ideo conditiones illae quae sunt propriae obiecti debent supponi, non subsequi; ergo verum prout dicitur esse obiectum intellectus, non est quatenus ab ipsomet actu denominatur, sed secundum aliquam aliam rationem secundum quam possit antecedere actum. Hoc denique confirmant ea quibus supra probatum est veritatem transcendentalem non consistere in sola hac extrinseca denominatione.

11. *Translatio vocis veritas.*— Tertio itaque censeo ab hac veritate cognitionis translatum esse hoc nomen veri ad significandam hanc proprietatem cuiuslibet entis realis, quae est conformitas cum intellectu, actu vel potentia concipiente rem sub tali ratione entis realis. Hoc patet ex dictis et a sufficienti enumeratione. Dices hanc denominationem in nullo diferre ab illa denominatione extrinseca qua res dicitur vera, quia fundare potest vel causare veritatem intellectus. Respondetur negando consequentiam, quia illa denominatio praecise sumitur ex veritate extrinseca, ut denominante obiectum seu causam suam; haec autem veritas rerum non sumitur ex illa denominatione, sed ex ipsa rei entitate ut habente conformitatem ad aliud. Itaque, sicut cognitio vel iudicium dicitur verum, quia conforme est ipsi esse vel non esse rei, tamen non denominatur verum a ve-

al propio tiempo el ser del objeto tal como es representado por el juicio, igualmente en el presente caso se dice que la cosa es verdadera porque tiene un ser adecuado o adecuable a tal concepto, denominación que no se toma extrínsecamente de la verdad del concepto, sino de la entidad intrínseca en cuanto afectada por una relación o cuasi relación a otro.

Se confirma y explica, en primer lugar, porque, de igual manera que, en el ámbito de lo relativo, esta cosa blanca —por ejemplo— se dice semejante a otra, no por denominación extrínseca tomada de la semejanza que existe en la otra, sino porque tiene en sí misma una relación en virtud de la cual tiende a la otra, o porque posee en sí una cualidad tal como la que existe en la otra, así en este caso fácilmente puede entenderse que la cosa se dice verdadera a causa de su conformidad con el entendimiento, aunque no sea denominada de manera extrínseca por la sola verdad del entendimiento.

Por último, si estableciéramos una separación mental entre la verdad lógica y la representación de idea o concepto, la cosa seguiría denominándose verdadera por su conformidad con la idea que de tal manera la representa; luego esta denominación no se toma formalmente de la verdad del entendimiento.

12. *Con qué clase de analogía se predica "verdad" de la verdad lógica y de la ontológica.*— De aquí deduzco, además, que la verdad, en cuanto se atribuye a la verdad de la composición y división y a la verdad de las cosas o trascendental, no se dice propiamente tomada de alguna forma, en virtud de una analogía de atribución por la que convenga a uno de los analogados intrínsecamente y a los demás de manera extrínseca; porque, según se ha mostrado, esta denominación no entra en juego ahora. Parece, pues, que este término se emplea equívocamente en los dos sentidos indicados o, cuando más, según una analogía de proporcionalidad. Porque tampoco se da aquí, según parece, un solo concepto objetivo de acuerdo con alguna razón común única; pues, como hemos explicado, en la composición y división el concepto de verdad tiene una naturaleza muy distinta de la que tiene en las demás cosas. Por tanto, sólo puede quedar cierta analogía de proporción, que consiste en lo siguiente: así como la verdad de la composición exige la indicada conformidad entre el ser de la cosa y el juicio, igualmente la

ritate ipsius rei sed a suo esse, connotando simul esse ipsius obiecti tale quale per iudicium repraesentatur, ita in praesenti res dicitur vera quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui, quae denominatio non sumitur extrinsece a veritate conceptus, sed ab intrinseca entitate, ut est sub habitudine vel quasi habitudine ad aliud. Confirmatur ac declaratur primo; nam, sicut in relativis hoc album, verbi gratia, dicitur simile alteri, non per extrinsecam denominationem a similitudine quae in alio est, sed quia habet in se relationem qua tendit in aliud, vel quia habet in se talem qualitatem qualis in alio est, ita in praesenti potest facile intelligi rem dici veram propter conformitatem cum intellectu, quamvis non denominetur extrinsece a sola veritate intellectus. Tandem, si mente praescindamus veritatem cognitionis a repraesentatione ideae vel conceptus, adhuc res denominaretur vera per conformitatem ad ideam sic repraesentantem; ergo haec denominatio formaliter non sumitur ab ipsa veritate intellectus.

12. *Veritas de veritate cognitionis ac rei qua analogia dicatur.*— Unde ulterius colligo verum, prout dicitur de veritate compositionis aut divisionis, et de veritate rerum seu transcendentali, non dici proprie secundum aliquam analogiam attributionis sumptam ab aliqua forma quae intrinsece conveniat alicui analogatorum, aliis vero extrinsece, quia, ut ostensum est, non intercedit in praesenti huiusmodi denominatio. Videtur ergo haec vox aequivoce dici sub his duabus rationibus vel, ad summum, secundum analogiam proportionalitatis. Quia hic etiam non videtur intercedere unus conceptus obiectivus secundum unam aliquam communem rationem; nam, ut explicuimus, longe alia est ratio veritatis in compositione et divisione, quam sit in aliis rebus. Solum ergo relinqui potest quaedam proportionalis analogia, quae in hoc consistit, quod, sicut veritas compositionis requirit illam conformitatem inter esse rei et

verdad trascendental requiere una determinada entidad de la cosa que pueda adecuarse al propio concepto o idea o a la representación intelectual de tal cosa. Ahora bien, esta analogía no constituye impedimento alguno para que la verdad trascendental pueda ser propiedad del ente; porque, si bien la traslación del nombre se ha tomado de esa proporcionalidad, no significa formalmente dicha proporcionalidad, sino la propiedad en que aquélla puede considerarse. De igual manera que, en el término "sano", además de la analogía de atribución antes explicada, puede concebirse otra analogía de proporcionalidad, según la cual se dice que es sana una manzana en la que no hay nada podrido; pues, así como la salud del animal consiste en la debida proporción y disposición de los humores, así también se dice que la manzana es sana porque posee la debida disposición de todas sus partes; sin embargo, el término "sano", tomado en esta significación, expresa alguna propiedad o perfección intrínseca de la manzana, a saber, su integridad o incorrupción. En este sentido, pues, "verdad", aunque se ha trasladado por una analogía de proporcionalidad a significar la verdad ontológica, puede significar una propiedad del ente mismo.

13. Lo que decíamos de la verdad de las cosas debe entenderse también de esa verdad que se atribuye a los sentidos o a los simples conceptos de la mente, y hasta de la verdad de la misma composición, en cuanto en ella puede considerarse alguna razón de ente; pues en todos estos casos la verdad tiene idéntico modo o naturaleza que la verdad trascendental, y consiste propiamente en la adecuación de esa cosa a la idea o relación que puede formarse de ella, aunque en el sentido o en el intelecto se explique a veces en orden a los objetos, ya que el objeto es como la forma del acto o concepto por él especificado. Y en muchas ocasiones suele explicarse esta verdad trascendental recurriendo a los principios intrínsecos y, sobre todo, a la forma, de igual manera que se dice verdadera paternidad aquella cuyo término es el verdadero hijo engendrado por el padre, si bien el concepto formal de verdad, incluso en la paternidad misma, consiste en una adecuación al entendimiento.

iudicium, ita veritas transcendentalis requirit talem rei entitatem quae adaequari possit proprio conceptui seu ideae, aut intellectuali repraesentationi talis rei. Huiusmodi autem analogia nihil obstat quominus verum transcendens possit esse proprietas entis, quia licet translatio nominis ex illa proportionalitate sumpta sit, non tamen formaliter significat illam, sed proprietatem in qua illa considerari potest. Sicut in sano praeter analogiam attributionis supra declaratam intelligi potest alia proportionalitatis, secundum quam pomum in quo nihil est corruptum sanum dicitur, quia, sicut sanitas animalis consistit in debita humorum proportione ac dispositione, ita pomum dicitur sanum quia habet debitam omnium suarum partium dispositionem; et tamen sanum sub hac significatione proprietatem aliquam, seu intrinsecam perfectionem pomi significat, scilicet, integritatem seu incorruptionem eius. Sic igitur verum, quamvis per aliquam analogiam proportionalitatis translatum sit ad veritatem rerum significandam, nihilominus proprietatem ipsius entis significare potest.

13. Quod autem dicimus de veritate rerum, intelligendum etiam est de veritate quae attribuitur sensibus aut simplicibus mentis conceptibus; immo et de veritate ipsius compositionis, quatenus in ea aliqua ratio entis consideratur; nam in his omnibus veritas est eiusdem modi seu rationis cum veritate transcendentali, et proprie consistit in adaequatione talis rei ad ideam vel relationem quae de illa formari potest, quamvis in sensu vel intellectu per ordinem ad obiecta interdum explicetur, quia obiectum est veluti forma actus vel conceptus qui ab illo sumit speciem. Et saepe haec veritas transcendentalis per intrinseca principia et praesertim per formam explicari solet, sicut dicitur vera paternitas quae ad verum filium a se genitum terminatur, quamvis formalis ratio veritatis, etiam in paternitate ipsa, in adaequatione ad intellectum consistat.

Soluciones a los motivos de duda expuestos al principio

14. Por último, con lo dicho se ha dado cumplida respuesta a los motivos de duda indicados al principio. Efectivamente, los primeros demuestran que la verdad trascendental es, de suyo, anterior, pero no que esta palabra fuese impuesta originariamente para significar dicha verdad. También lo prueban así los argumentos aducidos en segundo lugar, en torno a la verdad lógica. Por lo que respecta a la cuestión allí apuntada, en la que se pregunta de qué modo es objeto del entendimiento la verdad, no corresponde a este lugar, sino que debe explicarse al tratar del alma, aunque en realidad resulta más fácil su exposición después de lo que queda dicho. Porque, si nos referimos de manera absoluta al entendimiento, la verdad se dice objeto del mismo de igual modo que el ente; pues con el nombre "verdad" únicamente se expresa la aptitud o proporción que el ente tiene para ser entendido; porque, en la medida en que es tal que puede tener adecuación con algún concepto, en esa medida puede ser término del acto intelectual y objeto del mismo. De donde resulta, inversamente, que el entendimiento entiende una cosa cuando forma aquel concepto al que dicha cosa puede adecuarse, y por eso se dice que la entiende como verdadera. En este sentido, se afirma que la verdad es una condición necesaria para el objeto intelectual, sobre lo cual puede consultarse a Cayetano en I, q. 16, a. 3, ad 3, y en II-II, q. 1, a. 1; a Capréolo, *In I*, dist. 2, a. 1; a Egidio, *Quodl. IV*, q. 20. Pero si nos referimos al entendimiento en cuanto propiamente judicativo, o en cuanto compone y divide, entonces se dice que la verdad es objeto del entendimiento porque, en el sentido en que se dice que la verdad está en la composición, el intelecto nunca da su asentimiento, a no ser cuando conoce la verdad o conformidad que hay "en acto ejercido" entre una cosa o su concepto y otra; cuando conoce —repito—, o al menos cree conocer; y de este modo se dice que el entendimiento siempre asiente bajo la razón de verdad, y que la verdad es objeto propio del juicio o asenso intelectual.

Solvuntur rationes dubitandi in principio positae

14. Ultimo ex his satisfactum est rationibus dubitandi in principio positis; nam priores probant veritatem transcendentalem secundum se esse priorem, non tamen quod haec vox primo sit imposita ad illam significandam. Et hoc item probant rationes secundo loco factae de veritate cognitionis. Quaestio autem quae ibi attingitur de vero, quomodo sit obiectum intellectus, non est propria huius loci, sed in materia de anima explicanda est, quamquam in re facilior sit ex dictis expositio. Nam si sit sermo absolute de intellectu, non aliter verum dicitur obiectum eius quam ens, solum enim nomine veri significatur aptitudo illa vel proportio quae est in ente, ut intelligi possit; quatenus enim tale est ut adaequationem habere possit cum aliquo conceptu, eatenus terminare potest intellectus actum esseque obiectum illius. Unde e contrario intellectus tunc rem intelligit quando illum conceptum format cui res illa adaequari potest, et ideo dicitur intelligere illam ut veram. Et hoc modo veritas dicitur esse conditio necessaria in obiecto intellectus, de qua re legi potest Caietanus, I, q. 16, a. 3, ad 3, et II-II, q. 1 a. 1; et Capreolus, In I, dist. 2, a. 1; Aegidius, Quodl. IV, q. 20. Si vero sit sermo de intellectu ut proprie iudicante seu ut componente et dividente, sic verum dicitur obiectum intellectus, quia, eo modo quo dicitur esse veritas in compositione, nunquam intellectus praebet assensum suum nisi cognoscendo veritatem seu conformitatem unius rei seu conceptus eius ad aliam in actu exercito, cognoscendo, inquam, vel saltem existimando se cognoscere; et hoc modo dicitur intellectus semper assentiri sub ratione veri et verum esse proprium obiectum iudicii seu assensus intellectus.

FRANCISCO SUAREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

II

DISP. VII-XV



BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DISPUTACION IX

LA FALSEDAD O LO FALSO

RESUMEN

La presente disputación consta de dos partes:

I. Esencia de la falsedad. Dónde se encuentra. ¿Es propiedad del ente? (Sec. I).

II. Origen de la falsedad (Sec. 2) y de la dificultad en alcanzar la verdad (Sec. 3).

SECCIÓN I

Tras una breve mostración de la existencia de la falsedad (1), se examinan dos opiniones en torno a su esencia: según la primera, la falsedad existe —como la verdad— en las cosas o en los conceptos simples, lo cual se prueba por la autoridad de Aristóteles y por la razón (2), y se evidencia por recurso al orden artificial (3); de ahí no se sigue que la falsedad sea una propiedad del ente (4); se tiene por más cierta y más congruente con el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás la segunda opinión, según la cual la falsedad no se da en los conceptos o en las cosas simples, sino únicamente en el juicio (5). Entrando en materia sobre la esencia de la falsedad, se expone la recta doctrina sentando unas afirmaciones básicas: 1.ª No existe propia falsedad en las cosas y fuera del entendimiento, ni con respecto al intelecto divino (6), incluso en las cosas que Dios realiza mediante las causas segundas (7), ni con respecto al entendimiento creado en sus funciones especulativa (8) y práctica (9), ni en el orden artificial (10-11), ni en el orden moral (12). De aquí se desprende que el concepto y el término de falsedad son análogos, lo cual lleva a explicar sus diferentes sentidos (13). 2.ª afirmación: la falsedad de los conocimientos simples no es propia, sino metafórica (14-16); la propia y auténtica falsedad sólo se encuentra en la composición y división (17-18). Se llega así a determinar la esencia de la falsedad en sentido estricto (19-21) y el modo como se opone a la verdad (22), haciendo las aclaraciones oportunas y respondiendo a las objeciones (23-24).

SECCIÓN II

Para fijar el sentido de la cuestión se da por supuesto que sólo se investiga el origen de la falsedad propiamente dicha (1) con referencia al conocimiento humano (2), omitiendo consideraciones teológicas (3) y descartando el estudio de la falsedad cuasi-material que conviene a las palabras, para limitarse a la falsedad

del juicio (4). Para resolver la cuestión se afirma que todo juicio falso tiene su raíz en la voluntad del hombre que juzga (5-6), se da respuesta a las objeciones (7-8) y se aquilata más el origen de la falsedad, poniéndolo, en último término, en un error padecido involuntariamente al investigar la verdad (9), lo cual se debe a la imperfección del conocimiento humano (10).

SECCIÓN III

En conexión con el punto anterior se halla la dificultad en conseguir la verdad (1), sobre la cual hay tres opiniones: la primera pone toda la dificultad en la imperfección del entendimiento humano (2), la segunda la coloca en las cosas (3) y la tercera, intermedia, afirma que, con respecto a las cosas perfectas y superiores al hombre, toda la dificultad proviene de la imperfección humana, mientras que, en lo referente a las cosas imperfectas, el origen de la dificultad está en las cosas mismas (4). A propósito de algunas realidades intermedias, se desaprueba la interpretación de quienes piensan que la presente cuestión sólo afecta al conocimiento simple y confuso de las cosas (5-6) y se fija el sentido de la cuestión, deshaciendo algunas objeciones (7). Aún cabría una cuarta opinión: la dificultad de que tratamos procede tanto de las cosas como de nosotros mismos, opinión que es cierta siempre que se refiera a las cosas creadas (8). Después de responder a una objeción (9) y admitir que la dificultad en conseguir la verdad acerca de las cosas radica en las cosas mismas (10), se llega a la solución dando por cierta la tercera opinión, pero sin excluir completamente la primera (11). Se deshace una nueva objeción (12) y se concluye señalando como origen de la dificultad la desproporción que existe entre el intelecto humano y los objetos inteligibles (13).

DISPUTACION IX

LA FALSEDAD O LO FALSO

Aunque la falsedad no se atribuye al ente como propiedad suya, sin embargo, porque se opone a la verdad, y compete a una misma ciencia tratar de los opuestos, pudiendo explicarse mejor uno de ellos por el otro, por ello se ha tratar brevemente en este lugar de la falsedad, respecto de la cual pueden plantearse casi las mismas cuestiones que respecto de la verdad; no obstante, supuesto lo que hemos dicho sobre la verdad, podrán compendiarse todos los puntos en una o dos cuestiones.

SECCION PRIMERA

QUÉ ES LA FALSEDAD Y DÓNDE SE DA. ¿CONSTITUYE UNA PROPIEDAD DEL ENTE?

1. *La falsedad existe.*— En primer lugar, resulta claro —por el común modo de hablar sobre las cosas y sobre las expresiones y juicios en torno a las mismas— que la falsedad es algo y se encuentra en alguna parte, o al menos que nosotros la concebimos de esta manera. Decimos, efectivamente, que un juicio o una composición o división son falsos, y de modo semejante denominamos falsa una expresión y también algunas cosas, por ejemplo el oropel, del cual afirmamos que es oro falso. Ahora bien, estas denominaciones se toman de alguna forma o de algo a manera de forma, y nuestra investigación versa precisamente sobre la esencia de dicha forma. Mas, para que la tarea se realice con mayor comodidad, es con-

DISPUTATIO IX

DE FALSITATE SEU FALSO

Quamvis falsitas non attribuatur enti ut proprietas eius, tamen, quia veritati opponitur et oppositorum eadem est scientia, unumque eorum ex alio amplius manifestatur, ideo de falsitate breviter hoc loco disserendum est, de qua eadem fere quae de veritate inquiri possunt; tamen, suppositis quae de veritate diximus, una fere aut altera dubitatione omnia poterunt comprehendi.

SECTIO PRIMA

QUIDNAM ET UBI SIT FALSITAS ET AN SIT ENTIS PROPRIETAS

1. *Falsitas est.*— Principio, quod falsitas aliquid sit et alicubi inveniatur aut saltem quod ad hunc modum a nobis concipiatur, constat ex communi modo loquendi de rebus et de sermonibus et iudiciis rerum; dicimus enim et iudicium seu compositionem aut divisionem falsa esse et locutionem similiter et res etiam aliquas falsas denominamus, ut aurichalcum dicimus esse falsum aurum; hae autem denominationes ab aliqua forma seu quasi forma desumuntur, et de hac investigamus quid

veniente explicar primero si tal falsedad se atribuye verdadera y propiamente a las cosas —cual ocurre con la verdad—, exponiendo a la vez si se atribuye en sentido propio y verdadero a los simples conceptos del entendimiento y, como consecuencia, también a los actos de los sentidos, o sólo se halla propiamente en la composición o división.

Distintas opiniones en torno a la esencia de la falsedad

2. La primera opinión afirma que la falsedad se encuentra en las cosas o en los conceptos simples de manera tan propia como la verdad. Así opinan algunos modernos, a propósito de lo que Santo Tomás dice en I, q. 17.

Se demuestra primeramente por la autoridad de Aristóteles en el lib. II *De Anima*, c. 7, el cual afirma que el sentido no se engaña acerca de su sensible propio, pero puede equivocarse cuando se trata de un sensible común; luego supone que puede darse falsedad en el sentido, al menos en cuanto a algunos actos o en cuanto a algunos de sus objetos, a pesar de que todos sus actos son simples. En el lib. III, texto 161, restringiendo la primera afirmación, dice que el sentido no se engaña acerca de sus sensibles propios o se engaña raras veces; por consiguiente, admite falsedad en él, y lo mismo sostiene allí sobre la fantasía. Por eso Santo Tomás expone en I, q. 17, a. 2, que lo que Aristóteles dice (a saber, que el sentido no tiene conocimiento falso acerca de sus sensibles propios) debe entenderse de manera esencial y como en la mayoría de los casos; porque de manera accidental y en menor número de casos puede darse falsedad en el sentido, incluso cuando conoce su sensible propio. Idéntico argumento puede hacerse por parte del entendimiento, en cuyo simple conocimiento —con el que capta o conoce la esencia—, se niega que haya falsedad de manera esencial y como norma general, según consta por el lib. III *De Anima*, textos 21 y 51, y por la *Metafísica*, lib. IX, texto 22; sin embargo, de un modo accidental y en algunos casos, no resulta contradictoria la existencia de falsedad, según indicaba Santo Tomás en el lugar citado y en I *cont. Gent.*, c. 59 y 60.

En segundo lugar, aduzco un argumento de razón: los opuestos tienen igual naturaleza; consiguientemente, así como la verdad consiste en una conformidad y adecuación, igualmente la falsedad consiste en una disconformidad; ahora bien,

sit. Ut autem hoc commodius fiat, prius declarare oportet an haec falsitas vere ac proprie attribuatur rebus, eodem modo quo veritas; simulque explicandum est an vere ac proprie attribuatur conceptibus simplicibus intellectus, et consequenter actibus etiam sensuum, vel in sola compositione aut divisione proprie inveniatur.

Variae opiniones circa quid sit

2. Prima opinio asserit falsitatem non minus proprie reperiri in rebus aut conceptibus simplicibus quam veritatem. Ita sentiunt nonnulli moderni super I D. Thomae, q. 17. Et probatur primo ex Aristotele, II de Anim., c. 7, dicente sensum non falli circa proprium sensibile, circa commune autem posse decipi; ergo supponit esse posse falsitatem in sensu, saltem quoad aliquos actus vel aliqua obiecta eius, cum tamen omnes actus simplices sint; et lib. III, text. 161, limitans priorem sententiam, ait sensum vel non falli circa proprium sensibile vel raro; ponit ergo in illo falsitatem et idem ait ibi de phantasia. Unde D. Thomas, I, q. 17, a. 2, exponit, quod Aristoteles ait sensum circa propria sensibilia non habere falsam cognitionem, intelligendum esse per se et ut in plurimum; nam per accidens et in paucioribus, etiam in cognitione proprii sensibilis potest in sensu esse falsitas. Atque idem argumentum sumi potest ex parte intellectus, in cuius simplici cognitione, qua apprehendit seu cognoscit quod quid est, negatur esse falsitas, III de Anim., text. 21 et 51, et IX Metaph., text. 22, per se et ut in plurimum; tamen ex accidenti et in paucioribus non repugnat in eo reperiri, ut D. Thomas ibi indicat, et I cont. Gent., c. 59 et 60. Secundo argumentor ratione, quia oppositorum eadem est ratio: ergo, sicut veritas consistit in conformitate et adaequatione, ita falsitas in difformitate; sed, sicut conformitas repe-

de la misma manera que la conformidad se encuentra no sólo entre el conocimiento complejo y la cosa, sino también entre los conceptos simples y las cosas, así la disconformidad no se halla exclusivamente en la composición o división, sino también en lo simple, tanto en las cosas como en los conceptos; luego. Se demuestra la menor, y en primer lugar con respecto al conocimiento simple: la misma imperfección que suele ser raíz de engaño o disconformidad en el juicio complejo puede encontrarse en el conocimiento simple, tanto sensible como intelectual, y consiste en una imperfecta impresión de la especie del objeto; ésta, en efecto, es la primera raíz de todo error, ya que la potencia sería de suyo suficiente, si el objeto se aplicase y uniese suficientemente mediante la especie; y esta raíz es común a la operación simple y a la compuesta. Hay más: todo el error que se da en la composición suele provenir de que los conceptos simples están en disconformidad con las cosas; por consiguiente, la disconformidad —y, por tanto, también la falsedad— radica en dichos conceptos.

3. Además, el hecho de que también en las cosas existe falsedad se patentiza sobre todo en el orden artificial, pues muchas veces las cosas producidas artificialmente son disconformes a su regla o idea; luego, en este sentido, tienen falsedad. Lo mismo se advierte en algunos efectos naturales, a los que se llama monstruos o pecados de la naturaleza porque discrepan de la idea o norma que deberían imitar las causas segundas naturales, adecuando a ella sus efectos. También en este sentido suele llamarse mentira a la acción humana que se desvía de las reglas divinas, como se dice en el Salmo 4: *¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?*; y, a la inversa, se da el nombre de verdad a la operación que está de acuerdo con la prudencia o regla divina, según la frase de San Juan, c. 3: *El que obra la verdad viene a la luz.* De esa verdad dice San Pablo en su epístola a los Efesios, 4: *Crezcamos en la caridad obrando la verdad.* Y en el mismo sentido razona Santo Tomás, en la citada q. 17, a. 1, acerca de la conformidad o disconformidad que hay entre las cosas y el entendimiento, dando a entender que, así como la verdad de las cosas consiste en aquella conformidad, igualmente la propia falsedad radica en esta disconformidad.

ritur non solum inter cognitionem complexam et rem sed etiam inter conceptus simplices et res, ita reperitur difformitas non solum in compositione aut divisione, sed etiam in simplicibus tam rebus quam conceptibus; ergo. Minor probatur, et primo in cognitione simplici; nam illamet imperfectio quae solet esse radix deceptionis et difformitatis in iudicio complexo, inveniri potest in simplici cognitione, tam sensus quam intellectus, nimirum, quod species obiecti imperfecte imprimatur; haec enim est prima radix omnis deceptionis; nam potentia de se sufficiens esset, si obiectum per speciem sufficienter applicaretur et uniretur; haec autem radix communis est tam simplici operationi quam compositae. Immo, tota deceptio in compositione solet ex eo provenire, quod conceptus simplices difformes sunt rebus ipsis; invenitur ergo difformitas in his conceptibus et consequenter etiam falsitas.

3. Rursus, quod in rebus etiam inveniatur falsitas, patet in his praecipue quae arte fiunt; nam saepe sunt difformes suae regulae et ideae; ergo sub ea ratione habent falsitatem. Idemque reperitur in aliquibus effectibus naturalibus qui dicuntur monstra seu peccata naturae; nam discrepant ab idea seu regula quam deberent causae secundae naturales imitari et ad eam suos effectus conformare. Quomodo etiam actio humana quae deviat a divinis regulis mendacium appellari solet, Ps. 4: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Sicut e contrario operatio conformis prudentiae seu regulae divinae vocari solet veritas, Ioan. 3: *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* De qua Paulus, ad Ephes., 4: *Facientes veritatem in charitate crescamus.* Atque in hunc modum de conformitate et difformitate rerum ad intellectum philosophatur D. Thomas, dict. q. 17, a. 1, significans tam esse propriam falsitatem rerum hanc difformitatem, sicut est veritas illa conformitas.

4. Si se objetara que se sigue que la falsedad debe contarse entre las propiedades del ente, al igual que la verdad, se niega la consecuencia porque no todo ente es falso; en cambio, todo ente es verdadero. Pues en manera alguna cabe decir que Dios sea falso, ni como ente ni como Dios o ente particular. Más aún: tampoco puede decirse que sean falsas las cosas creadas, porque las que han sido hechas por Dios, si lo han sido de manera inmediata, no pueden discrepar de su idea ejemplar y si han sido producidas mediante las causas segundas, aun cuando pueden discrepar de la norma o idea divina a que dichas causas segundas deberían conformarse en su obrar, no obstante, en cuanto las cosas proceden del mismo Dios, no es posible que estén en desacuerdo con aquella norma o idea mediante la cual obra Dios cuando influye en ellas; en este sentido, pues, son verdaderas.

5. La segunda opinión niega que se dé falsedad en lo simple, ya sean conceptos o cosas, y únicamente la admite en la composición o división. Así piensan Alberto, II *De Anima*, tract. III, c. 5, y, en el mismo lugar, Apolinar, q. 13; Egidio, *Quodl. IV*, q. 7; el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 59; Fonseca, IV *Metaph.*, c. 2, q. 6, sec. 1. Esta opinión se halla más en consonancia con el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, en los lugares citados; por mi parte, también la considero más cierta, siempre que nos refiramos a la falsedad en un sentido tan riguroso y propio como el empleado en la disputación anterior al tratar de la verdad.

Esencia de la falsedad que se atribuye a las cosas

6. *En las cosas no existe falsedad con respecto al entendimiento divino.*— Para explicar esto, hago una primera afirmación: en las cosas, y fuera del entendimiento, no existe estricta y rigurosa falsedad; si se las llama falsas es por una cierta metáfora y denominación extrínseca.

Demostración: la falsedad, de igual modo que la verdad, debe tomarse por una relación al intelecto, relación que cabe considerar en las cosas, según dijimos, ya en orden al entendimiento especulativo, ya en orden al entendimiento práctico. Además, dicha relación puede ser, bien de conformidad o disconformidad actual, bien sólo aptitudinal. Finalmente, la relación puede considerarse en orden al entendimiento divino o en orden al intelecto creado. Ahora bien, de ninguno de

4. Quod si obiicias, nam sequitur falsitatem esse ponendam inter proprietates entis sicut veritatem, negatur consequentia, quia non omne ens est falsum; omne autem ens est verum; nam Deus nullo modo falsus appellari potest, neque in ratione entis, neque in ratione Dei, aut alicuius entis in particulari; immo nec res creatae omnes possunt falsae nominari, quia ea quae a Deo fiunt, si immediate ab eo fiant, non possunt ab eius arte discrepare; si autem fiant ab ipso mediis causis secundis, licet possint discrepare ab una regula vel idea divina ad quam causae secundae conformari deberent in agendo, tamen, prout ab ipso Deo procedunt, discordare non possunt ab illa regula et idea per quam Deus operatur quando in illas influit, et hoc modo habent veritatem.

5. Secunda sententia negat in simplicibus, vel conceptibus vel rebus, esse falsitatem, sed solum in compositione et divisione, quod sentit Alber., II de Anim., tract. III, c. 5; et ibi Apollinar, q. 13; Aegid., Quodl. IV, q. 7; Ferrar., I cont. Gent., c. 59; Fonsec., IV Metaph., c. 2, q. 6, sect. 1. Et haec sententia est magis consentanea Aristoteli et D. Thomae, citatis locis, et mihi videtur etiam verior, si de falsitate in eo rigore et proprietate loquamur qua in praecedenti disputatione de veritate locuti sumus.

Falsitas rebus attributa, quid

6. *In ordine ad divinum intellectum nulla in rebus falsitas.*— Ad quod explicandum dico primo in rebus extra intellectum non esse propriam et rigorosam falsitatem, sed vocari falsas res per quamdam metaphoram et extrinsecam denominationem. Probatur, quia, sicut veritas, ita et falsitas sumenda est per habitudinem ad intellectum, quae in rebus considerari potest, ut supra diximus, vel in ordine ad intellectum speculativum vel in ordine ad practicum. Rursus illa habitudo esse potest, vel actualis conformitatis seu difformitatis, vel aptitudinalis tantum. Ac denique considerari potest vel in ordine ad intellectum divinum, vel in ordine ad creatum. Nullo

estos modos es posible atribuir propia falsedad a las cosas, como voy a mostrar brevemente, refiriéndome a cada uno de ellos.

Primero, en orden al entendimiento divino en cuanto conoce especulativamente todas las cosas. Es evidente que ninguna de ellas puede denominarse falsa, ni propia ni impropiamente, porque la ciencia especulativa que Dios tiene de todas las cosas es de manera necesaria veracísima y absolutamente propia; por consiguiente, no se da disconformidad alguna por parte de las cosas conocidas y en orden a esta ciencia, sino suma conformidad.

En segundo lugar, las cosas no pueden denominarse falsas con respecto al mismo intelecto divino en cuanto conoce y obra prácticamente, porque, o han sido hechas por Dios, o no. Las no hechas por Dios se reducen a las siguientes: o una realidad eminentemente buena, que es el mismo Dios, el cual se encuentra por encima de toda medida y toda idea, y fuera de toda causalidad del entendimiento práctico, por lo que no puede tener propiamente verdad según este respecto, y mucho menos puede tener falsedad, o bien una realidad sumamente mala, cual es la culpa en cuanto tal (si es que debe llamársele realidad); pues ésta, de igual manera que no es hecha por Dios, tampoco tiene en El idea propia, sino que más bien existe en Dios la idea de bondad y honestidad de la que discrepa la culpa, y aquí se encuentra precisamente el fundamento de que sea verdadera culpa, porque su ser —y en igual sentido su verdad— consiste en una privación y defecto. Sin embargo, la culpa suele llamarse a veces falsedad y engaño, no tanto en razón de mal o culpa cuanto en razón de bien; todo pecado, en efecto, posee alguna razón de bondad aparente, atendida la cual puede decirse que es una cosa falsa y fingida; mas no tiene tal denominación en orden a Dios, sino en orden al hombre a quien engaña, según vamos a decir inmediatamente acerca de otras cosas falsas.

En cambio, las demás realidades producidas por Dios nunca discrepan de su proyecto o idea ejemplar, ya que es tan poderoso en la ejecución como sabio en el conocimiento.

7. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: aunque esto sea cierto por lo que hace a las cosas efectuadas inmediatamente por Dios, no lo es, empero, cuan-

autem ex his modis potest propria falsitas rebus attribui. Quod breviter ostendo discurrendo per singula. Et primo in ordine ad intellectum divinum, ut speculative cognoscentem omnia, per se notum est nullam rem posse proprie vel improprie falsam denominari, quia scientia speculativa quam Deus habet de omnibus rebus, necessario est verissima ac propriissima; ergo res cognitae in ordine ad hanc scientiam non habent difformitatem ullam, sed summam conformitatem. Secundo in ordine ad eumdem divinum intellectum, ut practice cognoscentem et operantem, non possunt res falsae denominari, quia vel res sunt factae a Deo, vel non. Res non factae a Deo tantum sunt aut res summe bona quae est ipsemet Deus, qui supra omnem est mensuram et supra omnem ideam et extra omnem causalitatem intellectus practici, et ideo non potest ex hac habitudine propriam veritatem habere, nedum falsitatem; aut res summe mala, quae est culpa ut culpa est (si tamen res appellanda est); haec enim, sicut a Deo non fit, ita neque in eo propriam ideam habet, sed est potius in Deo idea bonitatis et honestatis, a qua culpa discordat; ex quo habet quod vera culpa sit, quia, sicut eius esse, ita et eius veritas in privatione et defectu consistit. Solet autem interdum culpa falsitas et deceptio appellari, non tam in ratione mali aut culpae quam in ratione boni; omne enim peccatum habet aliquam rationem apparentis boni, sub qua falsum quid et fucatum vocari solet; eam vero denominationem non habet in ordine ad Deum, sed in ordine ad hominem quem decipit, sicut de aliis rebus falsis statim dicemus. Aliae vero res, quae a Deo fiunt, nunquam discordant ab arte, vel idea eius, quia est tam potens in exsequendo, quantum est sapiens in cognoscendo.

7. *Obiectioni respondetur.*— Dices: licet hoc sit verum de his quae Deus per seipsum operatur, non tamen de his quae

do se trata de aquellas que El realiza mediante las causas segundas, pues entonces adapta su potencia operativa a la actividad de dichas causas segundas, y de ahí puede resultar que el efecto no se adecúe a la idea del artífice, como parece acontecer con los monstruos de la naturaleza.

Respondemos: no ocurriendo aquellas cosas por casualidad y de manera fortuita con respecto a Dios, sino según su verdadera ciencia y voluntad, es preciso que también ellas, en cuanto son entes, no discrepen de la ciencia práctica divina, pues de igual manera que Dios quiere concurrir con las causas segundas no impedidas en la producción de efectos íntegros y perfectos, igualmente quiere concurrir con las causas impedidas para la realización de monstruos. Por eso, así como un excelente pintor no obra por impotencia, sino voluntariamente, al pintar un monstruo, ni se dice que éste discrepe de su idea ni que sea falso con respecto a tal pintor, así tampoco los monstruos de la naturaleza tienen falsedad con respecto al supremo artífice, Dios, ya que éste produce dichas realidades conociéndolas y viéndolas, en cuanto son entes.

Y añado siempre esto porque si tales cosas se toman como carentes o privadas de alguna perfección, entonces no se hacen esencialmente, sino de manera accidental, ni tienen una idea propia a la que conformarse, para que, con respecto a esa idea, pueda decirse que son verdaderas o falsas, sino que tienen tal defecto en cuanto se desvían de otra idea más perfecta; pero este defecto, o no procede de Dios —así, los defectos de culpa— o, si procede de El, como ocurre con los males de pena, no cae fuera de su ciencia e intención o voluntad; por consiguiente, no puede decirse que se dé falsedad con respecto a El; a continuación expondremos si puede llamarse así con respecto a la causa segunda.

8. *No hay ninguna cosa falsa en orden al entendimiento especulativo creado.*— En tercer lugar, si las cosas se comparan al intelecto creado especulativo, no pueden denominarse propia e intrínsecamente falsas.

Lo demuestro: se denominarían falsas por una disconformidad aptitudinal o por una disconformidad actual; ahora bien, no puede decirse ni lo uno ni lo otro; luego. La menor se prueba, en su primera parte, porque toda cosa, en cuanto de ella depende, tiene aptitud para ser conocida tal como es y para engendrar un concepto propio y adecuado de sí misma. Pero el hecho de que algún

per causas secundas efficit; nam tunc accommodat suam potentiam exsequentem activitati causarum secundarum et ideo hinc fieri potest ut effectus non adaequet ideam artificis, ut videtur contingere in monstris naturae. Respondetur, cum illa non eveniant casu et fortuito respectu Dei, sed ex vera scientia et voluntate eius, necessarium esse ut etiam haec, quatenus entia sunt, non discordent a divina scientia practica, quia Deus sicut vult cum causis secundis non impeditis influere ad effectus integros et perfectos perficiendos, ita vult cum eisdem impeditis influere ad efficienda monstra. Unde sicut, quando optimus pictor non ex impotentia sed voluntarie depingit monstrum, illud non dicitur discordare ab arte, neque esse aliquid falsum respectu talis pictoris, ita neque monstra naturae falsitatem habent respectu supremi artificis Dei, quia ea sciens et videns fabricatur quatenus entia sunt. Quod semper adiungo, quia, si haec considerentur quatenus in eis est privatio seu carentia alicuius perfectionis, ut sic non per se fiunt sed per accidens, neque habent propriam ideam ad quam conformentur, ut respectu illius vera aut falsa dici possint, sed habent talem defectum quatenus deficiunt ab alia perfectiori idea; hic autem defectus, vel non est a Deo ut in defectibus culpae, vel, si est ab ipso, ut in malis poenae, non est praeter scientiam et intentionem seu voluntatem eius, et ideo respectu illius non potest dici falsitas; an vero respectu causae secundae ita appellari possit, statim dicam.

8. *Nullae res falsae in ordine ad intellectum creatum speculativum.*— Tertio, si res ad intellectum creatum speculativum comparentur, non possunt intrinsece ac proprie falsae denominari. Quod sic ostendo quia vel denominarentur falsae ex aptitudinali difformitate, vel ex actuali; neutrum dici potest; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia omnis res quantum est de se, apta est cognosci sicut est, et generare proprium et adaequatum sui conceptum. Quod autem aliquis intellectus in

intelecto se engañe a veces en el conocimiento de tales cosas no proviene de las mismas en cuanto son entes, sino de alguna falta de unidad del entendimiento o de otros impedimentos. Luego, en razón de la aptitud que las cosas tienen para ser comprendidas, no les conviene la falsedad, según se patentizará más ampliamente por la confirmación de la segunda parte. Se demuestra la menor, en su segunda parte: primero, por la razón apuntada en la disputación precedente, sec. 2, pues, si las cosas falsamente conocidas por el entendimiento creado tuviesen propia e intrínsecamente falsedad por el hecho de discrepar de dicho entendimiento, no habría cosa alguna que no pudiese denominarse falsa, ya que hay posibilidad de conocerlas a todas falsamente; luego también habría falsedad en Dios, lo cual es absurdo de todo punto. Además, si una cosa es falsa con respecto al entendimiento, lo será o con respecto al entendimiento que forma el concepto propio y verdadero de tal cosa, lo cual no puede ocurrir, evidentemente, porque no discrepa de aquél; o bien es falsa con respecto al entendimiento que concibe con verdad otra cosa, como el oropel parece llamarse oro falso en relación al entendimiento que lo concibe como oro verdadero; en este sentido, también el oro puede decirse falso oropel con respecto al entendimiento que forma el concepto verdadero de oropel. Así, se repite el mismo inconveniente, deducido arriba, de que en todas las cosas se da alguna falsedad.

Finalmente, una cosa se dice falsa en orden al concepto simple o en orden al complejo. No puede afirmarse lo primero, ya por las razones expuestas, ya porque —según mostraré— en el solo concepto simple no se da propiamente falsedad; luego con mucha menor razón se dará en una cosa especulativamente conocida en orden a tal concepto, ya también porque si una cosa se compara con su propio concepto no será falsa, sino verdadera, con respecto a él; en cambio, si se compara con el concepto de otra cosa, no es conocida falsamente mediante dicho concepto, sino más bien ignorada; por consiguiente, tampoco podrá denominarse falsa en relación con él. Ahora bien, si nos mantenemos en el plano de los conceptos simples, no es posible excogitar un medio entre los conceptos indicados; luego las cosas no tienen falsedad propia que les venga de la disconformidad con estos conceptos. Mas si esta denominación se toma en orden a la composición y

eis cognoscendis interdum decipiatur, non provenit ab ipsis quatenus entia sunt, sed vel ex defectu unitatis intellectus vel ex aliis impedimentis; ergo ratione aptitudinis quae est in rebus ut intelligantur, non convenit eis falsitas, quod amplius patebit ex confirmatione alterius partis. Probatur ergo altera minoris pars, primo, ratione tacta praecedenti disputatione, sect. 2, quia, si res falso cognitae ab intellectu creato haberent propriam et intrinsecam falsitatem ex eo quod discordant a tali intellectu, nulla esset res quae non posset falsa denominari, quia nulla est quae non possit falso cognosci; esset ergo etiam in Deo falsitas, quod absurdissimum est. Item, si res est falsa respectu intellectus, ergo, vel respectu intellectus verum et proprium conceptum formantis talis rei; et hoc non, ut per se constat, quia ab illo non discordat; vel respectu intellectus vere concipientis aliam rem, ut aurichalcum videtur dici falsum aurum respectu intellectus concipientis verum aurum; et hoc modo etiam aurum potest dici falsum aurichalcum respectu intellectus verum aurichalci conceptum formantis, et sic redit idem inconveniens supra illatum quod in rebus omnibus sit aliqua falsitas. Denique, vel res dicitur falsa in ordine ad conceptum simplicem, vel in ordine ad conceptum complexum. Primum dici non potest, tum propter rationes dictas, tum quia, ut ostendam, in solo conceptu simplici non est proprie falsitas; ergo multo minus erit in re speculative cognita in ordine ad talem conceptum; tum etiam quia, si res ad proprium suum conceptum comparetur, respectu illius non erit falsa sed vera; si vero comparetur ad conceptum alterius rei, per illum non est falso cognita sed potius ignorata; ergo nec respectu illius poterit denominari falsa; inter hos autem conceptus non potest medium excogitari sistendo in simplicibus conceptibus; ergo per difformitatem ad illos non habent res propriam falsitatem. Si autem haec denominatio sumatur in ordine ad compositionem et divi-

división, según afirmó Aristóteles, en el lib. VI de la *Metafísica*, ni siquiera la verdad se encuentra en las cosas, sino sólo objetivamente en el entendimiento; por tanto, con menor razón se encontrará en ellas la falsedad.

9. *No hay entes naturales falsos en orden al entendimiento humano en su aspecto práctico.*— En cuarto lugar, si las cosas creadas se comparan al entendimiento creado que conoce prácticamente, deben ser excluídas, ante todo, las cosas naturales, que no dependen de ningún intelecto creado como de su artífice; y así, acerca de todas estas cosas, queda probada la conclusión establecida de que no tienen falsedad propia con respecto a ningún entendimiento.

De ahí deduzco que tampoco los monstruos naturales tienen propiamente falsedad, sino imperfección o defecto y, por tanto, suelen denominarse entes imperfectos o malos más bien que falsos. Se prueba porque no se denominan falsos con respecto a la primera causa universal, según dijimos, ni tampoco respecto a las causas segundas, ya que ellas no obran intelectualmente; pero la falsedad debe tomarse en orden a algún entendimiento.

Se dirá que así como la obra natural es producto de la inteligencia, así también estos monstruos pueden denominarse falsos con referencia a la virtud natural de la causa considerada no precisivamente, sino en cuanto debería subordinarse a la idea del primer artífice que la dirige para que produzca un efecto perfecto. Se responde, en primer lugar, que esta denominación no sólo es únicamente extrínseca, sino también más metafórica que propia, de igual manera que la obra natural no es obra de la inteligencia propia e intrínsecamente, sino de modo extrínseco y metafórico; o también en sentido análogo a como se dice que yerra la mano del que dispara la flecha cuando no alcanza el blanco, pues el error no se le atribuye propiamente, sino sólo por metáfora. En segundo lugar, se afirma que la imperfección del efecto no procede de defecto alguno por parte del entendimiento, por lo que no puede llamarse propiamente falsedad, sino imperfección o malicia, y así se dice que estas cosas son monstruos o pecados de la naturaleza, expresiones que significan malicia más bien que falsedad.

10. *Si las cosas artificiales son falsas en orden a los artífices humanos.*— Unicamente quedan las cosas artificiales y morales, a las que puede referirse el entendimiento humano en su aspecto práctico y en cuanto causa de las mismas.

sionem, sicut Aristoteles dixit, VI Metaph.. nec veritas est in rebus, sed tantum obiective in intellectu; multo ergo minus falsitas.

9. *Naturalia entia per ordinem ad humanam praxim nulla falsa.*— Quarto, si res creatae comparentur ad intellectum creatum practice cognoscentem, sic excludendae imprimis sunt res naturales, quae non pendent ab ullo creato intellectu tamquam a suo artifice; et ita de omnibus his rebus probata relinquitur conclusio posita quod respectu nullius intellectus habent propriam falsitatem. Unde infero etiam naturalia monstra non habere propriam falsitatem, sed imperfectionem vel defectum, ideoque non tam falsa entia quam imperfecta seu mala denominari solent. Probatur quia non denominantur falsa respectu primae causae universalis, ut diximus, neque etiam respectu causarum secundarum, quia illae non operantur per intellectum; falsitas autem sumenda est in ordine ad aliquem intellectum. Dices sicut opus naturae est opus intelligentiae, ita haec monstra posse dici falsa respectu naturalis virtutis causae, non praecise sumptae, sed quatenus subordinari deberet ideae primi artificis, dirigentis illam ad perfectum effectum producendum. Respondetur imprimis hanc denominationem et solum extrinsecam esse et metaphoricam magis quam propriam, sicut opus naturae non est proprie et intrinsece opus intelligentiae sed extrinsece et metaphorice, vel sicut dicitur errare manus proiicientis sagittam quando scopum non attingit; nam error proprie non illi tribuitur, sed per metaphoram tantum. Deinde dicitur quod illa imperfectio effectus non provenit ex ullo defectu intellectus et ideo non potest proprie falsitas appellari, sed imperfectio vel malitia, et ita haec solent vocari monstra vel peccata naturae, quae voces malitiam potius quam falsitatem indicant.

10. *Res artificiales in ordine ad humanos opifices an falsa.*— Solum supersunt res artificiales et morales, ad quas potest intellectus creatus practice comparari et ut causa earum. Artificialia ergo non est du-

No hay duda ninguna de que las cosas artificiales discrepan, a veces, del modelo. Pero esto acontece de dos maneras: una, en cuanto discrepan del modelo existente en el artífice o de la idea que efectivamente había concebido; otra, en cuanto discrepan del modelo que dicho artífice debía tener, y que es poseído por otro artífice hábil. Cuando ocurre esto último, no parece que haya lugar a hablar propiamente de falsedad, porque entonces lo hecho artificialmente no discrepa de la idea de donde procede; en cambio, en cuanto a otras ideas más perfectas que hay en otros artífices, tal cosa no se compara con ellas como con un principio práctico, sino como con un conocimiento especulativo; por consiguiente, no tiene falsedad propia con respecto a aquéllas, según lo dicho en el tercer punto. Se confirma porque si alguien tiene a la vez ideas de un artefacto perfecto y de otro imperfecto, y por su voluntad hace una cosa imperfecta y conforme con la idea imperfecta, no se dirá que yerra en su operación en cuanto artífice, ni tampoco que la cosa realizada es falsa en cuanto artefacto; luego lo mismo ocurrirá cuando tiene una sola idea imperfecta y obra en conformidad con ella.

Se dirá que este artífice se aparta del modelo porque, teniendo solamente una idea imperfecta, quiere realizar un efecto perfecto y adecuado a su idea —lo cual implica una abierta contradicción—, o porque estima que la cosa debe realizarse así, en conformidad con las verdaderas reglas del arte. Se responde: quien obra de esta manera padece un error especulativo más bien que práctico, es decir, un error antecedente a la concepción de la idea mediante la cual debe ser producida la cosa; por tanto, en virtud de este error no se dice que una cosa sea falsa en sentido propio, sino a lo sumo de una manera metafórica y muy extrínseca. Señal de esto es que una cosa no será falsa en modo alguno, aunque en la realidad tenga la misma conformidad o disconformidad con la idea, si se realiza, tal como queda indicado, con algún fin o por voluntad del artífice. Además, porque tales reglas de arte se toman con frecuencia en orden a algún fin y suponiendo una determinada materia o circunstancias; pero todo esto no varía la intrínseca forma artificial de una cosa ni la adecuación que tiene con la idea de la cual procede próximamente; luego siempre que un artefacto se conforma a la idea de donde procede próximamente

bium quin interdum discrepent ab arte. Sed hoc dupliciter contingit: uno modo quod discrepent ab arte quae est in artifice, seu ab idea quam revera habet conceptam; alio modo, quod discrepent ab arte quam deberet habere quamque alius probus artifex habet. Quando hoc posteriori modo contingit, non videtur proprie habere locum denominatio falsitatis, quia tunc res arte facta non discordat ab idea a qua procedit; ad alias vero perfectiores ideas quae sunt in aliis artificibus non comparatur talis res ut ad principium practicum, sed ut ad cognitionem speculativam: et ideo respectu illarum non habet propriam falsitatem iuxta dicta in tertio puncto, et confirmatur, nam si quis simul habeat ideas perfecti et imperfecti artificii, et volens faciat rem imperfectam et conformem imperfectae ideae, non dicetur ille errare in operando, ut artifex est, nec res facta in genere artificii dicetur falsa; ergo idem erit quando habet imperfectam ideam solam et iuxta illam operatur. Dices hunc artificem deficere ab arte, vel quia habens ideam tantum imperfectam vult effectum facere perfectum et conformem suae ideae, quae est manifesta repugnantia, vel quia existimat iuxta veras regulas artis ita esse rem perficiendam. Respondetur in eo qui sic operatur intervenire errorem speculativum potius quam practicum, seu antecedentem ante conceptionem ideae per quam res est fabricanda; et ideo ab eo errore non proprie denominari rem falsam, sed ad summum metaphorice et valde extrinsece. Cuius signum est, quia, si talis res ex industria fiat illo modo propter aliquem finem vel voluntatem artificis, non erit res ullo modo falsa, cum tamen in re eamdem conformitatem vel difformitatem habeat cum idea. Item, quia huiusmodi regulae artis saepe sumuntur in ordine ad aliquem finem et supposita tali materia vel circumstantiis; sed haec omnia non variant intrinsecam formam artificialem rei nec conformitatem quam habet cum idea a qua proxime procedit; ergo quandocumque res arte facta est conformis ideae a qua proxime proce-

no se da en él falsedad, aunque otras veces sea, simplemente, una cosa imperfecta con respecto a otras ideas más perfectas, o bien resulte inútil en orden al fin intentado.

11. Sin embargo, cuando un artefacto aparece disconforme con la idea que existe en el artífice en cuanto operante en acto, o de la que procede próximamente, entonces sobre todo parece que se da falsedad en tal cosa artificial; pero todavía no puede hablarse propiamente de falsedad, tanto porque aquel defecto existente en el efecto no procede de la imperfección o falsedad del entendimiento, sino de la debilidad de la potencia operante o de la intervención de algún otro impedimento, cuanto porque aquel artefacto, como tal —es decir, como realizado con aquella deformidad—, no procede de la idea, sino que se efectúa casualmente; por consiguiente, no se compara con aquélla como con su causa y medida, para que se le llame falso en virtud de la conformidad o disconformidad que con ella tiene.

Se confirma porque aquel conocimiento o idea no es falso por disconformidad con tal obra, ya que en realidad no la tiene por objeto; luego, por el contrario, tampoco la misma obra puede denominarse falsa en orden a tal conocimiento, por no ser objeto ni efecto suyo en lo que respecta a la imperfección atendida la cual está en disconformidad con la idea. Se dirá, por consiguiente, que tal artefacto es incongruente o malo en cuanto artefacto, pero no propiamente falso. De esta manera dicen los dialécticos que la consecuencia o ilación que no se hace en conformidad con las reglas lógicas es ciertamente mala, pero no falsa.

12. *Si las cosas morales son falsas en orden a los agentes humanos.*— Idéntico razonamiento puede hacerse respecto a las obras de prudencia o morales; pues las obras que discrepan de las reglas de la prudencia, si bien a veces suelen llamarse falsas prácticamente —como indicábamos más arriba a propósito del Salmo 4: *¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?*—, esto sólo tiene validez en cuanto se siguen de algún dictamen prácticamente falso, dictamen que se refiere al juicio del entendimiento mediante la composición y la división. De donde la obra se dice falsa solamente por denominación extrínseca y analógica tomada de aquel dictamen. Sin embargo, en la misma obra no se da propiamente falsedad, sino malicia; pues si se compara con el dictamen de donde el acto procede, está

dit, tunc non est in ea falsitas, etiamsi alias sit simpliciter res imperfecta respectu aliarum idearum perfectarum vel si sit inutilis in ordine ad finem intentum.

11. Quando vero res arte facta prodit difformis ideae quae est in artifice ut actu operante seu a qua proxime procedit, tunc maxime videtur esse falsitas in tali re artificiali; sed adhuc illa non potest proprie dici falsitas, tum quia ille defectus in effectu non procedit ex imperfectione aut falsitate intellectus sed ex imbecillitate potentiae exsequentis vel alio simili occurrenti impedimento; tum etiam quia illud artificium ut sic seu quatenus cum illa difformitate fit, non procedit ab idea sed casu fit; ergo non comparatur ad illam ut ad causam et mensuram, ut per conformitatem vel difformitatem ad illam falsum denominetur. Et confirmatur, nam cognitio illa vel idea non est falsa per difformitatem ad illud opus, quia revera non habebat illud pro obiecto; ergo neque e contrario opus ipsum potest denominari falsum in ordine ad talem cognitionem, cum neque sit obiectum neque effectus illius, quantum ad imperfectionem secundum quam ab idea discordat. Dicetur ergo tale artificium incongruum aut malum in genere artificii, non autem proprie falsum. Quomodo dicunt dialectici consequentiam seu illationem quae non fit iuxta regulas artis esse quidem malam, non autem falsam.

12. *Res morales in ordine ad humanos opifices num falsae.*— Atque idem discursus fieri potest de operibus prudentiae seu moralibus; ea enim opera quae a regulis prudentiae discordant, quamvis interdum dici soleant falsa practice, ut supra dicebamus ex illo Ps. 4: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?,* tamen hoc solum est quatenus sequuntur ex aliquo dictamine falso practice, quod dictamen ad iudicium intellectus per compositionem et divisionem spectat. Unde ab illo solum extrinsece et per analogiam denominatur opus falsum. Proprie tamen non est in ipso opere falsitas, sed malitia; nam, si comparetur

en conformidad con él, ya que dicho dictamen es imprudente y erróneo; en cambio, si se compara con el dictamen según el cual debería omitirse tal acto o tener rectitud en cuanto acto humano, se dice más bien malo que falso con respecto a tal dictamen, no sólo porque la obligación de obrar de acuerdo con el dictamen de la prudencia pertenece más a la honestidad de las costumbres que a la verdad de las cosas, sino sobre todo porque tal obra, en cuanto se efectúa realmente, no es objeto de aquel dictamen ni procede de él.

Consiguientemente, puede confirmarse, por fin, toda esta conclusión con las palabras de San Agustín que, en el lib. II de los *Soliloquios,* c. 8, dice: *Si dijera que lo verdadero es lo que es, se habrá de concluir que la falsedad no existe en parte alguna.* Exponiendo estas palabras, afirma Santo Tomás en I, q. 17, a. 1, ad 1: *Una cosa, comparada con el intelecto según lo que es, se dice verdadera; según lo que no es, se dice falsa; por eso, un verdadero actor de tragedias es un falso Héctor, como expresa el mismo Agustín,* lib. II de los *Soliloquios,* c. 10.

Así, pues, los entes en cuanto entes no son falsos; mas si la falsedad se predica de ellos de algún modo, es únicamente por una cierta atribución y en lo que tienen de no entes.

13. *Cuántos y cuáles son los significados de la palabra "falsedad".*— Queda, sin embargo, por exponer de qué clase sea esta denominación analógica. A propósito de lo cual hay que decir brevemente, con Santo Tomás —en la citada q. 17, a. 1—, que una cosa puede denominarse esencialmente falsa de varios modos. El primero y más usado, por su semejanza con una cosa verdadera, a causa de la cual nos ofrece ocasión de falsedad, en el sentido de que nos hace estimar que aquello es lo que no es. De este modo, se dice que el oropel es oro falso, no únicamente a causa de la disconveniencia que tiene con la verdadera idea o concepto de oro, ya que la tienen en mayor grado el plomo o el estaño y no se denominan oro falso; por consiguiente, se le llama oro falso por la semejanza y apariencia de oro que presenta, y que fácilmente nos induce a considerarlo como oro. Así, dijo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 29: *Se llaman falsas las cosas que por su naturaleza tienen aptitud para aparentar ser lo que no son, o ser de distinta clase a como son; por ejemplo, las imágenes y los ensueños.* Y San Agustín, en el lib. II

ad dictamen a quo actu procedit, illi est conforme; quia illud dictamen imprudens est et erroneum; si autem comparetur ad illud dictamen per quod deberet vitari talis actus vel rectitudinem habere quatenus actus humanus est, respectu illius non tam falsus quam pravus dicitur, tum quia illud debitum operandi iuxta dictamen prudentiae non tam ad veritatem rerum quam ad honestatem morum pertinet; tum maxime quia opus illud, quatenus realiter fit, non est obiectum illius dictaminis, neque ab illo procedit. Unde tandem confirmari potest tota haec conclusio ex Augustino, lib. II Soliloq., c. 8, dicente: *Si verum esse id quod est dixerit, falsum non esse uspiam concludetur.* Quae verba exponens D. Thomas, I, q. 17, a. 1, ad 1, inquit: *Res comparata ad intellectum secundum id quod est, dicitur vera, secundum id quod non est dicitur falsa; unde verus tragoedus est falsus Hector, ut dicit idem Augustinus,* II Soliloq., c. 10. Igitur entia, quatenus entia sunt, non sunt falsa; sed si falsitas aliquo modo eis attribuitur, solum est et per attributionem quamdam et quatenus non entia sunt.

13. *Falsitatis vox quot et quae significet.*— Exponendum vero superest qualis sit haec analoga denominatio. In quo breviter dicendum est cum D. Thoma, dicta q. 17, a. 1, variis modis per se rem denominari falsam. Primus et maxime usitatus est propter similitudinem ad rem veram, ratione cuius occasionem falsitatis nobis praebet, ut, scilicet, illud existimemus esse quod non est. Hoc modo aurichalcum dicitur falsum aurum non propter solam disconvenientiam quam habet cum vera idea vel conceptu auri; maiorem enim habet plumbum, vel stannum, quae non denominantur falsum aurum; igitur propter similitudinem et speciem auri, quam gerit, ratione cuius facile existimatur esse aurum. Et de hoc modo dixit Arist., V Metaph., c. 29, *falsa dici quae natura sua apta sunt ut videantur esse, aut quae non sunt, aut qualia non sunt, veluti pictura et insomnia;* et August., lib.

de los *Soliloquios*, c. 6, dijo: *Llamamos falsas a las cosas que conocemos como verosímiles.*

En segundo lugar, se afirma que algo es falso porque es objeto de una enunciación falsa, aunque tal objeto sólo existe objetivamente en el entendimiento. De esta manera se ha expresado Aristóteles anteriormente, y añade que las cosas que son falsas en el sentido indicado tienen un ámbito amplio; algunas, en efecto, son también entes imposibles, por ejemplo, que el diámetro sea conmensurable con la longitud del arco; otras, en cambio, son únicamente falsas, como que Pedro corre, si está quieto. Y de este modo se dice que un ídolo es falso Dios porque es objeto de una falsa opinión, que inclina a creer que el ídolo es Dios. En el mismo sentido dijo San Pablo, *Rom.*, 1, que *el ídolo es una mentira* y I *Cor.*, 8, que *un ídolo es nada.*

El tercer modo puede tener lugar cuando se dice que una cosa es falsa porque no está en adecuación o conformidad con la idea ejemplar. Santo Tomás estableció el presente modo, y afirma que sólo se da en los artefactos humanos; sin embargo, Aristóteles lo omitió; por mi parte, lo considero muy impropio —según dije— y poco usado en el lenguaje corriente. Sin embargo, tal denominación metafórica no es contradictoria cuando se quiere llamar falsa a una cosa que no está en conformidad con la idea ejemplar, puesto que se dice verdadera cuando se halla en conformidad con ella; aunque esto mismo le conviene más en cuanto tiene algo de no ente que en cuanto posee entidad.

Falsedad de los conceptos simples

14. *La falsedad se encuentra metafóricamente en cualquier conocimiento simple.*— Segunda afirmación: no se da auténtica falsedad o engaño en los conceptos o actos cognoscitivos simples, sean del entendimiento o del sentido, sino que se les atribuye metafóricamente, como a las cosas mismas. Esta conclusión es de Aristóteles, en *De Anima*, lib. III, c. 6, y más por extenso en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 12. También se deduce de lo anterior, pues los conceptos simples se equiparan a las cosas en cuanto a la verdad, según consta por lo dicho en la precedente disputación; luego también se equipararán a ellas en cuanto a la

II Soliloq., dixit, c. 6, *eas res falsas esse nominamus quas verisimiles deprehendimus.* Secundo dicitur aliquid falsum quia est obiectum falsae enuntiationis, quod tamen obiectum est obiective tantum in intellectu. Ita Aristoteles supra, qui addit in huiusmodi falsis esse latitudinem; nam quaedam sunt etiam impossibilia, ut diametrum esse commensurabilem costae; alia vero sunt tantum falsa, ut Petrum currere si quiescit. Et ad hunc modum idolum dicitur falsus Deus, quia est obiectum falsae opinionis quod idolum sit Deus. Quo sensu dixit Paul., ad Roman. 1, *idolum esse mendacium;* et I ad Corinth. 8, dixit *idolum esse nihil.* Tertius modus esse potest, quando res dicitur falsa quia non est adaequata vel conformis arti. Hunc posuit D. Thomas, et dicit solum habere locum in rebus arte humana factis; verumtamen Aristoteles illum modum praetermisit, et mihi (ut dixi) valde improprius videtur parum que communi modo loquendi usitatus; non tamen repugnat talis metaphorica denominatio, ut quia res dicitur vera quando est arti conformis, falsa dicatur quando non est conformis; quamquam hoc ipsum magis conveniat ei quatenus habet aliquid non entis, quam ut entitatem habet.

De falsitate simplicium conceptuum

14. *In simplici cognitione quacumque metaphorice est falsitas.*— Dico secundo: in simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, sive intellectus sive sensus, non est propria falsitas seu deceptio, sed per metaphoram eis attribuitur sicut rebus ipsis. Haec conclusio est Aristotelis, lib. III de Anima, c. 6, et latius lib. IX Metaph., c. 12; sequiturque ex praecedenti, quia conceptus simplices aequiparantur rebus in veritate, ut constat ex dictis disput. praeced.; ergo et in falsitate; est enim par ratio, et totus discursus factus in praecedenti con-

falsedad, ya que la razón es de igual validez, y fácilmente puede aplicarse aquí todo el razonamiento desplegado en la conclusión que precede.

En segundo lugar, puede demostrarse lo mismo por la razón ampliamente tratada en la disputación precedente, sección 2. Efectivamente, si a causa de la disconformidad con respecto a algunas cosas pudiese darse propiamente falsedad en el concepto simple, no habría ningún concepto simple que no fuese falso respecto a algunas cosas, pues no hay ningún concepto que no tenga disconformidad con algo, sobre todo en el orden creado; pero el consiguiente es absurdo, según se mostró allí mismo.

En tercer lugar, a base de lo ya dicho puede explicitarse un argumento *a priori*: la falsedad se da entre aquellas mismas cosas entre las cuales se da la verdad, por ser opuestas; ahora bien, la verdad se da entre el conocimiento y la realidad que es su objeto; luego la falsedad debería encontrarse también entre el conocimiento y la cosa que es su objeto; por ello, aunque el conocimiento tenga disconformidad con la cosa que no es su objeto, tal disconformidad no puede denominarse falsedad, sino que será (por así decirlo) cierto respecto de no conveniencia, como puede verse también en la composición y división intelectual. Con lo dicho, pues, se elabora el argumento: no es posible que en la aprehensión o conocimiento simple se dé disconformidad con la cosa que es su objeto, si bien puede darse con otras cosas; luego es imposible que en la simple aprehensión haya falsedad. La menor se explica de la manera siguiente: como la referencia de este conocimiento a su objeto es simple, es decir, mediante una simple representación, no puede ser disconforme con la cosa en cuanto objeto representado, puesto que tal cosa se representa mediante tal acto de conocimiento o no. Si no se representa, no es objeto, y, por consiguiente, tal acto no será falso con respecto a ella. Mas si se representa mediante tal acto, habrá conformidad entre ellos, porque es necesario que convengan entre sí representante y representado; luego tampoco será falso tal acto con respecto a aquel objeto y, como consecuencia, no es posible que en dicho acto se dé falsedad con respecto a ningún objeto.

15. Se objetará que semejante acto puede representar una cosa, pero no tal como es, cabiendo entonces la posibilidad de que sea falso en relación con su objeto. Se responde que en el acto o representación simple está implicada una

clusione hic potest facile applicari. Secundo, potest idem probari ratione late tractata disp. praeced., sect. 2, quia si in conceptu simplici posset esse falsitas proprie propter difformitatem ad aliquas res, nullus esset conceptus simplex qui non esset falsus respectu aliquarum rerum, quia nullus est conceptus qui non habeat difformitatem cum aliquibus rebus, praesertim in creaturis; consequens autem absurdum est, ut ibidem ostendi. Tertio, hinc potest ratio a priori declarari, quia falsitas inter ea versatur inter quae versatur veritas; sunt enim opposita; veritas autem versatur inter cognitionem et rem quae est obiectum eius; falsitas ergo etiam versari deberet inter cognitionem et rem quae est obiectum eius; unde, quamvis cognitio habeat disconvenientiam cum re quae non est obiectum illius, illa non potest denominari falsitas sed erit (ut ita dicam) disparata quaedam habitudo, ut in compositione etiam et divisione intellectus videri licet. Hinc ergo conficitur argumentum; nam simplex apprehensio seu cognitio non potest habere difformitatem cum re quae est obiectum eius, esto possit esse difformis aliis rebus; ergo non potest in illa esse falsitas. Minor declaratur in hunc modum, quia cum habitudo huius cognitionis ad obiectum sit simplex seu per simplicem repraesentationem, non potest esse difformis rei tamquam obiecto repraesentato, quia aut talis res repraesentatur per talem actum cognitionis vel non. Si non repraesentatur, non est obiectum et ita respectu illius non erit falsus talis actus. Si vero repraesentatur per illum, erit conformitas inter illa quia necesse est repraesentans et repraesentatum habere inter se convenientiam; ergo etiam respectu illius obiecti non erit falsus talis actus; ergo respectu nullius obiecti potest huiusmodi actus habere falsitatem.

15. Dices posse huiusmodi actum repraesentare rem, non tamen sicut est; et ideo posse respectu obiecti sui esse falsum. Respondetur in simplici actu seu repraesentatione involvi repugnantiam, quia in hoc

contradicción, porque en esta manera de representación no hay atribución de una cosa a otra, ni de un concepto objetivo a otro, sino simple representación de una cosa; luego, o se representa tal como es, o no es ella misma la que se representa y, por consiguiente, repugna que sea objeto y que no se represente tal como es. Así, la imagen sensible que es simple representación de alguna persona debe representarla tal como es; o, si en algo no la representa tal como es, en aquel aspecto no es imagen suya y, por lo tanto, hablando con propiedad, no se la puede llamar imagen falsa, sino imperfecta o defectuosa, o no-imagen. Por ello, cuando decimos que alguna imagen es falsa, la falsedad existe efectivamente en nuestra atribución o composición, porque atribuímos tal imagen a uno a quien no representa, pensando que es imagen suya; en este sentido, la falsedad sólo existe objetivamente en el intelecto, o se toma denominativamente del acto intelectual; lo mismo, pues, debe pensarse acerca de los conceptos o actos de conocimiento simples, que se comportan como imágenes simples.

16. Santo Tomás expuso claramente esta doctrina en la citada q 17, a. 1 y 3, si se lee atentamente y se enlazan las soluciones de los argumentos con la doctrina del artículo. Pues, aunque dice que el sentido se engaña acerca de un sensible común o accidental y, de manera semejante, que el entendimiento puede engañarse accidentalmente en la simple aprehensión de la quididad de una cosa —afirmación que también hace Aristóteles en los lugares citados—, no entiende que la falsedad, en sentido propio, se encuentre precisamente en la simple aprehensión, sino que tales aprehensiones ofrecen una ocasión de error o engaño, y por eso se las llama falsas. De este modo —ejemplifica Aristóteles— se dicen falsas las imágenes y los ensueños, *porque la imaginación que realizan no corresponde al ente.*

Así, pues, no hay duda de que, a veces, el sentido —y dígase lo mismo del intelecto, guardando la debida proporción— aprehende una cosa exterior de modo distinto a como en la realidad existe. De ahí resulta que no tanto aprehende dicha cosa cuanto alguna otra en su lugar, y por eso decimos que, propiamente, no se engaña, ya que él mismo no atribuye aquella aprehensión suya a una cosa

modo repraesentandi non attribuitur una res alteri, neque unus conceptus obiectivus alteri sed simpliciter res aliqua repraesentatur; ergo vel repraesentatur sicut est, vel non est illa quae repraesentatur, et consequenter repugnat esse obiectum et non repraesentari sicut est. Sicut imago sensibilis simpliciter repraesentans personam aliquam, oportet ut repraesentet illam sicut est; vel si in aliquo non repraesentat illam sicut est, in illo non est imago eius et ideo non potest dici falsa imago proprie loquendo, sed imperfecta, aut diminuta, vel non imago. Unde, quando appellamus aliquam falsam imaginem, falsitas revera existit in attributione vel compositione nostra, quia, scilicet, attribuimus talem imaginem ei quem non repraesentat, existimantes esse imaginem eius, et ita illa falsitas solum est obiective in intellectu, seu denominative ab actu intellectus; eodem ergo modo censendum est de simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, qui ita se habent sicut simplices imagines.

16. Et hoc plane docuit D. Thomas, dict. q. 17, a. 1 et 3, si attente legatur et solutiones argumentorum cum doctrina articuli coniungantur. Quamvis enim dicat sensum falli circa sensibile commune aut per accidens et similiter intellectum per accidens posse falli in simplici apprehensione quidditatis rei, quod etiam Aristoteles citatis locis docuit, tamen non intelligit falsitatem proprie sumptam in ipsa simplici apprehensione reperiri, sed esse in his apprehensionibus occasionem erroris et deceptionis et inde falsas nominari. Quomodo dixit Aristoteles picturam et insomnia falsa dici, *quia imaginatio quam efficiunt entis non est.* Itaque non est dubium quin interdum sensus (et idem proportionaliter est de intellectu) apprehendat rem exteriorem aliter quam in re existat. Quo fit ut non tam illam quam aliam loco illius apprehendat, et ideo dicimus non proprie falli quia ipse non attribuit illam suam apprehensionem rei in se existenti, sed simpliciter illud obiectum sibi repraesentatum

que existe en sí, sino que simplemente aprehende aquel objeto que se le ha representado. Así como la imaginación que aprehende un monte de oro no se engaña, porque no compone ni atribuye a la realidad lo que ha imaginado, así tampoco se engaña el sentido; sin embargo, puesto que el sentido externo es movido por el objeto externo y lo aprehende por modo de intuición, y, por tanto, como presente y existente, por eso decimos que se engaña cuando aprehende una cosa que efectivamente no es, o cuando no la aprehende tal como es, ya que discrepa de aquello que parece tener como objeto, aunque la aprehensión del mismo no termine verdaderamente en aquella cosa o en tal modo de la misma, y, por tanto, no haya en él auténtica falsedad, sino una cierta imperfección, que es ocasión de falsedad. Por este motivo decía Aristóteles más arriba: *La vista no yerra cuando dice que hay color, sino cuando dice qué es, o dónde se encuentra aquello que está coloreado,* o sea, yerra acerca del sujeto afectado por el color; ahora bien, es claro que la visión no tiene en sí error formalmente, sino causal u ocasionalmente, ya que no juzga por sí misma sobre el sujeto del color; por consiguiente, no se da falsedad propia y esencial en estos actos simples, opinión en la que también coinciden los autores anteriormente citados.

Falsedad de la composición y división

17. *La falsedad se da propiamente en la composición y división.*— Afirmo, en tercer lugar, que la falsedad se encuentra propiamente en la composición y división del entendimiento. Tal es la doctrina comúnmente admitida por Aristóteles, Santo Tomás y otros, en los lugares citados. Se desprende de lo dicho, por enumeración suficiente, puesto que la falsedad no está en las cosas ni en los conceptos simples; luego es preciso que se encuentre, al menos, en la composición y división; porque ni es posible pensar en otro miembro, ni la falsedad puede existir en ninguna otra parte a su modo, ya que las demás cosas se denominan falsas metafórica y analógicamente y, por tanto, mediante una referencia o imitación de algo que propiamente se denomina falso; ahora bien, este algo no es sino la composición y división del intelecto.

apprehendit. Unde, sicut imaginatio apprehendens montem aureum non fallitur quia non componit neque hoc rei attribuit, ita nec sensus; tamen, quia sensus exterior movetur ab exteriori obiecto et apprehendit illud per modum intuitionis atque adeo per modum praesentis et existentis, ideo, quando apprehendit rem quae revera non est, vel non eo modo quo est, falli dicitur, quia discrepat ab illa re quam pro obiecto habere videtur, quamvis revera ad illam vel ad talem modum eius non terminetur eius apprehensio, et ideo non sit in eo propria falsitas sed imperfectio quaedam, quae est occasio falsitatis. Unde Aristoteles supra dicit: *Visus non errat dicens esse colorem, sed quid sit id quod est infectum colore, vel ubi,* id est, errat circa subiectum quod est affectum colore, constat autem visum non habere in se errorem formaliter sed causaliter seu occasionaliter, quia non iudicat per se de subiecto coloris; non est ergo propria ac per se falsitas in his simplicibus actibus, atque ita etiam sentiunt auctores supra citati.

De falsitate compositionis et divisionis

17. *Falsitas proprie in compositione et divisione.*— Dico tertio falsitatem proprie reperiri in compositione et divisione intellectus. Haec est communis et recepta sententia Arist., D. Thomae et aliorum, locis citatis. Et sequitur a sufficienti enumeratione ex dictis, quia falsitas non est in rebus, neque in simplicibus conceptibus; ergo oportet ut saltem sit in compositione et divisione; quia nec potest aliud membrum excogitari nec potest nullibi esse suo modo, quia caetera per metaphoram et analogiam denominantur falsa; ergo per habitudinem vel imitationem alicuius quod proprie falsum nominatur; hoc autem non est nisi compositio et divisio intellectus. Ratio a

La razón *a priori* se toma de lo dicho, ya que en tal composición o división puede encontrarse propiamente disconformidad entre el conocimiento y la cosa objeto de tal conocimiento; luego puede encontrarse también falsedad. El antecedente es manifiesto: cuando el entendimiento compone aquellas cosas que en la realidad no están unidas, tiene por objeto adecuado la unión o conjunción de un extremo con otro. Por ello también abarca a los mismos extremos en el objeto actual, uno como materia o sujeto, con el cual compara al otro y juzga que está unido a aquél, juzgando también, consiguientemente, "en acto ejercido", que hay conformidad entre los conceptos de uno y otro; luego cuando entre tales extremos no existe la unión o conformidad que el intelecto juzga, el juicio está disconforme con su objeto; se da, por consiguiente, falsedad en él, en sentido propio y riguroso.

Se podrá objetar: verdad y falsedad se encuentran en la composición y división como en el cognoscente, según dijimos más arriba con Santo Tomás; sin embargo, cuando el entendimiento compone un predicado con un sujeto, sin que éstos se hallen compuestos en la realidad, no conoce en manera alguna la falsedad; más aún, compone y juzga de esta manera porque piensa que aquello es verdadero; luego, o no se da propiamente falsedad en tal composición, o no es cierto lo que anteriormente dijimos. A la objeción respondemos: no se sigue ni lo uno ni lo otro, pues —según ha quedado explicado también anteriormente— no se dice que la verdad y la falsedad se encuentren en el entendimiento en cuanto cognoscente, mediante la composición o división, porque resulte necesario que aquéllas sean conocidas directa y formalmente en la composición misma o división, lo cual implica una especial contradicción respecto a la falsedad, ya que cuando el entendimiento se engaña hay falsedad en la composición o división; mas se engaña porque juzga verdadero lo que es falso; es, por tanto, necesario que ignore la falsedad que tiene, pues si no la ignorase no la tendría, y por eso el error suele llamarse ignorancia de disposición desordenada. Se dice, por consiguiente, que la falsedad está en la composición o división como en el cognoscente, no porque la misma falsedad en cuanto tal se conozca directamente, sino porque se conoce como unido o conforme a otro algo que en realidad se

priori ex dictis sumitur, quia in huiusmodi compositione vel divisione potest reperiri proprie difformitas inter cognitionem et rem quae est obiectum eius; ergo et falsitas. Antecedens patet, quia quando intellectus componit ea quae in re non sunt coniuncta, habet pro obiecto adaequato unionem seu coniunctionem unius extremi cum alio. Unde ipsa etiam extrema in actuali obiecto complectitur, unum ut materiam seu subiectum cum quo aliud comparat et iudicat habere cum illo coniunctionem et consequenter in actu exercito iudicat conceptum unius habere conformitatem cum alio; ergo, quando inter illa extrema non est illa coniunctio seu conformitas quam intellectus iudicat, discordat iudicium ab obiecto suo; est ergo in illo propria ac rigorosa falsitas. Dices: veritas et falsitas sunt in compositione et divisione tamquam in cognoscente, ut supra diximus cum D. Thoma; at vero quando intellectus componit praedicatum cum subiecto, quae in re non sunt composita, nullo modo cognoscit falsitatem; immo ideo sic componit et iudicat quia id esse verum existimat; ergo vel non est proprie falsitas in huiusmodi compositione vel falsa sunt quae supra diximus. Respondetur neutrum sequi, quia, ut supra etiam declaratum est, non ita dicuntur veritas et falsitas esse per compositionem et divisionem in intellectu tamquam in cognoscente quia oporteat eas directe et formaliter cognosci compositione ipsa aut divisione, quod specialem includit repugnantiam respectu falsitatis; quia tunc in compositione vel divisione est falsitas, quando intellectus decipitur; ideo autem decipitur quia verum esse existimat quod falsum est; unde necesse est ut falsitatem ignoret quam habet; nisi enim illam ignoraret, illam non haberet, et ideo error dici solet ignorantia pravae dispositionis. Dicitur ergo falsitas esse in compositione et divisione tamquam in cognoscente, non quia falsitas ipsa ut falsitas est directe cognoscatur; sed quia cognoscitur unum ut coniunctum vel conforme alteri, quod revera potius est disiunc-

halla, más bien, separado y disconforme, de donde resulta que se conoce "en acto ejercido" aquello que es disconforme o falso, a saber, que una cosa es lo que en realidad no es, o que no es lo que en realidad es.

Algunas consecuencias de lo dicho

18. Por lo expuesto se comprende, en primer lugar, la diferencia que existe entre los conceptos simples y el juicio de composición o división; el concepto simple, en cuanto directa y positivamente tiende al objeto aprehendido y conocido mediante él mismo, se limita a representarlo sin decir ni representar positivamente que en la realidad sea o no de una manera determinada (me refiero a los actos humanos); por eso, si acontece que se da en él disconformidad con la realidad, tal como es en sí, es más bien por modo de negación que por modo de positiva contradicción, a saber, porque no representa aquello que es, sino otra cosa. También resulta de aquí que no está propiamente en desacuerdo con el objeto que representa y al cual tiende directamente.

En cambio, el juicio presenta una positiva disconformidad con respecto a su objeto, porque juzga que tiene lo que no tiene o que no tiene lo que tiene; por tanto, la falsedad se encuentra propiamente en la composición y división, mas no en la simple aprehensión. Por eso los teólogos, aunque opinan que en el entendimiento de Cristo o de la Santísima Virgen no pudo haber error o falso asentimiento, piensan que no hay obstáculo en que pudieran aprehender sensiblemente las cosas de manera distinta a como en realidad son, porque ello no implica propiamente error ni falsedad ni una imperfección inconveniente; más aún cuando tenían posibilidad de corregir a los sentidos, mediante la sabiduría del entendimiento, para que no les indujeran a error. Y es probable que hubiese ocurrido lo mismo con Adán y otros hombres que hubiesen vivido en estado de justicia original, de haber perdurado éste.

19. *Esencia de la falsedad estrictamente considerada.*— En segundo lugar, de lo dicho se desprende en qué consista la falsedad. Pues, si la tomamos en sentido propio, expresa aquella disconveniencia o inadecuación que existe entre el juicio del entendimiento que compone o divide y la misma realidad tal como

tum ac difforme, et ideo in actu exercito cognoscitur id quod est difforme et falsum, scilicet, hoc esse illud quod in re non est aut non esse quod est.

Illata quaedam ex dictis

18. Atque hinc intelligitur primo differentia inter conceptus simplices et iudicium compositionis et divisionis; nam conceptus simplex, prout directe et positive tendit in obiectum per ipsum apprehensum et cognitum, solum repraesentat illud et non dicit vel repraesentat positive ita esse in re vel non esse (loquor de humanis actibus); unde, si contingat habere aliquam difformitatem cum re, prout est in se, est potius per modum negationis quam per modum positivae repugnantiae, scilicet, quia non repraesentat id quod est sed aliud. Unde etiam fit ut non proprie discordet ab obiecto quod repraesentat et in quod directe tendit. At vero iudicium discordat positive ab obiecto suo, quia iudicat aut habere quod non habet aut non habere quod habet, et ideo invenitur propria falsitas in compositione et divisione, non autem in simplici conceptione. Et ideo theologi, quamvis sentiant in intellectu Christi aut Beatae Virginis non potuisse esse errorem seu falsum assensum, non tamen existimant inconveniens ut per sensus potuerint apprehendere res aliter quam in se sint, quia haec non est propria deceptio nec falsitas, neque indecens imperfectio; maxime cum per sapientiam intellectus corrigere possent sensus, ne in deceptionem inducerent. Et idem probabile est de Adamo et hominibus in statu originalis iustitiae existentibus, si ille perdurasset.

19. *Falsitas stricte sumpta quid.*— Secundo, colligitur ex dictis quid sit falsitas; nam si de ea in omni proprietate loquamur, dicit disconvenientiam illam seu inadaequationem quae est inter iudicium intellectus componentis et dividentis et rem ipsam prout est in se. Non tamen haec

es en sí. Esta inadecuación, empero, no significa ninguna relación propia real o de razón, según consta, con mayor motivo, por lo dicho acerca de la verdad. Tampoco parece que signifique únicamente una denominación extrínseca, puesto que la falsedad es una imperfección intrínseca del intelecto. Ni expresa exclusivamente una privación, no sólo porque la falsedad se distingue en esto de la ignorancia de privación, sino también porque el acto puede pasar de verdadero a falso sin privación real de alguna perfección, ya que se hace falso sin que en él se dé mutación real, como hemos dicho antes.

Parece, por consiguiente, que esta falsedad incluye positiva relación o comparación de uno a otro, la cual se realiza por composición o división, y que, además, connota un objeto que se comporta de manera distinta. En este sentido, pues, se comprende que la verdad y la falsedad, como opuestas que son, tienen razones opuestas; por ello, tal falsedad debe ser explicada por la misma proporción de que antes nos hemos valido para explicar la verdad opuesta.

En cambio, la falsedad impropiamente dicha, que se atribuye a las cosas o a los conceptos simples, es sólo una denominación extrínseca, ya de signo, ya de la causa u ocasión, ya del objeto de un juicio falso, aunque a veces también significa cierta negación de conveniencia entre una cosa y un concepto simple, negación que consiste más bien en una carencia de perfección o de adecuación perfecta e íntegra que en una disconveniencia directa y opuesta, y, por consiguiente, no merece, propiamente, el nombre de falsedad; pero todo esto recibe suficiente claridad de lo que ya se ha dicho.

20. De acuerdo con lo expuesto debe entenderse la afirmación de San Agustín en el *Lib. LXXXIII Quaest.*, q. 32: *Se engaña quien entiende una cosa de manera distinta a como tal cosa es.* Pero hay una doble posibilidad de entender o concebir una cosa de modo distinto a como en realidad es: positiva y negativamente. Positivamente, cuando una cosa se concibe de manera distinta atribuyéndole un concepto extraño o negándole el propio, lo cual se realiza mediante una falsa composición y división. Negativamente, por el contrario, cuando, si bien el entendimiento concibe la cosa de manera distinta —esto es, no según el modo que la cosa tiene, sino según otro—, no le atribuye, sin embargo, ni

inadaequatio significat aliquam propriam relationem realem vel rationis, ut a fortiori constat ex his quae de veritate dicta sunt. Neque etiam significare videtur solam denominationem extrinsecam, quia falsitas intrinseca imperfectio intellectus est. Neque privationem solam, tum quia falsitas in hoc distinguitur ab ignorantia privationis; tum etiam quia actus potest ex vero fieri falsus absque privatione reali alicuius perfectionis, quia fit falsus sine mutatione reali sui, ut supra dictum est. Igitur haec falsitas videtur includere et positivam relationem seu comparationem unius ad alterum, quae per compositionem et divisionem fit, et praeterea connotare obiectum aliter se habens. Sic enim veritas et falsitas, quae opposita sunt, oppositas rationes habere intelliguntur. Unde eadem proportione explicanda est haec falsitas qua opposita veritas supra est a nobis declarata. At vero falsitas improprie dicta quae rebus vel simplicibus conceptibus attribuitur, solum est denominatio extrinseca, vel signi, vel causae, seu occasionis, vel obiecti falsi iudicii, vel certe interdum significat negationem aliquam convenientiae inter aliquam rem et aliquem conceptum simplicem, quae potius consistit in carentia perfectionis seu adaequationis perfectae et integrae quam in directa et opposita disconvenientia et ideo non meretur nomen propriae falsitatis; quae omnia ex his quae diximus satis patent.

20. Et iuxta haec intelligendum est quod Augustinus ait lib. LXXXIII Quaestionum, q. 32: *Quisquis ullam rem aliter quam ea res est intelligit, fallitur.* Dupliciter enim contingit rem intelligere aut concipere aliter quam est, scilicet positive et negative. Positive appello quando res aliter concipitur, attribuendo ei illum alienum conceptum vel removendo proprium, quod fit falsa compositione et divisione. Negative autem appello quando, licet intellectus rem aliter concipiat, id est, non secundum eum modum quem res habet sed secundum alium, non tamen ei attribuit aut modum illum aut ullum alienum conceptum, quod accidit in simplici

ese modo ni ningún concepto extraño, lo cual sucede en la simple aprehensión imperfecta; mas es evidente que este último modo no basta para que haya error o falsedad.

Habla, pues, San Agustín con referencia al primer modo, y en el mismo sentido debe entenderse lo que añade: *Y todo el que se engaña, no entiende aquello en que se engaña. Por consiguiente, todo el que entiende una cosa de manera distinta a como es, no la entiende,* pues tales proposiciones son verdaderas, aunque no convertibles, ya que todo error es ignorancia, pero no toda ignorancia es error; así, toda falsedad incluye carencia de alguna inteligencia, aunque la carencia de inteligencia no basta para constituir la falsedad.

21. En tercer lugar, de lo dicho se colige que la falsedad o lo falso se predica analógicamente de la composición y división y de los conceptos simples y de las cosas. Esto queda suficientemente claro por lo ya indicado, puesto que se ha mostrado que, propiamente, sólo se encuentra en la composición y división, mientras que en las demás cosas se halla por denominación extrínseca y por metáfora. Sólo hay que advertir aquí la diferencia entre verdad y falsedad; pues, aunque al tratar de la verdad hemos dicho también que, en algún sentido, se atribuye primariamente a la verdad compleja, y analógicamente a sus signos o causas, en cuanto toman la denominación precisamente de ella —enseñanza que aplicamos ahora de igual modo a la falsedad—, no obstante, bajo otro aspecto hemos admitido que la verdad se encuentra propiamente en las cosas y en los conceptos, lo cual negamos de la falsedad. Ahora bien, la razón de tal diferencia estriba en que, entre el entendimiento y las cosas que son sus objetos, puede e incluso debe existir positiva conformidad en cuanto se considera a uno y otras, respectivamente, como representante y representado, en lo cual consiste la simple verdad; en cambio, no es posible que se dé propiamente disconformidad entre objeto y acto, pues por el solo hecho de no estar representado deja de ser objeto; mas la negación de conveniencia y conformidad entre el conocimiento y una cosa que no es su objeto no tiene razón de falsedad, aunque a veces se la llame así porque la cosa tiene con el objeto cierta semejanza y proximidad, y parece que está representada de manera distinta a como es en sí.

conceptione imperfecta; constat autem hunc posteriorem modum non sufficere ad deceptionem vel falsitatem. Loquitur ergo Augustinus priori modo et eodem sensu intelligendum est quod subdit: *Et omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit;* huiusmodi enim propositiones verae sunt, quamvis non convertantur; omnis enim error ignorantia est, non tamen omnis ignorantia est error; et ita omnis falsitas includit carentiam alicuius intelligentiae, quamvis carentia intelligentiae ad falsitatem non sufficiat.

21. Tertio, colligitur ex dictis falsitatem seu falsum analogice dici de compositione et divisione et de simplicibus conceptibus et rebus. Hoc satis constat ex dictis, quia ostensum est proprie solum reperiri in compositione et divisione, in aliis vero per denominationem extrinsecam et metaphoram. Solum est in hoc notanda differentia inter veritatem et falsitatem; nam licet de veritate etiam dixerimus sub quadam ratione primo dici de veritate complexa et analogice de signis vel causis eius quatenus ab illa praecise denominantur, quod nunc eodem modo de falsitate docemus, tamen sub alia consideratione admisimus propriam veritatem in rebus et conceptibus reperiri, quod de falsitate negamus. Ratio autem huius differentiae est, quia inter intellectum et res quae illi obiiciuntur potest esse, immo et esse debet positiva conformitas in ratione repraesentantis et repraesentati, in qua consistit simplex veritas, non tamen potest esse propria difformitas inter obiectum et actum, quia hoc ipso quod non repraesentatur desinit esse obiectum; negatio autem convenientiae et conformitatis inter cognitionem et rem quae non est obiectum eius, non habet rationem falsitatis, quamvis interdum ita nominetur propterea quod res quamdam similitudinem vel propinquitatem cum obiecto habeat et aliter quam in se sit repraesentari videatur.

22. *De qué modo se opone la falsedad a la verdad.*— Por último, de lo dicho se desprende la clase de oposición que media entre la verdad y la falsedad. Santo Tomás, en efecto, afirma, en la citada q. 17, a. 4, que se oponen como contrarios: *Porque ambas* —dice— *son algo positivo y repugnan entre sí.* Y lo confirma con la autoridad de Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica,* text. 27, que se expresa como sigue: *Es falso por el hecho de que se juzga que es lo que no es, o que no es lo que es.* Con ello se ve claramente que Santo Tomás habla de lo verdadero y lo falso tomados en sentido propio, en cuanto se dan en la composición y división; pues lo que se dice falso impropia o metafóricamente no se opone a lo verdadero, a no ser de manera negativa o privativa, o como lo imperfecto a lo perfecto o como lo aparente a lo existente, según las distintas denominaciones de falsedad explicadas anteriormente.

Debe añadirse, además, que, también en el caso de la composición intelectual, para que lo verdadero y lo falso se opongan como contrarios, han de versar igualmente acerca de lo mismo y bajo el mismo aspecto; en otro caso, si se comparan a cosas diversas, puede suceder, no sólo que la verdad y la falsedad no sean contrarias, sino también que convengan en una misma cosa, al menos en diversos tiempos, como dijo Aristóteles y hemos expuesto arriba (a saber, que una misma proposición puede pasar de verdadera a falsa por mutación propia y sin mutación por parte del objeto). La razón es clara: la verdad o la falsedad incluyen dos elementos que son: el juicio o estimación del entendimiento y una determinada coexistencia o connotación del objeto; por tanto, de la mutación del segundo puede seguirse una mutación de la verdad o de la falsedad. Y, precisamente porque el juicio se compara a cosas diversas, o a la misma cosa en diversos momentos, no es una verdad absolutamente idéntica la que en él aparece; por ello no debe extrañar que no guarde, en sentido propio, una oposición absoluta, sino únicamente cuasi-relativa, con respecto a la falsedad.

Así, pues, para que lo verdadero y lo falso se opongan como contrarios, es preciso que se consideren con respecto al mismo objeto en absoluto; porque entonces la oposición surge, no únicamente de la relación o cuasi-relación, sino de los mismos actos del entendimiento que tienen relaciones opuestas a tal objeto, en cuanto uno es por modo de asentimiento y otro por modo de disentimiento, lo cual

22. *Qualiter falsitas veritati opponatur.*— Ultimo intelligitur ex dictis quae sit oppositio inter veritatem et falsitatem, nam D. Thomas, dicta q. 17, a. 4, dicit opponi contrarie: *Quia utrumque* (inquit) *est aliquid positivum et inter se repugnant.* Quod confirmat auctoritate Arist., IV Metaph., text. 27, dicentis *falsum esse ex eo quod iudicatur esse quod non est, vel non esse quod est.* Ex quo intelligitur D. Thomam loqui de vero et falso proprie dictis, prout sunt in compositione et divisione; nam falsum improprium seu metaphoricum non opponitur vero nisi vel negative seu privative, vel tamquam imperfectum perfecto vel tamquam apparens existenti, iuxta varias denominationes falsi supra explicatas. Addendumque ulterius est, etiam in compositione intellectus ut verum aut falsum contrarie opponantur debere versari circa idem et secundum idem; alioqui si ad diversa comparentur, contingit non solum verum et falsum non esse contraria, verum etiam in idem saltem diversis temporibus convenire, sicut Aristoteles dixit, et supra explicatum est, eamdem propositionem mutari posse de vera in falsam ex mutatione sui sine mutatione obiecti. Et ratio est clara, quia veritas vel falsitas duo includit, scilicet, iudicium seu existimationem intellectus et talem coexistentiam seu connotationem obiecti; et ideo ex mutatione alterius potest mutari veritas vel falsitas. Et hoc ipso quod iudicium ad diversas res aut ad eamdem pro diversis temporibus comparatur, non est omnino eadem veritas quae in illo cernitur et ideo mirum non est quod propriam oppositionem absolutam ad falsitatem non servet sed solum quasi relativam. Ut ergo verum et falsum contrarie opponantur, necesse est ut sumantur respectu eiusdem omnino obiecti; tunc enim oppositio oritur, non ex relatione sola seu quasi relatione, sed ex ipsismet actibus intellectus habentibus oppositas habitudines ad tale obiectum, quatenus unus est per modum

hace que entonces se dé propiamente contrariedad entre tales actos; en este sentido dijo Aristóteles que las opiniones acerca de cosas contradictorias son contrarias entre sí.

23. *Un interrogante y su respuesta.*— Llegados a este punto, alguien podrá preguntar incidentalmente si, de igual manera que un mismo juicio puede ser verdadero y falso en distintos tiempos con respecto a un objeto que se comporta diversamente, así también puede ser a la vez verdadero y falso con respecto a diversos objetos. Hay quienes lo afirman, en efecto, porque, al parecer, la razón es semejante a la de los casos citados, y porque, si bien lo verdadero y lo falso no son rigurosamente relativos, sin embargo lo parecen; mas en el plano de lo relativo acontece que una misma cosa es a la vez semejante y desemejante con respecto a cosas diversas; se cita, en favor de esta opinión, a Santo Tomás, en I, q. 17, a. 3.

Ahora bien, ni Santo Tomás expone en dicho lugar tal doctrina ni ésta es cierta, como se patentiza por el inconveniente antes deducido, de que casi todo conocimiento sería simultáneamente verdadero y falso, así como la misma cualidad es casi siempre semejante y desemejante con respecto a cosas diversas. Además, de no ser así, la proposición subcontraria sería al mismo tiempo verdadera y falsa con respecto a cosas diversas. La razón estriba en que la base para estimar la verdad del juicio no debe tomarse de una u otra parte del objeto, sino del objeto adecuado considerado en su totalidad. Y si hay conformidad con dicho objeto, el juicio es absolutamente verdadero y en manera alguna falso; si, por el contrario, carece de tal conformidad, será falso y en modo alguno verdadero; mas lo que no puede ocurrir es que se dé a la vez conformidad y disconformidad con respecto al objeto adecuado; por consiguiente, es imposible encontrar a la vez verdad y falsedad en un mismo acto con respecto a su objeto.

24. Se dirá: luego en la verdad y falsedad de las proposiciones no se da gradación, porque si toda verdad es auténtica verdad y excluye cualquier falsedad, no puede haber una verdad mayor; no habrá, pues, una enunciación más verdadera que otra, y lo mismo ocurrirá en cuanto a la falsedad. Sin embargo, la consecuencia se opone a lo que Aristóteles dice al final del lib. IV de la *Metafísica,* c. 4, y es contraria al pensamiento y a la enseñanza comunes.

assensus, alius per modum dissensus et ideo tunc est propria contrarietas inter tales actus, quomodo dixit Aristoteles opiniones de contradictoriis esse inter se contrarias.

23. *Quaesitum.— Responsio.*— Sed quaeret hic obiter aliquis an, sicut idem iudicium diversis temporibus potest esse verum et falsum respectu obiecti aliter se habentis, ita possit esse simul verum et falsum respectu diversorum. Quidam enim affirmant quia videtur esse similis ratio in praedictis casibus et quia, quamvis verum et falsum non sint in rigore relativa, tamen illa imitantur; in relativis autem contingit simul esse idem simile et dissimile respectu diversorum; et citatur pro hac sententia D. Thomas, I, q. 17, a. 3. Sed neque D. Thomas ibi hoc docet, nec verum est, ut patet ex incommodo supra illato, quod omnis fere cognitio esset simul falsa et vera sicut eadem qualitas semper fere est similis et dissimilis respectu diversorum. Item alias propositio subcontraria esset simul vera et falsa respectu diversorum. Ratio vero est quia veritas iudicii non est pensanda penes unam vel alteram partem obiecti, sed penes totum obiectum adaequatum. Et si respectu illius conformitatem habet, est simpliciter verum et nullo modo falsum; sin autem praedicta conformitate careat, erit falsum et nullo modo verum; fieri autem non potest ut respectu adaequati obiecti simul habeat conformitatem et difformitatem; et ideo non potest simul veritas et falsitas in eodem actu reperiri respectu sui obiecti.

24. Dices: ergo in veritate et falsitate propositionum non datur magis aut minus, quia si omnis veritas est sincera veritas omnemque falsitatem excludit, nulla potest esse maior; non erit igitur una enuntiatio verior alia, idemque erit de falsitate. Consequens autem est contra Arist., IV Metaph., c. 4, in fine, et contra omnium sensum et loquendi modum. Respondetur simpliciter negando sequelam, quia non semper unum

Se responde negando íntegramente la inferencia, porque no siempre uno de los opuestos se dice mayor o menor a causa de la mayor o menor mezcla de un contrario. Pues una proposición es más cierta que otra, aunque ninguna de ellas encierre ninguna duda o temor, según se trató ya en la disputación I, sección 5. Afirmo, por tanto, que todas las proposiciones verdaderas son iguales en lo que respecta a su carencia de falsedad; también es cierto que tienen alguna igualdad en la proporcional conformidad con sus objetos, porque aquélla es (por así decirlo) esencialmente indivisible, y, por tanto, en este sentido no es susceptible de más o menos. No obstante, se dice también que una proposición es más verdadera que otra porque es más inmutable y tiene una conformidad más infalible con su objeto. Además, puede decirse más verdadera en razón de su fundamento, ya que se funda en un ser más verdadero; por el contrario, se dice que una proposición es más falsa porque es más imposible y se aparta más de la verdad; en este sentido, se afirma que la proposición "mil es igual a dos" es más falsa que la proposición "cuatro es igual a dos", aunque sean iguales en la carencia de verdad.

SECCION II

Origen de la falsedad

1. Supongo, ante todo, que nos referimos a la falsedad en sentido propio, la cual —según dijimos— se encuentra en la composición y división; pues sobre la falsedad en cuanto atribuída a otras cosas no hay ninguna dificultad, porque: o es únicamente una denominación extrínseca o metafórica, que si se da en razón de signo —como ocurre en las palabras— se origina del mal uso de ellas, y si se da en razón de causa u ocasión de la falsedad surge de alguna semejanza o proporción, que será también diversa en las diversas cosas —según la verdad y naturaleza de las mismas, como puede advertirse fácilmente por la inducción hecha—; o, ciertamente, si aquella falsedad consiste en alguna imperfección, puesto que opinamos que tiene razón de malicia más bien que de falsedad, no hay razón alguna para que expliquemos su raíz en este lugar, aunque puede insinuarse en pocas palabras, remitiendo a los lugares oportunos.

oppositorum dicitur maius aut minus propter admixtionem contrarii maiorem et minorem. Nam una propositio est certior alia, licet neutra quidpiam habeat dubitationis aut formidinis, ut supra, disp. I, sec. 5, tactum est. Fateor ergo omnes propositiones veras, quoad carentiam falsitatis esse aequales; item verum est habere quamdam aequalitatem in proportionali conformitate ad sua obiecta, quia illa consistit (ut ita dicam) in indivisibili et ideo in hoc non recipit magis aut minus. Nihilominus tamen dicitur una propositio verior alia, quia immutabilior habensque cum suo obiecto magis infallibilem conformitatem. Item ratione fundamenti dici potest verior quia fundatur in esse veriori; e contrario vero dicitur magis falsa propositio quia impossibilior et quia magis recedit a vero; sic magis falsum esse dicitur quod mille sint aequalia duobus quam quod quatuor, licet in carentia veritatis aequalia sint.

SECTIO II

Quae sit falsitatis origo

1. Suppono imprimis sermonem esse de falsitate proprie dicta, quae, ut diximus, in compositione et divisione reperitur, nam de falsitate prout aliis rebus tribuitur, vel nulla est difficultas quia vel solum est extrinseca aut metaphorica denominatio, quae, si sit in ratione signi, ut in verbis, oritur ex pravo eorum usu; si vero sit in ratione causae vel occasionis falsitatis, oritur ex aliqua similitudine vel proportione, quae diversis rebus, pro earum veritate et natura, diversa etiam erit ut inductione facta facile considerari potest; vel certe si illa falsitas consistat in aliqua imperfectione, cum a nobis potius censeatur habere rationem malitiae quam falsitatis, non est quod hoc loco illius radicem declaremus, quamquam paucis verbis insinuari possit et ad propria loca remitti. Nam si illa falsitas sit in rebus na-

Efectivamente, si aquella falsedad está en las cosas naturales, como en los monstruos de la naturaleza, su raíz procede ordinariamente de la materia o de un defecto de la virtud del agente próximo, a la cual se reduce también el concurso de agentes contrarios que se impiden, según se trata más ampliamente en el libro II de la *Física*. Pero si tal falsedad se da en las cosas artificiales, proviene —guardando la debida proporción— de las mismas causas, a saber, de un defecto de la materia o de un defecto de la virtud del agente, o también de un defecto del mismo arte, o de su dirección, como es evidente y se expone en el mismo libro II de la *Física*. En cambio, si esta falsedad se atribuye a los actos humanos morales, su raíz próxima es la libertad de la voluntad, que no tiene conformidad intrínseca o necesaria con su norma, y con la que concurre, al propio tiempo, algún defecto del entendimiento. De la naturaleza de este defecto y del modo de su necesidad trataremos después, al hablar de las causas eficientes libres; lo estudian con mayor amplitud los tratadistas de filosofía moral y los teólogos. Por último, si esta falsedad se atribuye a los sentidos o a otros conocimientos simples, su origen próximo parece encontrarse en un defecto de la especie intencional impresa en los sentidos externos, según indica Santo Tomás en I, q. 17, a. 2 y 3. Pues, como toda aprehensión interior nace del exterior, el defecto de la simple aprehensión interior procede, absolutamente hablando, de un defecto de la sensación externa; ahora bien, puesto que la misma facultad sensitiva es de suyo la misma e indiferente, y es actualizada y determinada próximamente por la especie, de la imperfección de ésta surge el defecto de la sensación. Este defecto de la especie puede consistir, ya en una imperfección de su entidad, ya en el modo de imprimirse o en una mezcla con otras especies. Por eso, unas veces procede de la imperfección o distancia del objeto, otras de alguna indisposición del medio, y otras, en fin, de una lesión del órgano, como se expone por extenso en II *De Anima*. Así, pues, baste lo dicho sobre esta clase de falsedad.

2. En segundo lugar supongo que, en cuanto a nosotros respecta, la presente cuestión sólo tiene lugar en el conocimiento humano, pues es cierto que en el divino no puede darse, en manera alguna, falsedad; no sólo porque es un conocimiento simplicísimo, sino, sobre todo, porque es perfectísimo, infinito

turalibus, ut in monstris naturae, radix illius communiter est ex parte materiae vel ex defectu virtutis proximi agentis ad quam reducitur etiam concursus contrariorum agentium sese impedientium, ut latius tractatur in II Phys. Si vero falsitas illa sit in rebus artificialibus, ex eisdem causis servata proportione provenit, scilicet, ex defectu materiae, vel ex defectu virtutis exsequentis, vel certe ex defectu ipsiusmet artis, seu directionis eius, ut per se constat et in eodem lib. II Phys. tractatur. Si vero falsitas haec attribuatur humanis actibus moralibus, proxima radix eius est libertas voluntatis quae non habet intrinsecam aut necessariam conformitatem cum sua regula, concurrente simul aliquo defectu intellectus. De quo quid sit et quomodo sit necessarius, attingemus infra, inter disputandum de causis efficientibus liberis, et latius disputant philosophi morales et theologi. Si denique haec falsitas attribuatur sensibus vel aliis simplicibus cognitionibus, proxime videtur provenire ex aliquo defectu speciei intentionalis sensibus exterioribus impressae, ut significat D. Thomas, I, q. 17, a. 2 et 3. Nam cum omnis interior apprehensio ex exteriori nascatur, defectus in simplici apprehensione interiori, per se loquendo, oritur ex defectu exterioris sensationis; cum autem facultas ipsa sentiendi de se sit eadem et indifferens, constituatur autem in actu ac proxime determinetur per speciem, ex imperfectione speciei oritur sensationis defectus. Hic autem defectus speciei consistere potest vel in aliqua imperfectione entitatis eius, vel in modo quo imprimitur aut in permixtione cum aliis speciebus. Unde interdum provenit ex imperfectione vel distantia obiecti, interdum ex aliqua indispositione medii, nonnunquam vero ex laesione organi, ut latius in II de Anima disputatur. Unde haec sunt satis de hac falsitate.

2. Secundo suppono, quod ad nos attinet, solum habere quaestionem hanc locum in humana cognitione; nam in divinam certum est nullo modo posse cadere falsitatem, non solum quia illa cognitio est simplicissima, sed maxime quia est perfectissima, infinita, et prorsus immu-

y totalmente inmutable y eterno. En cuanto al conocimiento angélico, no es de nuestra competencia investigar si las inteligencias pueden componer y dividir en algunas cosas que no conocen perfectamente por su naturaleza, como son las sobrenaturales o contingentes, y, de esta manera, incurrir en error; o si, incluso sin composición formal, pueden a veces engañarse propiamente acerca de algunos objetos; dicha cuestión incumbe más bien a los teólogos, a quienes, por lo mismo, corresponde explicar la raíz de esta falsedad, si es que puede darse en los ángeles, ya sea por su naturaleza, ya sea en el estado actual en los malos. Nos limitamos, pues, a tratar de la falsedad que se encuentra en el conocimiento humano.

3. En tercer lugar, supongo que es posible investigar, tanto teológica como filosóficamente, la raíz de esta falsedad. Del primer modo, el teólogo dirá que la raíz de todo error y falsedad humana radica en el pecado original; pues, de no haberse dado éste, la justicia original hubiera mantenido a los hombres inmunes de todo error. Pero omitamos esta causa, no sólo porque no es de nuestra actual incumbencia, sino también porque no es una auténtica causa que induzca a la falsedad, antes bien es causa que aparta e impide. Porque, según sostiene la opinión teológica más admitida y casi cierta, el pecado original no introdujo en el hombre ninguna entidad positiva que lo lleve al error o entenebrezca sus sentidos o su entendimiento. Lo único que hizo fué privarlo de la justicia, que hubiera eliminado toda falsedad. Por eso, esta misma afirmación supone que en la naturaleza humana, si no está prevenida o guardada por un don extrínseco, existe un principio suficiente u ocasión de falsedad, al cual puede apuntar la investigación filosófica, ya se trate a veces de un principio que se encuentra en el hombre mismo, ya de algo exterior que puede inducir al hombre a la falsedad.

4. En cuarto lugar, debe tenerse en cuenta que la composición y división pueden encontrarse, bien en la sola concepción aprehensiva, prescindiendo del juicio, bien en la concepción que es, al mismo tiempo, judicativa; pues anteriormente hemos dicho que la verdad compleja se halla propiamente en la composición judicativa, por lo que debe hacerse una afirmación idéntica a propósito de

tabilis ac aeterna. De cognitione autem angelica non pertinet ad nos disputare an possint intelligentiae in aliquibus rebus quas non perfecte cognoscunt ex natura sua, ut sunt supernaturales vel contingentes, componere et dividere et hoc modo in errorem incurrere vel an etiam sine compositione formali possint interdum proprie decipi circa aliqua obiecta; haec enim disputatio propria est theologorum et ideo ad illos etiam spectat radicem illius falsitatis declarare, si forte potest in angelis ex natura sua, vel nunc in malis reperiri; loquimur ergo tantum de falsitate in humana cognitione.

3. Tertio suppono posse huius falsitatis radicem et theologice et philosophice investigari. Priori enim modo dicet theologus radicem omnis erroris et falsitatis in hominibus esse originale peccatum; nam si illud non intervenisset, homines per originalem iustitiam ab omni errore servarentur immunes. Verumtamen hanc causam omittamus tum quia ad nos nunc non spectat, tum etiam quia illa non est causa proprie inducens in falsitatem, sed removens prohibens. Ut enim magis probata est ac fere certa theologorum sententia, peccatum originale non induxit in homines aliquam entitatem positivam quae aut eos ad deceptionem inducat, aut tenebras eorum sensibus vel intellectibus infundat. Solum ergo eos privavit iustitia quae omnem falsitatem depelleret. Unde hoc ipsum supponit esse in natura humana, si extrinseco dono non praeveniatur seu custodiatur, sufficiens principium vel occasionem falsitatis, et hoc est quod philosophice inquiri potest, sive illud sit aliquod internum principium in ipso homine existens, sive aliquod externum quod possit hominem in falsitatem inducere.

4. Quarto considerandum est compositionem et divisionem reperiri posse aut in sola apprehensiva conceptione praescindente a iudicio, aut in conceptione quae simul sit iudicativa; diximus autem in superioribus veritatem complexam proprie reperiri in compositione iudicativa; unde fit idem di-

la falsedad, toda vez que los contrarios pertenecen a un mismo género. Por ello, no se estima que nadie se engañe o yerre sino cuando juzga, aunque aprehenda composiciones falsas. Ahora bien, puesto que la aprehensión que se realiza sin juicio se lleva a cabo ordinariamente mediante conceptos de voces más bien que de cosas —como antes expusimos—, de igual manera que en la composición de palabras se da falsedad como en su signo, así también puede admitirse falsedad en aquella aprehensión, aunque en ella se dé cuasi-materialmente, esto es, no como en quien afirma o pronuncia una falsedad, sino como en un signo que, de suyo, significa lo falso. Así, hay falsedad en la proposición "no existe Dios", ya sea escrita, ya pronunciada materialmente por alguien que cita: "Dijo el necio en su corazón: no existe Dios"; por lo que, acerca de esta falsedad, es válida la misma razón que acerca de la falsedad que se encuentra en la composición vocal como en su signo.

En cambio, si la aprehensión tiene lugar mediante conceptos de cosas, apenas resulta inteligible cómo se realice una auténtica composición aprehensiva sin juicio alguno; porque dicha composición implica el conocimiento, no sólo de los extremos, sino también de la unión que entre ellos se da; más aún, la composición queda consumada con el conocimiento de esa unión, pues mientras no hay juicio no hay conocimiento de la unión y, consiguientemente, tampoco puede haber verdadera composición mediante conceptos de cosas deteniéndose en la sola aprehensión, la cual será únicamente o concepción por modo de simple aprehensión —no sólo de los extremos, sino también de su unión— o cierta complexión por modo de interrogación más que por modo de enunciación, y así no podrá darse en ella la falsedad de que tratamos, a no ser que se mezcle alguna composición judicativa porque la proposición aprehendida se juzga posible o incierta. En este sentido, los teólogos afirman que la duda en la fe es herética; pues, aunque en la duda no se posea composición judicativa de que alguna proposición de fe sea falsa, no obstante, al aprehender la cosa como dudosa se considera que es incierta, lo cual va contra la fe y constituye herejía. Así, pues, sólo nos queda por tratar la falsedad del juicio.

cendum esse de falsitate, nam contraria sunt eiusdem generis. Unde nemo censetur decipi seu errare donec iudicet, quantumvis falsas compositiones apprehendat. Quoniam autem apprehensio illa quae fit sine iudicio regulariter fit per conceptus vocum potius quam rerum, ut supra dixi, sicut in compositione vocum est falsitas sicut in signo, ita admitti potest in illa apprehensione, quamvis in ea sit quasi materialiter, id est, non tamquam in affirmante vel proferente falsum, sed tamquam in signo quod secundum se falsum significat. Sicut est falsitas in hac propositione: *Non est Deus*, vel scripta vel materialiter prolata ab eo qui refert: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus;* et ideo de huiusmodi falsitate eadem ratio est quae de falsitate quae est in compositione vocali, ut in signo. Si autem apprehensio fiat per conceptus rerum, vix potest intelligi quomodo fiat propria compositio apprehensiva absque aliquo iudicio; quia talis compositio includit cognitionem non tantum extremorum, sed etiam coniunctionis eorum inter se; immo in hoc ultimo compositio consummatur; quamdiu autem non est iudicium, non est cognitio talis coniunctionis; ergo neque esse potest vera compositio per conceptus rerum in sola apprehensione sistendo, sed erit tantum aut conceptio per modum simplicis apprehensionis, non solum de extremis, sed etiam de unione eorum, aut complexio quaedam per modum quaestionis potius quam per modum enuntiationis, et ita non poterit ibi esse falsitas de qua agimus nisi admisceatur ibi aliqua compositio iudicativa, quia illa propositio apprehensa iudicatur vel possibilis vel incerta. Quomodo dicunt theologi dubium in fide esse haereticum, quia, licet non habeat compositionem iudicativam quod aliqua propositio fidei falsa sit, tamen dum apprehendit rem ut dubiam, iudicat esse rem incertam et hoc ipsum contra fidem est et haereticum. Solum ergo restat dicendum de falsitate iudicii.

Solución de la cuestión

5. Debe, por tanto, advertirse, en quinto lugar, que el hombre puede adquirir conocimiento, esto es, juzgar acerca de las cosas, por dos caminos: por invención y por doctrina o enseñanza; y por ambos caminos tiene posibilidad de llegar a un juicio verdadero o falso. Pero existe cierta diversidad, porque el juicio que se adquiere por sola invención siempre está fundado en las cosas mismas, tal como vienen representadas al cognoscente, mientras que el juicio obtenido por enseñanza, unas veces se lleva a cabo buscando fundamento en las cosas, y otras se apoya únicamente en la autoridad del que dice o enseña, de modo que, en unas ocasiones, la enseñanza se comporta como proposición y aplicación de los objetos y medios del juicio, y en otras constituye toda la esencia o razón del juicio.

Consiguientemente, cuando el juicio es de la segunda clase, o sea, basado únicamente en la autoridad del expositor, resulta fácil encontrar en él la raíz de la falsedad, pues en cuanto a su especificación —por así decirlo— procede de una imperfección del que dice o enseña, porque puede engañarse o mentir, por lo que el origen de esta falsedad siempre radica en alguna autoridad humana, o más bien creada —para incluir también la angélica—, que, si no se encuentra confirmada por otra parte en virtud de la verdad increada, también puede ser causa de falsedad. En cambio, en cuanto al ejercicio, la causa propia es la voluntad del hombre mismo que juzga, y esto tiene validez universal para todo juicio falso, incluso el adquirido por vía de invención.

6. Ello proviene de una diferencia que debe advertirse entre la verdad y la falsedad; porque el entendimiento puede ser obligado en orden a la verdad, pero no en orden a la falsedad, hablando de manera absoluta; por eso no es posible que, en cuanto al ejercicio, incurra en un juicio falso, a no ser en virtud de una moción libre de la voluntad, ya que, excluída la necesidad, el entendimiento no puede ser determinado a juzgar sino por la voluntad, toda vez que él no goza de libertad.

La razón de esta diferencia estriba en que el entendimiento no se determina necesariamente al juicio sino mediante la evidencia de la cosa conocida, como atestigua la experiencia misma, y también la razón; en efecto, cuando no hay evidencia, el objeto no se aplica perfectamente a la potencia de suerte que pueda arrastrarla y determinarla hacia sí de manera necesaria; pero la evidencia no puede engendrar un juicio falso, porque se funda en la misma cosa conocida tal como es en sí, o debe resolverse necesariamente en algunos principios evidentes y manifiestos. De aquí se desprende también el hecho de que la verdad sea mucho más inmutable que la falsedad, ya que el juicio falso es, de suyo, mudable; o, por mejor decir, el entendimiento, siempre que profiere un juicio falso, puede sufrir mutación y proferir uno verdadero, mientras que el juicio verdadero, si es perfecto, es de suyo inmutable en cierto modo, incluso en las criaturas; porque, si bien en absoluto es susceptible de mutación, ya que puede dejar de ser, sin embargo, en lo que a él atañe, no tolera el pasar a ser falso, por razón de su evidencia; a esta clase de juicios nos referimos, ya que si el juicio es libre, aun siendo verdadero, el entendimiento puede sufrir mutación y pasar de dicho juicio verdadero a otro falso, en cuanto depende de su virtualidad, por la eficacia de la voluntad.

7. Se objetará: a veces el entendimiento puede ser obligado por una causa extrínseca, como Dios o un ángel, que, si es malo, puede proponer algo falso de tal manera que al entendimiento no le quede posibilidad de disentir. Y se confirma: hay ocasiones en que la misma evidencia es sólo aparente; luego en tales casos puede versar sobre lo falso y, sin embargo, no ejercer sobre el entendimiento menor fuerza obligatoria que si fuera verdadero. Se responde: ciertamente, es posible que Dios influya sobre el entendimiento humano de manera necesitante, incluso en cosas no evidentes; pero este modo de obrar se encuentra fuera o por encima de la naturaleza del entendimiento, y ahora sólo hablamos de lo que está en conformidad con ella. Mas, admitido aquel milagro, la sana y cierta doctrina de los teólogos enseña que Dios no puede inducir a falsedad al entendimiento, ya que esto repugna a su bondad tanto como la mentira. Por ello, en manera alguna cabe referir el origen primero de la falsedad a Dios como si indujera a ella o la causara de modo especial. Con respecto a los ángeles, debe decirse que un ángel, por su natural virtud, no puede producir inmediatamente en el entendimiento una inmutación que lo haga pasar al juicio o acto

Quaestionis resolutio

5. Est itaque animadvertendum quinto, duplici via posse hominem cognitionem acquirere seu de rebus iudicare, scilicet, inventione et doctrina seu disciplina; et utraque via pervenire potest ad verum et falsum iudicium. Sed est diversitas, nam iudicium quod sola inventione acquiritur, semper fundatur in rebus ipsis, prout cognoscenti repraesentantur; iudicium autem per disciplinam, interdum hoc modo fit, interdum vero nititur in sola auctoritate dicentis seu docentis, ita ut aliquando doctrina solum se habeat ut proponens et applicans obiecta et media iudicandi, interdum vero sit tota ratio iudicii. Quando ergo iudicium est huius posterioris modi, ita ut nitatur sola auctoritate dicentis, facile est radicem falsitatis in eo reperire, nam quoad specificationem (ut sic dicam) provenit ex imperfectione dicentis seu docentis, quia nimirum vel falli potest vel mentiri, et ideo huiusmodi origo semper est aliqua auctoritas humana vel potius creata, ut angelicam etiam includamus, quae si aliunde non sit per veritatem increatam confirmata, etiam esse potest falsitatis causa. Quoad exercitium vero propria causa est voluntas ipsius hominis iudicantis, quod universale est in omni iudicio falso etiamsi per inventionem acquiratur.

6. Quod provenit ex differentia notanda inter veritatem et falsitatem, nam ad veritatem potest intellectus necessitari, ad falsitatem autem non potest simpliciter et absolute loquendo, et ideo quoad exercitium nunquam potest in falsum iudicium incurrere, nisi per liberam motionem voluntatis, nam, seclusa necessitate non potest determinari intellectus ad iudicium nisi per voluntatem, cum ipse liber non sit. Ratio autem illius differentiae est quia intellectus non determinatur ex necessitate ad iudicium nisi media evidentia rei cognitae, ut experientia ipsa docet et ratio, quia absque evidentia obiectum non perfecte applicatur potentiae, ut eam ad se ex necessitate trahat ac determinet; evidentia autem non potest falsum iudicium parere, quia fundatur in re ipsa cognita prout est in se vel necessario resolvi debet in aliqua principia per se nota et manifesta. Et hinc etiam fit ut veritas sit longe immutabilior quam falsitas; iudicium enim falsum ex se mutabile est, vel potius intellectus quoties profert iudicium falsum, potest mutari et verum ferre iudicium; iudicium autem verum, si perfectum sit, est ex se quodammodo immutabile etiam in creaturis; nam, licet simpliciter mutari possit, quia potest desinere esse, tamen quantum est ex se, non permittit mutationem in iudicium falsum, ratione evidentiae; de hoc enim iudicio loquimur; nam si iudicium sit liberum, quantumvis verum sit, potest intellectus ex illo in falsum iudicium mutari, quantum est ex vi illius, ex efficacia voluntatis.

7. Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum ut intellectus dissentire non possit. Et confirmatur, nam ipsa evidentia interdum est apparens tantum; ergo tunc potest circa falsum versari et tamen non minus necessitat intellectum quam si esset vera. Respondetur posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidentia non sunt; hic autem modus operandi est praeter vel supra naturam intellectus, secundum quam nunc tantum loquimur. Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc eius bonitati repugnat quam mentiri. Unde fieri nullo modo potest ut prima falsitatis origo in Deum speciali modo ad illam inducentem seu operantem referatur. Quod vero ad angelum spectat, dicendum est non posse angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad iudicium seu actum secundum; hoc est enim proprium Dei, auctoris

segundo, ya que esto es exclusivo de Dios, su autor. Según ello, mucho menos podrá un ángel malo obligar al entendimiento a un asentimiento falso; lo más que podrá hacer será, valiéndose de sugestiones y persuasiones, inducir a un asentimiento falso por modo de enseñanza, aunque siempre le quedará al hombre la posibilidad de disentir o, por lo menos, de no asentir, si quiere.

8. Finalmente, respondemos a lo que se objetaba sobre la evidencia aparente: la evidencia puede decirse aparente en dos sentidos. Primero, porque en ningún orden es verdadera evidencia, sino que, en virtud de algún error o precipitación del entendimiento, se juzga que lo es; segundo, porque en el orden natural es, efectivamente, una evidencia suficiente, aunque de intervenir algún influjo sobrenatural, pueda apartarse de la verdad. En este segundo sentido, admitimos que puede existir alguna evidencia aparente, sobre todo cuando es abstractiva, como ocurre en el caso del entendimiento humano; de esta clase es la evidencia que tiene un pagano cuando juzga que la hostia consagrada es pan. Sin embargo, dicha evidencia, en lo que de ella depende, no inclina a la falsedad, sino a la verdad, y cuando tiene por objeto la actual existencia de alguna cosa que no se ve directamente en sí misma, sino que se colige de otra, siempre lleva sobreentendida la siguiente condición: "esto es así en cuanto depende de la virtud natural o de las causas naturales" o "a no ser que Dios introduzca alguna mutación sobrenatural en las cosas". Así entendida, no obliga absolutamente al entendimiento sino en el supuesto de que conste que Dios no ha hecho ninguna mutación sobrenatural; por eso, esta evidencia nunca es, de suyo, origen de la falsedad sino por razón de algún defecto que lleva anejo, cual es la incredulidad o al menos la ignorancia de una intervención sobrenatural.

En el primer sentido, no existe evidencia aparente alguna que obligue absolutamente al entendimiento, pues estas dos cosas son abiertamente contradictorias. A veces, empero, se le atribuye este nombre por una exageración y precipitación, que no se da tanto en el juicio interior cuanto en la expresión. No obstante, hay ocasiones en que se la denomina evidencia partiendo del supuesto de la evidencia de la consecuencia, no del consiguiente, y por ello

eius. Unde multo minus potest angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed ad summum potest suggestione et persuasione inducere ad assensum falsum per modum disciplinae; semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentiri, si velit.

8. Ad illud denique de apparenti evidentia respondetur dupliciter dici posse evidentiam apparentem. Primo, quia in nullo ordine vere talis est, sed ex aliquo errore aut praecipitatione intellectus existimatur esse talis. Secundo, quia in ordine naturali est revera sufficiens evidentia, nihilominus tamen interveniente aliquo opere supernaturali potest deficere a veritate. Hoc posteriori modo fatemur esse posse aliquam apparentem evidentiam, praesertim quando abstractiva est, ut in intellectu humano; qualis videri potest ethnico, quando iudicat hostiam consecratam esse panem. Tamen haec evidentia, quantum est de se, non inclinat ad falsum sed ad verum, et quando versatur circa actualem existentiam alicuius rei quae non in se videtur sed ex alia colligitur, semper habet subintellectam conditionem, scilicet, hoc ita esse quantum est ex virtute naturae seu ex naturalibus causis, seu nisi Deus aliquam supernaturalem mutationem in rebus faciat. Et ita non simpliciter necessitat intellectum, sed ex suppositione quod constet nullam huiusmodi mutationem a Deo factam esse; quapropter haec evidentia per se nunquam est origo falsitatis, sed ratione alicuius defectus quem habet adiunctum, cuiusmodi est incredulitas vel saltem ignorantia supernaturalis operis. Priori autem modo nulla est apparens evidentia quae simpliciter necessitet intellectum; quia plane repugnant illa duo inter se. Sed interdum ita vocatur per exaggerationem et praecipitationem quae magis est in verbis quam in interiori iudicio. Aliquando autem appellatur haec evidentia ex suppositione aliqua quae est evidentia consequentiae, non consequentis, et

no es contradictorio que, en este sentido, el entendimiento sea obligado a la falsedad, porque no se trata de una necesidad absoluta, sino supuesta, ni la falsedad procede de la evidencia, sino de algún otro error anterior, el cual debe ser voluntario y libre, en el juicio mismo, en cuanto a su ejercicio.

9. Consiguientemente, la falsedad actual o ejercida mediante un juicio actual tiene su origen próximo en la voluntad humana, si bien en cuanto a su especificación —por así decirlo— o en cuanto a su motivo provenga de la autoridad creada o de la imperfección que ésta comete al juzgar del modo ya indicado.

Y si todavía se pregunta cuál es el origen de la falsedad en quien la atestigua, se responde que puede dar testimonio de la falsedad de dos maneras: una, sin error propio y sabiendo que es falso lo que afirma, lo cual constituye mentira auténtica y formal, en cuyo caso debe ponerse el origen de la falsedad en la malicia o libertad de la voluntad; otra, cuando procede de un error anterior del que habla o del maestro que enseña, cuyo error pudo provenir, a su vez, de la enseñanza ajena o de un testimonio falso; mas para no proceder al infinito en este orden, es preciso detenerse en algún error que, por vía inventiva, cometió o adquirió alguien que, al investigar la verdad, y pensando que la encontraba, se deslizó en el error. A esto se debe el que, en gran parte, las ciencias humanas tengan falsas opiniones mezcladas con la verdad.

10. En sexto y último lugar, debe decirse que el origen de la falsedad que se introduce sin autoridad ajena en el conocimiento de las cosas mismas procede radicalmente del hecho de que el hombre no concibe las cosas por sus especies propias y tal como son en sí; y esto, a su vez, proviene de que concibe y aprehende las cosas, no inmediatamente, sino valiéndose de especies que ha recibido por ministerio de los sentidos, pues de aquí resulta que muchas veces de una aprehensión sensible imperfecta surge una aprehensión intelectual imperfecta, y de ésta un juicio falso, ya que, de este modo, en algunas ocasiones tomamos por un animal algo que no lo es. Otras veces, en cambio, aun cuando se dé perfecta aprehensión en el sentido y en el entendimiento, puede deslizarse la falsedad en el entendimiento sobre un objeto que es propiamente

ideo non repugnat hoc modo intellectum necessitari ad falsum, quia illa non est necessitas simpliciter sed ex suppositione, nec falsitas oritur ex evidentia, sed ex aliquo alio priori errore quem oportet voluntarium ac liberum esse quoad exercitium in ipso iudicio.

9. Semper ergo falsitas actualis seu exercita per actuale iudicium habet proximam originem in humana voluntate, quamvis quoad specificationem (ut sic dicam) seu quoad motivum oriatur ex auctoritate creata seu ex imperfectione eius in praedicto iudicandi modo. Quod si ulterius inquiratur unde proveniat falsitas in eo qui illam testificatur, respondetur dupliciter posse illum testificari falsitatem, primo, absque proprio errore, sed cognoscentem esse falsum quod testificatur, quod est proprium et formale mendacium, et tunc origo eius est malitia seu libertas voluntatis. Alio modo potest id provenire ex priori errore ipsius loquentis seu magistri docentis, cuius error provenire ulterius potuit ex alterius doctrina et falsa testificatione; ne tamen in hoc genere in infinitum procedatur, sistendum necessario est in aliquo errore commisso seu acquisito via inventionis ab aliquo, qui veritatem inquirens in errorem lapsus est putans se verum invenisse. Et hoc fere modo magna ex parte falsae opiniones permixtae sunt veris in humanis disciplinis.

10. Sexto tandem dicendum est originem huius falsitatis, quae in ipsarum rerum cognitione miscetur absque extrinseca auctoritate, radicaliter oriri ex eo quod homo non concipit res per proprias earum species et prout in se sunt; hoc autem ex eo provenit quod non immediate, sed per species ministerio sensuum acceptas res concipit et apprehendit; nam hinc fit ut saepe ex imperfecta apprehensione sensus oriatur imperfecta apprehensio intellectus et ex imperfecta apprehensione falsum iudicium; hoc enim modo interdum iudicamus aliquid esse animal quod non est. Aliquando vero, existente perfecta apprehensione in sensu et in intellectu circa obiectum per se sensibile,

sensible, a causa de una inadecuada composición de conceptos simples; porque la unión de dichos conceptos entre sí no siempre es conocida o representada suficientemente por la especie propia; y lo mismo sucede cuando hay mala inferencia. Finalmente, toda la causa de este defecto consiste en que el hombre no alcanza un conocimiento evidente de la verdad, pues todo conocimiento no evidente y que no se toma de las cosas mismas se encuentra, de suyo, expuesto a la falsedad. El que sea falso en acto obedece, de modo cuasi contingente y accidental, a que la cosa es de manera distinta a como se juzga; pues, de suyo, nunca puede tener su origen en la intención del que asiente, ya que no puede tender a lo falso en cuanto falso.

SECCION III

De dónde proviene la dificultad en la consecución de la verdad

1. La presente duda está en conexión con la anterior, por lo cual debe tratarse ahora. Aristóteles se ocupó de ella en su *Metafísica,* lib. II, c. 1; y, en el lib. IV, c. 5 y siguientes, disputa ampliamente contra quienes estiman que no es sólo difícil, sino hasta imposible conseguir la verdad genuina. Si lo entendiesen en sentido colectivo —como dicen los teólogos— y mediante las fuerzas naturales, no habría por qué desaprobarlos; sin embargo, puesto que consideraban que no hay absolutamente ninguna cosa en la que el hombre pueda alcanzar la verdad tal como es en la realidad, y que, por consiguiente, en el orden humano no hay nada verdadero, a no ser lo aparente, cometían un grave error, como Aristóteles demuestra por extenso en el lugar citado. Así, pues, omitiendo este error, debemos ocuparnos brevemente de la dificultad que tenemos para conocer las cosas.

Diferentes opiniones

2. Sobre este punto hay tres opiniones. La primera atribuye toda la dificultad en la consecución de la verdad a la imperfección de nuestro entendimiento. Sus partidarios son Escoto, Mayor, Antonio Andrés, y otros en el pasaje indicado. Parece que Aristóteles favorece mucho esta opinión, pues dice, en el lugar citado: *Ya que la dificultad se presenta de dos maneras, su causa reside en nosotros, no en las cosas.* La razón consiste en que todas las cosas son, de suyo, cognoscibles y no ofrecen dificultad alguna, siempre que el cognoscente tenga capacidad. Por eso Dios conoce todas las cosas con la misma facilidad, ya que, en lo que a El respecta, la virtualidad cognoscitiva es suficientísima para todo; también los ángeles conocen muy fácilmente todo aquello a lo que puede alcanzar la perfección de su facultad intelectual; si no pueden entender algunas cosas, o sólo las conocen con dificultad, se debe únicamente a que su potencia intelectiva es inferior a esas cosas; consiguientemente, por lo que hace a nosotros, toda la dificultad proviene de una imperfección nuestra.

3. La segunda opinión, que Fonseca expone como sostenida por Heráclito, estima, por el contrario, que toda esta dificultad se halla en las cosas mismas. Y puede explicarse y defenderse como sigue: nuestro entendimiento experimenta dificultad en alcanzar las verdades porque no posee especies propias de las cosas para poder conocerlas mediante aquéllas; ahora bien, el no poseerlas no proviene del entendimiento —que, por su parte, está en potencia para todas—, sino de las cosas mismas, que no producen sus especies propias en nuestro intelecto; consiguientemente, toda la dificultad tiene su origen en las cosas. Esto se patentiza con ejemplos: no nos es posible conocer la sustancia material porque ésta no puede imprimir su especie ni en el sentido ni en el entendimiento, y eso no depende de nosotros, sino de la sustancia misma. Igual sucede con las partes de la sustancia y con los accidentes que no son sensibles *per se.* También ocurre lo mismo con las sustancias espirituales, al menos las creadas —por no incluir a Dios—, pues no tienen eficacia para producir una inmutación en nuestro entendimiento e imprimir en él su especie propia. Así, pues, la dificultad procede de una ineficacia de las cosas mismas.

4. La tercera opinión se halla en el término medio y sostiene que hay cosas perfectas y superiores al hombre y cosas imperfectas e inferiores a él, y que el hombre experimenta dificultades en el conocimiento de todas ellas, pero por motivos diversos. Por tanto, en lo que respecta a las cosas superiores

potest in intellectu accidere falsitas ex inepta compositione conceptuum simplicium; quia ipsa coniunctio eorum inter se non semper per propriam speciem cognoscitur aut sufficienter repraesentatur; idemque contingit ex mala illatione. Ac denique tota ratio huius defectus est quia homo non assequitur evidentem veritatis cognitionem; nam omnis cognitio quae huiusmodi non est et ex rebus ipsis sumitur, de se est exposita falsitati. Quod autem actu sit falsa quasi contingenter et per accidens provenit ex eo quod res aliter se habet quam iudicatur; per se enim nunquam hoc provenire potest ex intentione assentientis, quia non potest tendere in falsum qua falsum est.

SECTIO III

Unde oriatur difficultas veritatem assequendi

1. Hoc dubium annexum est praecedenti et ideo expediendum hoc loco est, tetigitque illud Arist. lib. II Metaph., c. 1; et lib. IV, c. 5 et sequentibus, fuse disputat contra eos qui non solum difficile, sed et impossibile putant sinceram assequi veritatem. Quod si intelligerent collective, ut theologi aiunt, et per naturales vires, non essent improbandi; tamen, quia sentiebant in nulla omnino re assequi posse hominem veritatem, prout in re se habet, ideoque non esse apud homines aliquid verum nisi quod apparet, ideo valde errabant, ut late ibi Aristoteles demonstrat. Igitur illo errore praetermisso, de difficultate quae nobis est in rerum cognitione breviter dicendum est.

Variae sententiae

2. Tres ergo sunt de hac re sententiae. Prima refert totam hanc difficultatem assequendi veritatem in imperfectionem nostri intellectus. Hanc tenent Scotus, Maior, Anton. Andreas, et alii citato loco. Eisque multum videtur favere Arist., cit. loco, dicens: *Cum difficultas duobus modis accidat, non in rebus, sed in nobis illius causa sita est.* Ratio vero est quia res omnes de se sunt cognoscibiles, neque in eis est ulla difficultas si in cognoscente sit virtus. Et ita a Deo aequali facilitate omnia cognoscuntur, quia ad omnia est ex parte illius sufficientissima virtus; angeli etiam facillime cognoscunt ea omnia ad quae perfectio intellectualis virtutis eorum extendi potest. Quod si aliqua vel non possunt vel difficile intelligere possunt, solum est quia virtus intellectiva eorum est illis rebus inferior; ergo et in nobis tota difficultas provenit ex imperfectione nostra.

3. Secunda e contrario censet totam hanc difficultatem sitam esse in rebus ipsis, quam ex Heraclito refert Fonseca. Et potest ita declarari et suaderi, quia ideo intellectus noster difficultatem patitur in veritatibus assequendis quia non habet proprias species rerum per quas illas cognoscat: sed quod has non habeat, non ex ipso provenit, quia, quantum est de se, in potentia est ad omnes, sed provenit ex rebus ipsis quae non sunt productivae specierum propriarum in intellectu nostro; ergo ex parte ipsarum rerum provenit haec difficultas. Exemplis res patet, nam substantia materialis ideo non potest a nobis cognosci, quia non potest speciem sui imprimere neque in sensu, neque in intellectu; quod non provenit ex parte nostra sed ex parte ipsius substantiae et idem est de partibus substantiae, et in accidentibus quae per se sensibilia non sunt. Idem autem etiam est in spiritualibus substantiis, saltem creatis, ut Deum omittamus; non enim habent efficaciam ad immutandum intellectum nostrum suique speciem illi imprimendam; ergo ex inefficacia ipsarum rerum provenit haec difficultas.

4. Tertia sententia media est quasdam esse res perfectas et superiores homine, alias vero imperfectas et inferiores et in omnibus cognoscendis difficultatem pati hominem sed diversa ex causa. Respectu ita-

—afirma esta opinión—, toda la dificultad nace de nuestra imperfección, y no de las cosas, las cuales, en cuanto de ellas depende, son sumamente inteligibles. Parece que Aristóteles habló principalmente de tales cosas en el lugar citado, donde añade esta divulgada razón: *Nuestra mente se comporta con respecto a las cosas naturales más evidentes de igual manera que el ojo de la lechuza con respecto a la luz solar.* De aquí nació la conocida división de las verdades; pues hay unas que, siendo evidentes en sí, no son tan manifiestas para nosotros, y otras que se comportan de manera inversa.

Por lo que hace a las cosas inferiores, la dificultad en conocerlas procede de ellas mismas, porque nuestro entendimiento tiene, efectivamente, suficiente capacidad; mas como ellas son imperfectas y poco inteligibles, nos resulta difícil conocerlas. Se aclara esto con un ejemplo: la vista no puede ver la luz solar a causa de una imperfección propia, no del sol; en cambio, no puede ver una luz muy tenue o un objeto pequeñísimo, por razón de una imperfección del objeto, que es muy poco eficaz para inmutar a la potencia. Así opinan Santo Tomás, Averroes, Alejandro, San Alberto Magno, en el lugar citado de la *Metafísica,* a quienes siguen los demás tomistas y averroístas.

5. Alguien podría preguntar en cuál de los dos indicados grupos de cosas deberían colocarse algunas que parecen ocupar un lugar intermedio, como los elementos y otras cosas naturales. A esto responden algunos que tales realidades no se hallan comprendidas en ninguno de dichos grupos ni es necesario que lo estén, porque no se refiere a ellas la cuestión propuesta, toda vez que el hombre no tropieza con ninguna dificultad para conocerlas, sino que las conoce facilísimamente. De esta manera opina Fonseca, lib. II *Metaph.,* q. 1, c. 1, sec. 2. Piensa, efectivamente, que la cuestión no versa sobre la dificultad que existe en conocer las cosas de manera exacta y distinta (pues en este sentido es claro que resulta dificilísimo conseguir un conocimiento perfecto, incluso de esas cosas sensibles), sino sobre el conocimiento simple y confuso de las cosas, el cual tiene —en nuestro caso— prioridad de orden sobre el conocimiento distinto. De lo contrario —afirma— habría que decir que nos es muy difícil conocer las especies de las cosas naturales, ya que, siendo com-

que superiorum (ait haec opinio) tota difficultas oritur ex nostra imperfectione et non ex rebus, nam illae, quantum est ex se, maxime intelligibiles sunt. Et de his videtur maxime locutus Aristoteles, citato loco, ubi vulgatam illam rationem subdit: *Sicut oculus noctuae ad lumen solis, ita se habet mens nostra ad manifestissima naturae.* Ex quo ortum habuit illa vulgaris distinctio veritatum, nam quaedam sunt per se notae in se quae nobis non sunt ita notae, aliae e contrario. Respectu vero rerum inferiorum difficultas eas cognoscendi oritur ex ipsis; nam in nostro intellectu revera est sufficiens virtus; tamen, quia ipsae imperfectae sunt et parum intelligibiles, ideo difficile illas cognoscimus. Exemplo res declaratur in visu; lumen enim solis videre non potest propter imperfectionem suam, non solis; tenuissimam autem lucem aut minimum aliquod obiectum videre non potest propter imperfectionem ipsius obiecti, quia inefficacissimum est ad potentiam immutandam. Et haec est sententia D. Thomae, Averr., Alexand., Alberti Magni, in cit. loco Metaph., quos caeteri, tam thomistae quam averroistae, sequuntur.

5. Quod si inquiras in quo ordine illarum rerum collocandae sint res quaedam quae videntur esse mediae, ut elementa et res aliae naturales, respondent aliqui in neutro illorum ordinum comprehendi, neque id esse necessarium quia ad has res proposita quaestio non pertinet eo quod in illis agnoscendis nullam difficultatem homo patiatur, sed facillime illas agnoscat. Ita sentit Fonseca, lib. II Metaph., c. 1, q. 1, sect. 2. Putat enim quaestionem hanc non versari de difficultate quae est in exacta et distincta cognitione rerum, nam hoc modo constat difficillimum esse etiam harum rerum sensibilium perfectam cognitionem assequi, sed quaestionem dicit esse de confusa et simplici rerum cognitione, quae respectu nostri ordine prior est quam distincta. Quia alias (inquit) dicendum esset species rerum naturalium nobis esse cognitu difficillimas; quia, cum sint compositae,

puestas, el conocimiento distinto de las mismas depende del de los principios, por lo que resulta más difícil. De aquí infiere que Santo Tomás y otros no proceden correctamente al incluir el movimiento y el tiempo entre las cosas del segundo grupo, las cuales se conocen difícilmente por razón de su imperfección; pues por lo que hace al aspecto existencial, nada hay más fácil de conocer —también con conocimiento simple y confuso— que el tiempo y el movimiento, aunque resulte dificilísimo explicar su esencia, según dijo San Agustín en el lib. XI de las *Confesiones,* c. 14.

6. Ahora bien, esta sentencia no me resulta aceptable, pues es contraria a la mentalidad de todos los partidarios de la tercera opinión, como se patentiza por el mismo ejemplo que acabamos de exponer sobre el movimiento y el tiempo. En segundo lugar, porque no queda demostrado, en manera alguna, que aquí se trate, del conocimiento confuso y no del distinto, en el cual se encuentra principalmente la dificultad de alcanzar la verdad y en el que hay múltiples ocasiones de error, por lo que los filósofos investigan, sobre todo, la causa y raíz de este hecho. Además, porque, en otro caso, no hubieran tomado como base para aquella distinción la perfección o imperfección de las cosas, sino el hecho de que éstas sean más o menos sensibles o estén más o menos unidas con las sensibles, pues percibimos con mayor facilidad, mediante un conocimiento simple y confuso, los colores, las cualidades primarias y otras semejantes porque son primaria y esencialmente sensibles; después percibimos la magnitud y otros sensibles comunes, que son sensibles de manera esencial, pero secundaria, entre los cuales figura el movimiento y, por tanto, el tiempo; tras éstos, lo accidentalmente sensible, que en la realidad se encuentra unido a lo que es sensible *per se;* por ello, en este ámbito es más fácil conocer el todo que las partes, ya que aquél es más sensible; y, de entre los todos, se conocen con mayor facilidad aquellos que están más cerca de los sentidos. Y en una proporción semejante, de igual modo que nos resultan cognoscibles las cosas separadas de la materia sensible, así también se conocen más fácilmente aquellas que tienen una unión mayor y más intrínseca con las sensibles. Por eso Dios se conoce más fácilmente que los ángeles en aquel orden de conocimiento;

distincta earum cognitio pendet ex principiorum cognitione et ita difficilior est. Unde infert motum et tempus non recte numerari a D. Thoma et aliis inter res secundi ordinis, quae propter sui imperfectionem difficile cognoscuntur; quia quantum ad an est et cognitione simplici et confusa nihil facilius cognoscitur quam tempus et motus, quamvis explicare quid sint sit difficillimum, ut August. dixit XI Confess., c. 14.

6. Haec tamen sententia mihi non probatur; est enim contra mentem omnium auctorum huius tertiae opinionis, ut constat ex hoc ipso exemplo motus et temporis proxime adducto. Deinde, quia nulla ratione probatur hic esse sermonem de cognitione confusa et non distincta, in qua praecipue invenitur difficultas assequendi veritatem et multiplex est errandi occasio, cuius rei causam et radicem potissime investigant philosophi. Praeterea, quia alias non ex perfectione vel imperfectione rerum eam distinctionem sumpsissent, sed ex eo quod res sint magis vel minus sensibiles, aut magis vel minus cum sensibilibus coniunctae; ideo enim facilius percipimus confusa et simplici cognitione colores, primas qualitates et similes, quia per se primo sensibiles sunt. Deinde magnitudinem, et alia communia sensibilia per se secundo, inter quae continetur motus et consequenter tempus. Post haec, sensibilia per accidens quae reipsa coniuncta sunt cum sensibilibus per se, et ideo inter haec facilius est totum cognoscere quam partes, quia est magis sensibile, et inter tota ipsa, ea quae sunt propinquiora sensibus. Et simili proportione, eo modo quo res separatae a sensibili materia cognoscibiles nobis sunt, illae facilius cognoscuntur quae maiorem magisque intrinsecam cum sensibilibus habent coniunctionem. Et ideo facilius Deus co-

y, entre los ángeles, los que son motores de las esferas se conocen con mayor facilidad que los demás.

7. Así, pues, no tratamos sólo del conocimiento confuso, sino simplemente de la dificultad en conseguir la verdad y de la facilidad en errar, por lo cual se estima que también las cosas materiales están incluídas en el segundo grupo, como observó Iavello, lib. II *Metaph.*, q. 2, ya que no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia. Y por esta razón también resulta difícil conocer la esencia y naturaleza de las cualidades sensibles *per se*. Más aún: incluso el alma racional, que parece ser eminentemente proporcionada y adecuada a sí misma, encuentra grandes dificultades para conocerse, por ser forma del cuerpo material, lo cual hace que, en cierto modo, se aparte de la perfección de las realidades inteligibles en acto.

Y no es obstáculo contra esto la razón de que las especies naturales serían dificilísimas de conocer. Pues, o se comparan con otras especies simples o menos compuestas de las cosas, o se comparan con los principios de que constan. Si lo primero, debe negarse la consecuencia, ya que la dificultad de conocerlas no procede, ni en sí ni en cuanto a nosotros, de una composición mayor con respecto a otras cosas que no forman parte, en manera alguna, de dicha composición, puesto que se comparan con tales cosas de modo totalmente accidental. Si lo segundo, debe concederse la consecuencia de que no hay inconveniente alguno, como resulta evidente. Efectivamente, ¿qué hay de extraño en que el conocimiento de una cosa dependa del conocimiento de los principios? Por eso, la comparación de que ahora se trata, si ha de ser correcta, no debe hacerse entre aquellas cosas de las cuales una incluye a la otra, sino entre cosas condistintas; y en este sentido, aproximadamente, se expresan todos los autores antes citados.

8. Puede excogitarse una cuarta opinión: la dificultad en cuestión procede de ambas raíces, a saber, de las cosas y de nosotros mismos. Tal opinión, para ser probable, debe referirse únicamente a las cosas creadas. Pues en el caso de Dios no es posible pensar, por lo que a El respecta, ninguna razón en virtud de la cual resulte difícil de conocer; ninguna razón —repito— que aluda a un defecto o limitación, ya que hablamos en este sentido. Porque al contrario es

gnoscitur quam angeli illo cognitionis genere, et inter angelos qui motores sunt orbium, quam alii.

7. Itaque non solum agimus de cognitione confusa sed simpliciter de veritatis assequendae difficultate et errandi facilitate, ideoque res etiam materiales in secundo ordine comprehendi censentur, ut Iavell. notavit, II lib. Metaph., q. 2, quia non actu sed potentia tantum intelligibiles sunt. Qua ratione etiam ipsae qualitates per se sensibiles, quantum ad suam essentiam et naturam difficile cognoscuntur. Immo et anima ipsa rationalis, quae sibi ipsi videtur esse maxime proportionata et adaequata, seipsam difficillime cognoscit quia est forma materialis corporis, in quo aliquo modo deficit a perfectione rerum actu intelligibilium. Neque contra hoc obstat illa ratio quod species naturales essent difficillimae cognitu. Aut enim comparantur ad alias rerum species simplices aut minus compositas, aut ad principia quibus constant; priori modo neganda est sequela, quia difficultas cognoscendi, neque secundum se neque quoad nos oritur ex maiori compositione respectu aliarum rerum quae nullo modo intrant talem compositionem, quia ad eas res omnino per accidens comparantur. Posteriori autem modo concedendum est illatum, quod nullum est inconveniens ut per se constat. Quid enim mirum est ut rei cognitio ex cognitione principiorum pendeat? Unde comparatio praesentis quaestionis, ut recte fiat, non debet fieri inter ea quorum unum alterum includit, sed inter res condistinctas, et ita fere loquuntur omnes praedicti auctores.

8. Quarta sententia excogitari potest, quod praedicta difficultas ex utroque capite proveniat, scilicet, ex rebus et ex nobis, quae, ut probabilis sit, de rebus creatis tantum loqui debet. Nam in Deo nulla ratio ex parte eius potest excogitari ob quam cognitu difficilis sit; nulla (inquam) quae ad defectum vel limitationem pertineat; ita enim loquimur. Quia alioqui certum

cierto que Dios, por su infinita perfección, no puede ser conocido exactamente por un entendimiento creado, y mucho menos por el humano; más aún, ni siquiera puede ser naturalmente visto tal como es en sí; no obstante, en la medida en que esta imposibilidad proviene de una impotencia, decimos que no se achaca a Dios, sino a un defecto de la capacidad de la criatura.

Y en el mismo sentido afirma esta opinión que la dificultad de conocer todas las otras cosas tiene su origen, parte en las cosas mismas, parte en nosotros. Efectivamente, que dicha dificultad provenga en su mayor parte de una imperfección nuestra, cuando se trata de conocer cosas inmateriales y perfectas, lo reconocen las opiniones citadas en primero y tercer lugar, y es evidente de suyo. Y que dicha dificultad deba atribuirse también, en alguna medida, a la imperfección de las cosas, se demuestra por la razón aducida en la segunda opinión; esa razón se explica, además, como sigue: entre las cualidades materiales, aquellas que no pueden imprimir una especie de sí mismas, a su manera, en los sentidos, se dicen insensibles, no sólo por un defecto de los sentidos, sino también por su naturaleza y, al mismo tiempo, por un defecto de la capacidad que tienen para producir su propia especie y —por así decirlo— para manifestarse; pero también las cosas creadas, aunque sean inmateriales, son incapaces de manifestarse —valga la expresión— intelectualmente y producir una especie propia; luego, bajo este aspecto, también hay que atribuirles el defecto.

Se confirma, porque el conocimiento procede de un doble principio: la potencia y el objeto; consiguientemente, si tanto el objeto como la potencia son ineficaces para conocer, la dificultad en el conocimiento provendrá de un defecto del objeto en el mismo grado que de un defecto de la potencia, ya que se requiere la eficacia de ambos; ahora bien, al presente no solamente es ineficaz nuestra potencia, sino que también lo son las cosas mismas que se han de conocer, ya para comunicar su especie propia, ya para concurrir por sí mismas a su conocimiento; luego.

9. Se objetará: estos argumentos demostrarían que en nuestro entendimiento, no sólo unido al cuerpo, sino también separado, e incluso en las inteligencias, se da una natural dificultad o ineptitud para ser conocidos, ya que

est Deum, ob suam perfectionem infinitam non posse exacte cognosci ab intellectu creato, nedum ab humano; immo nec prout in se est, videri naturaliter potest; tamen, prout haec impossibilitas ex impotentia provenit, hoc modo dicimus non refundi in Deum, sed in defectum virtutis creaturae. Atque in eodem sensu dicit haec opinio in omnibus aliis rebus difficultatem cognoscendi partim ex rebus ipsis, partim ex nobis oriri. Nam, quod circa res immateriales et perfectas maxime ex parte hoc proveniat ex imperfectione nostra prima et tertia opiniones citatae fatentur, et per se notum est. Quod autem aliqua ex parte tribuendum etiam sit imperfectioni ipsarum rerum, probatur ratione facta in opinione secunda. Quae praeterea declaratur in hunc modum, quia inter qualitates materiales, illae quae non possunt sui speciem suo modo imprimere sensibus, dicuntur insensibiles, non tantum ex defectu sensuum sed ex natura sua, et simul etiam ex defectu virtutis quam habent ad speciem sui efficiendam et (ut ita dicam) ad se manifestandum; sed etiam res creatae quantumvis immateriales, sunt ineptae ad se manifestandum (ut sic dicam) intellectualiter et ad producendam sui speciem; ergo ex hac parte etiam ipsis est tribuendus defectus. Confirmatur, nam cognitio ex duobus principiis oritur, potentia nimirum et obiecto; ergo, si tam obiectum quam potentia sit inefficax cognitionis, difficultas cognoscendi non minus proveniet ex defectu obiecti quam ex defectu potentiae, cum utriusque efficacia necessaria sit; sed in praesenti non solum potentia nostra est inefficax, sed etiam res ipsae cognoscendae sunt inefficaces vel ut communicent sui speciem, vel ut per seipsas ad sui cognitionem concurrant; ergo.

9. Dices: his argumentis probaretur non solum in nostro intellectu corpori coniuncto, sed etiam separato, immo et in ipsis intelligentiis, esse naturalem difficultatem seu ineptitudinem ut cognoscantur, quia etiam

tampoco pueden producir en otros entendimientos separados su especie propia, ni manifestarse a ellos de ningún modo.

Se responde, ante todo, que eso resulta incierto, pues es probable que una inteligencia, en lo que de ella depende, pueda manifestarse objetivamente a otras e imprimir en ellas su especie propia. Y si ahora no lo hacen, es porque todas han recibido desde el principio, por infusión esencial, las especies de todas las sustancias; por lo que respecta a nuestro entendimiento, sobre todo cuando se halla unido al cuerpo, no tienen tal eficacia. En segundo lugar, se afirma: concedido aquel antecedente, es legítimo concluir que, en cuanto depende de la eficacia de dichos objetos, también resulta difícil, y hasta imposible, para las inteligencias el conocimiento de otras inteligencias; sin embargo, no les resulta simple y absolutamente difícil, pues, si bien no pueden tomar de los objetos las especies, poseen otro recurso natural para obtenerlas como algo que les es debido.

10. A base de lo dicho se demuestra fácilmente que la dificultad de alcanzar la verdad acerca de las cosas de orden inferior procede asimismo, no tanto de una imperfección de las cosas —según pretendían las opiniones segunda y tercera— cuanto de una imperfección nuestra, como enseña la primera.

En efecto, que la causa estriba en una imperfección de las cosas, lo demuestran con mayor razón los argumentos aducidos a propósito de las cosas inmateriales, puesto que las materiales son mucho más ineptas que las espirituales para manifestarse al entendimiento y producir en él una inmutación; y, cuanto más imperfectas son esas cosas y menos entidad tienen, tanto menor aptitud poseen para el efecto indicado. Además, porque para poder ser entendidas es preciso que sean elevadas a un orden superior y se hagan de alguna manera inmateriales, al menos en el ser representativo o virtual que tienen en la especie inteligible; esto indica, por tanto, que, consideradas en sí mismas, son imperfectas en el plano de la inteligibilidad, y, por lo que a ellas respecta, hay una gran dificultad en entenderlas y alcanzar la verdad; y la dificultad se agrava a medida que estas cosas van teniendo, en su orden, una entidad menos perfecta y menos representable por especie propia.

in aliorum intellectibus separatis non possunt speciem sui producere nec sese ullo modo eis manifestare. Respondetur imprimis illud incertum esse; probabile namque est posse unam intelligentiam quantum ex se est, sese obiective aliis manifestare suique speciem eis imprimere. Quod si nunc id non efficiunt, ideo est quia omnes habent a principio species substantiarum omnium per se infusas; respectu autem nostri intellectus, praesertim quando est in corpore, non habent huiusmodi efficaciam. Secundo dicitur, concesso illo antecedente, recte quidem sequi, quantum est ex efficacia talium obiectorum, etiam ipsis intelligentiis esse difficilem, immo et impossibilem, aliarum intelligentiarum cognitionem; nihilominus tamen simpliciter et absolute non esse illis difficilem, quia, licet non possint ab obiectis sumere species, habent tamen aliam naturalem viam qua illas obtineant tamquam sibi debitas.

10. Atque hinc facile probatur etiam circa res inferioris ordinis difficultatem assequendi veritatem oriri non tantum ex imperfectione rerum, ut secunda et tertia sententia asserebant, sed etiam ex imperfectione nostra, ut prima docet. Nam quod imperfectio rerum sit causa, a fortiori probant rationes factae de rebus immaterialibus, quia multo ineptiores sunt res materiales ad se manifestandum intellectui eumque immutandum quam res spirituales; et quo illae res imperfectiores sunt minusque habent de entitate, eo sunt minus aptae ad praedictum effectum. Item, quia ut possint intelligi, oportet ut eleventur ad superiorem ordinem et fiant aliquo modo immateriales, saltem in esse repraesentativo seu virtuali, quod habent in specie intelligibili; ergo signum est ipsas secundum se esse imperfectas in genere inteligibilium et consequenter ex parte ipsarum esse magnam difficultatem intelligendi illas et inveniendi veritatem; tantoque hanc difficultatem esse maiorem quanto hae res in suo ordine minus perfectiorem habent entitatem minusque per propriam speciem

Que tal dificultad proviene también de una imperfección nuestra lo explican, aparte de las razones aducidas en la opinión de Escoto, las que acabamos de dar. Efectivamente, si nuestro entendimiento fuese perfecto, dispondría de algún procedimiento natural por el que pudiese alcanzar las especies propias de estas cosas, aun cuando ellas fueran incapaces de proporcionarlas; luego el hecho de que no pueda obtenerlas por ninguna razón o medio natural constituye una imperfección suya; consiguientemente, a él debe atribuirse también dicha dificultad.

Confirmación: toda la dificultad se deriva, en gran parte, de que nuestro intelecto, mientras está unido al cuerpo, depende de los fantasmas en la realización de su acto; de ello tenemos el siguiente indicio: cuando se encuentre separado, nuestro intelecto podrá alcanzar mayor número de conocimientos —y con más facilidad—, incluso de las cosas que parecen ser imperfectas y menos inteligibles; pero esto constituye una imperfección de nuestro entendimiento; luego dicha imperfección es siempre causa o —por así decirlo— concausa de tal dificultad. A esto se añade lo que los teólogos enseñan al decir que el hombre no puede, con la luz natural, encontrar todas las verdades o evitar todos los errores, ni siquiera en el orden natural y especulativo, pero que, con un auxilio de Dios, puede hacer lo uno y lo otro; ello indica, por tanto, que la dificultad o, más bien, la imposibilidad procede de la limitación de nuestro entendimiento y de la dependencia en que éste se encuentra con respecto a los sentidos.

Solución de la cuestión

11. Sobre este particular, pienso que la tercera opinión, propuesta por Santo Tomás, es absolutamente cierta, a condición de que la primera no quede excluída por completo; la segunda es improbable, y la cuarta resulta, en parte, menos probable, aunque hay muchos puntos en los que alcanza la verdad.

Así, pues, que esta dificultad, con respecto a todas las cosas, proviene en cierto modo de nuestra imperfección, lo demuestran las razones dadas en las opiniones primera y cuarta, que resultan convincentes en este punto; y no creo que Santo Tomás excluyese esta causa, sino que, para algunas cosas, añadió otra.

repraesentabilem. Quod vero haec difficultas etiam oriatur ex imperfectione nostra, praeter adducta in opinione Scoti, declaratur ex proxime dictis, quia, si intellectus noster esset perfectus, haberet aliquam naturalem viam qua posset obtinere proprias species harum rerum, etiamsi res ipsae ineptae sint ad illas praestandas; ergo, quod intellectus noster nulla ratione aut naturali via possit illas obtinere, imperfectio eius est; ergo huic etiam tribuenda est illa difficultas. Et confirmatur quia tota haec difficultas magna ex parte oritur ex eo quod intellectus noster corpori coniunctus pendet in actu suo a phantasmatibus, cuius signum est quia separatus a corpore plura et facilius poterit cognoscere, etiam de his rebus quae imperfectae sunt minusque intelligibiles esse videntur; sed haec est imperfectio nostri intellectus; ergo illa est semper causa vel (ut ita dicam) concausa huius difficultatis. Accedit quod theologi docent hominem non posse lumine naturae omnes veritates invenire aut omnes errores evitare, etiam in rebus naturalibus et speculativis, cum Dei autem adiutorio utrumque posse; ergo signum est hanc difficultatem vel potius impossibilitatem, oriri ex limitatione nostri intellectus et dependentia quam habet a sensibus.

Quaestionis resolutio

11. In hac re existimo tertiam sententiam, quae D. Thomae est, simpliciter veram esse, dummodo prima non omnino excludatur; secunda enim improbabilis est, quarta vero ex parte minus probabilis, licet in multis veritatem attingat. Itaque quod haec difficultas respectu omnium rerum oriatur aliquo modo ex imperfectione nostra probant rationes adductae in prima et quarta opinione, quae quoad hoc convincunt; neque existimo D. Thomam hanc causam exclusisse, sed in quibusdam rebus

De aquí nace, además, otra conclusión cierta: con respecto a las cosas inferiores, la dificultad en cuestión viene incrementada o surge simultáneamente de la imperfección de aquéllas; también prueban esto las razones de las opiniones tercera y cuarta, y lo demuestra suficientemente la experiencia, pues encontramos muy graves dificultades para conocer algunas cosas imperfectísimas, siendo así que nos resulta más fácil conocer otras cosas dotadas de mayor perfección; ello indica que tal dificultad tiene su origen en la misma imperfección de las cosas. Escoto y otros partidarios de la primera opinión no pudieron negar esto o, si lo niegan, incurren en falsedad. Pues en el presente caso no tiene aplicación la razón dada a propósito de las cosas perfectas e inmateriales (a lo cual también apunta Santo Tomás), y falla la cuarta opinión, porque esas cosas son, de suyo, aptísimas para ser entendidas.

12. En cuanto a la objeción hecha sobre la producción de las especies, debe rebatirse del siguiente modo: en primer lugar, si admitimos que dichas sustancias producen en otros entendimientos especies que las representen, ha de afirmarse, en consecuencia, que si no hacen lo mismo con respecto al entendimiento humano —sobre todo cuando está unido al cuerpo— no es por ineficacia de tales sustancias, sino porque ese entendimiento carece de capacidad para aquellas especies, principalmente en el indicado estado de unión; pues, si cuando está separado es capaz de recibirlas, entonces también podrán imprimirlas aquellos objetos inteligibles en acto, de acuerdo con la capacidad del recipiente. En cambio, si sostenemos que tales sustancias no pueden imprimir sus especies propias, habrá que decir, ante todo, que esa imposibilidad no procede propiamente de una imperfección de las sustancias, sino más bien de cierta perfección, aunque limitada y finita. De igual manera, el hecho de que una sustancia inmaterial no pueda producir otra semejante a sí misma no se deriva propiamente de una imperfección (ya que algunas cosas menos perfectas pueden hacerlo), sino de una perfección en virtud de la cual sólo pueden ser producidas por creación; consiguientemente, por lo que afecta al presente caso, aunque tales sustancias son inteligibles en acto, no obstante, habida cuenta de que son finitas, no tienen posibilidad de ser principios inmediatamente productivos de accidentes en otros sujetos. O también porque se encuentran esen-

aliam adiunxisse. Unde ulterius verum etiam est, respectu rerum inferiorum hanc difficultatem augeri seu simul oriri ex imperfectione illarum, quod etiam probant rationes tertiae et quartae opinionis ipsaque experientia satis docet; quasdam enim res imperfectissimas difficillime cognoscimus, cum tamen res aliquas perfectiores facilius cognoscamus; signum ergo est difficultatem hanc oriri ex rerum ipsarum imperfectione. Neque Scotus vel alii auctores primae opinionis hoc negare potuerunt vel, si hoc negent, falsi sunt. Non est vero quoad hoc eadem ratio de rebus perfectis et immaterialibus, quod D. Thomas etiam intendit, et in eo quarta opinio deficit quia illae res sunt de se aptissimae ut intelligantur.

12. Obiectio autem facta de productione specierum in hunc modum dissolvenda est: nam imprimis, si teneamus illas substantias esse productivas specierum se repraesentantium in aliorum intellectibus, consequenter dicendum est quod id non faciant circa intellectum humanum, praesertim corpori coniunctum, non provenire ex inefficacia earum sed quia ille non est capax talium specierum, praesertim pro illo statu; nam si in statu separationis illas potest recipere, etiam illa obiecta actu intelligibilia poterunt illas imprimere iuxta passi capacitatem. Si autem teneamus has substantias non posse imprimere sui species, dicendum imprimis est id non proprie provenire ex imperfectione earum sed potius ex quadam perfectione, quamvis limitata et finita. Sicut, quod una substantia immaterialis non possit producere sibi similem, non est proprie ex imperfectione, cum aliquae res minus perfectae id possint, sed ex perfectione, ratione cuius habent ut non possint nisi per creationem produci; sic ergo in praesenti, quamvis illae substantiae actu sint intelligibiles, tamen, quia substantiae sunt finitae non possunt esse immediata principia ad efficienda accidentia in aliis subiectis. Vel certe, quia per se respiciunt intellectus omnino

cialmente referidas a entendimientos separados por completo de la materia —cuya naturaleza exige el estar, desde el principio, en acto primero—, tales sustancias son, de suyo, inteligibles en acto como objetos terminativos adecuados de la intelección, los cuales suponen que el inteligente está en acto primero, mas no le confieren dicho acto. Por eso, si algún entendimiento se halla en pura potencia con respecto a aquellas cosas, la carencia de acto primero debe imputarse a imperfección del entendimiento, no del objeto.

También cabe decir, en segundo lugar, que así como a estas sustancias, en cuanto inteligentes, les es debido el acto primero o la especie con la que puedan conocer, igualmente les es debido, en cuanto inteligibles, el que sus especies se comuniquen a las demás sustancias de su mismo orden. Por eso, que nuestro entendimiento —mientras se halla unido al cuerpo— no pueda alcanzar las especies de esas sustancias, no obedece propiamente a una imperfección del mismo entendimiento, ya que en dicho estado no puede valerse de aquellas especies. Pero inmediatamente después de separarse del cuerpo, las recibe acomodadas a su capacidad, y en adelante puede servirse de ellas.

13. Se concluye, pues, que el origen de esta dificultad es la desproporción existente entre nuestro intelecto y los objetos inteligibles; la desproporción tiene su fundamento en ambos extremos —el entendimiento y el objeto—, pero no de igual manera. Efectivamente, con respecto a las cosas inferiores, se funda en la imperfección de éstas, junto con la imperfección del entendimiento, que no posee capacidad para alcanzar —por así decirlo— el mínimo de inteligibilidad de dichas cosas; en cambio, por lo que atañe a las cosas superiores, se funda en un exceso de perfección, que no puede ser captada suficientemente por nuestra imperfección. Y de aquí proviene el que en casi todas las cosas nos resulte difícil alcanzar la verdad. A esto se añade que, en cada una de las cosas y cuestiones, hay una sola verdad y muchas falsedades, porque son muchas las maneras según las cuales podemos apartarnos de la verdad y hay muchas cosas que pueden tener, en apariencia, semejanza con alguna otra, pero que no son realmente lo que aparentan. Por eso resulta difícil descubrir la verdad y, en cambio, es más fácil y frecuente deslizarse en la falsedad.

abstractos a materia, qui natura sua postulant ut a principio sint in actu primo, ideo tales substantiae ex se quidem sunt actu intelligibiles tamquam proportionata obiecta terminativa intellectionis, quae supponunt in intelligente actum primum, non vero illum conferunt. Unde si aliquis intellectus respectu illarum rerum est in pura potentia, illius imperfectioni attribuendum est quod actu primo careat, non autem imperfectioni obiecti. Vel secundo dici potest, quod sicut substantiis, quatenus intelligentes sunt, debetur actus primus seu species qua intelligere valeant, ita eisdem quatenus intelligibiles sunt, debitum est ut earum species caeteris substantiis eiusdem ordinis communicentur. Unde quod intellectus noster, dum est corpori coniunctus, non possit illarum species obtinere, non est proprie ex impotentia earum; sed est ex eius imperfectione, quia in eo statu non potest talibus speciebus uti. Unde statim ac separatur a corpore illas recipit suae capacitati accommodatas, quibus deinceps uti potest.

13. Relinquitur ergo difficultatem hanc oriri ex improportione quae est inter intellectum nostrum et obiecta intelligibilia; improportio autem haec in utroque extremo, intellectu, scilicet, et obiecto, fundatur; non tamen eodem modo; nam respectu rerum inferiorum fundatur in imperfectione earum, iuncta imperfectione intellectus non habentis vim ad attingendam (ut ita dicam) minimam intelligibilitatem talium rerum; in rebus autem superioribus fundatur in excessu perfectionis, quam imperfectio nostra satis capere non potest, atque ita fit ut fere in rebus omnibus difficile nobis sit veritatem invenire. Accedit etiam quod in singulis rebus et quaestionibus veritas una est, falsitas autem multiplex, quia multis modis a veritate recedi potest, multaque possunt habere apparentem similitudinem alicuius rei quae revera non sunt. Et inde etiam fit ut veritatis inventio difficilis sit, lapsus autem in falsitatem facilior atque frequentior.

DISPUTACION X

EL BIEN O LA BONDAD TRASCENDENTAL

RESUMEN

En esta Disputación se pueden distinguir tres partes fundamentales que corresponden a las tres secciones de la misma:

I. Qué es el bien o la bondad (Sec. I).
II. De cuántas clases es (Sec. II).
III. Cuál es el bien que se convierte con el ente como pasión suya (Sec. III).

SECCIÓN I

Después de advertir que la investigación versa sobre la forma o razón por la que una cosa se dice buena (1), expone y refuta cuatro opiniones erróneas sobre el concepto de bien:

1) De Capréolo, que afirma que la bondad no es una razón real, sino una relación de razón de conveniencia a otro (2-4).

2) De Durando, para quien el bien es una relación real sobreañadida al ente (5).

3) De Escoto, que mantiene que la bondad es una propiedad absoluta y real sobreañadida al ente y distinta de él ex natura rei *(6-8).*

4) De Herveo, que afirma que la bondad absolutamente consiste en una perfección real del ente (9-10). A continuación expone su sentencia: La bondad añade al ente una razón de conveniencia (12), la cual prueba con varios argumentos, para responder a las objeciones más importantes (13-18). Cierra la sección con una comparación del bien y lo apetecible (19) y la diferencia entre el bien y lo verdadero.

SECCIÓN II

Trata esta sección de la división del bien. Tras una introducción, expone brevemente la división del bien en verdadero y aparente (1). La segunda división despliega el bien en bien en sí y bien para otro (2), y la tercera, y más importante, lo divide en bien honesto, deleitable y útil (3), división que explica y justifica seguidamente (4 y 5). Propone a continuación varias dificultades sobre la referida división: cómo se dice el bien honesto, conveniente per se *(6), cómo tiene el bien deleitable peculiar y propia razón de bien* in se et per se *apetecible (7); en qué sentido se niega que el bien útil es bien en sí (8) y por qué*

el bien útil no se divide en dos: finalmente, se objeta que la precedente división es insuficiente por no abarcar todas las clases del bien (10).

A continuación rebate ampliamente la primera dificultad (11-15) y la segunda (16-22) y trata conjuntamente de la tercera y la cuarta (23-25), con lo que deja también resuelta la quinta dificultad. De aquí pasa a examinar si las tres clases de bien se hallan en todos los seres (27), y si dicha división es análoga y con qué analogía (28-29). Finalmente se detiene en explicar cómo se reducen a la propuesta las otras divisiones del bien que suelen darse (30-35).

SECCIÓN III

En esta sección se propone exponer cuál de esos bienes anteriormente recorridos es el que conviene al ente como pasión suya. Planteadas brevemente las dificultades del problema (1) y expuestas algunas opiniones sobre el mismo (2), pasa a la resolución de la cuestión, que basa en cuatro afirmaciones:

1.ª, el bien propiamente dicho siempre supone o incluye al ente (3);

2.ª, el bien absolutamente hablando se convierte con el ente (4-5);

3.ª, todo ente es, asimismo, bueno para alguien (6), afirmación que confirma recorriendo todas las clases de entes (7-9);

4.ª, el bien trascendental parece que está constituído, sobre todo, por el bien honesto.

A continuación recoge las dudas que expuso en el n. 1 sobre si la relación dice perfección, y responde a la primera dificultad afirmando que la relación verdadera y real como tal incluye bondad y perfección (15), lo que amplía al plano de las relaciones divinas (16-17). La segunda dificultad versaba sobre los entes matemáticos, que son verdaderas cosas y no son buenos; advierte, con Santo Tomás, que son buenos en sí, pero no son considerados como tales por la ciencia matemática (19), sobre la cual solución propone algunas objeciones (20) que seguidamente soluciona (21-23). La tercera dificultad negaba que la materia prima fuese un bien, y la resuelve fijando en qué sentido se le llama no buena (24). La cuarta trataba de las esencias de las criaturas, las cuales son buenas en cuanto existentes (25); en cuanto no son aún existentes, del mismo modo que son entes aún en potencia, así son también buenas (26). Por último, la quinta dificultad afirmaba que el bien consiste en el modo, especie y orden debido a la naturaleza, del cual muchas cosas carecen; se resuelve afirmando que no hay cosa que no posea en un grado mínimo estas tres condiciones, lo cual es ya de suyo suficiente para que tenga bondad trascendental (27).

DISPUTACION X

EL BIEN O LA BONDAD TRASCENDENTAL

Esta es la última propiedad simple que se atribuye al ente, sobre la cual suponemos, en primer lugar, que la bondad existe, ya que esto es tan cierto y evidente que no necesita comprobación, pues no sólo dice la Escritura que vió Dios la bondad en las criaturas producidas por El —*Génesis*, c. 1—, sino que dice también Aristóteles que el bien es lo que todos apetecen —*Etica*, lib. I, c. 1—. Por lo cual, del mismo modo que es cierto y comprobado experimentalmente que existe en las cosas una inclinación natural o apetito hacia algo, así también es conocida la existencia del bien o bondad en las cosas. Por consiguiente, sentado esto, hay que explicar qué es la bondad y de cuántas clases; y cuál de ellas es atributo del ente y cómo se relaciona con el ente mismo.

SECCION PRIMERA

NATURALEZA DEL BIEN O BONDAD

1. Como el nombre de bien es connotativo o denominativo, no preguntamos aquí qué es aquello que se denomina bien, porque, hablando en general, es cierto que es el ente, el cual tiene prioridad natural o conceptual sobre el bien, como ha sido dicho ya en lo que precede, y se verá mejor por lo que después sigue; sino que lo que se pregunta aquí es qué es aquella forma o razón por la que una cosa se denomina buena. Y para la explicación de ésta nos encontramos con la misma variedad de opiniones que en los restantes atributos del ente.

DISPUTATIO X

DE BONO SEU BONITATE TRANSCENDENTALI

Haec est ultima proprietas simplex quae enti attribuitur, de qua imprimis supponimus bonitatem esse; id enim tam certum et per se notum est ut non indigeat probatione; nam et Scriptura dicit vidisse Deum bonitatem in creaturis a se productis, Genesis primo; et Aristoteles dixit bonum esse quod omnia appetunt, I Ethic., c. 1. Unde, quam est certum et experimento cognitum esse in rebus naturalem inclinationem seu appetitum ad aliquid, tam est etiam notum esse bonum seu bonitatem in rebus. Hoc ergo posito, explicandum est quidnam bonitas sit et quotuplex, et quaenam illarum sit passio entis et quomodo ad ipsum ens comparetur.

SECTIO PRIMA

QUID BONUM SEU BONITAS SIT

1. Cum bonum nomen sit connotativum seu denominativum, hic non inquirimus quid illud sit quod bonum denominatur; nam certum est illud in communi loquendo esse ens quod natura seu ratione bonum antecedit, ut in superioribus dictum est et ex sequentibus magis constabit; sed inquirimus quaenam sit illa forma seu ratio a qua res bona denominatur. In qua explicanda eadem est varietas opinionum quae in caeteris passionibus entis.

2. La primera opinión afirma que la bondad no dice una razón real, sino sólo una relación conceptual de conveniencia de uno para con otro. Indica esta opinión Capréolo, *In II*, dist. 34, q. 1, y se explica de este modo: La bondad, como consta por el modo común de pensar y por la misma palabra, no añade al ente razón alguna privativa, ya que la privación dice más bien carencia de bondad o perfección; por tanto, dice una razón positiva. Por otra parte, formalmente tampoco dice la razón misma de la entidad, pues estas dos cosas las concebimos y explicamos con diversos conceptos y definiciones y, además, porque de lo contrario la bondad no sería propiedad del ente, sino que más bien las dos palabras serían sinónimas. Ni tampoco puede la bondad incluir en su concepto a la entidad y añadirle algo, pues la propiedad no incluye intrínsecamente en su concepto a la naturaleza o esencia de su objeto. Por consiguiente, es menester que la bondad diga algo sobreañadido al ente, pero esto no puede ser algo real, ya que, como antes se mostró extensamente al tratar de las pasiones del ente en común, al ente real como tal no puede añadírsele una razón real distinta no ya realmente, pero ni siquiera conceptualmente, que sea pasión suya. Igualmente porque ni tal razón puede ser algo absoluto, ni una relación real, como después probaremos; luego la bondad sólo puede añadir al ente algo conceptual, lo cual no puede ser otra cosa que la mencionada relación de conveniencia. Este razonamiento parece ser de Santo Tomás en la q. 1 *De Veritate*, a. 1, y q. 21, a. 1. Y puede recibir una confirmación porque lo bueno y lo apetecible en la realidad son una misma cosa, aunque con estos nombres no se signifique la misma relación, pues lo apetecible dice denominación formal del apetito, o relación a él; en cambio, lo bueno formalmente no dice esto, sino aquello que de parte del objeto es fundamento de tal denominación o relación, por lo cual es verdadera esta proposición causal: porque es bueno, es apetecible. Ahora bien, todas las cosas se apetecen por la conveniencia que dicen con el que apetece, ya que cada uno ama lo que le conviene; por consiguiente, la razón de bien consiste en esta razón de conveniencia, y esta razón de conveniencia no es otra cosa que la relación, como la misma voz manifiesta; y esto puede explicarse por la razón de que una misma cosa, considerada en todos sus elementos absolutos, puede ser conveniente para uno y disconveniente para otro; como, por ejemplo, el calor, que es conveniente para el fuego y disconveniente para el agua; luego la conveniencia consiste en la relación; ahora bien, no en una relación real, como mostraremos; luego en una relación de razón.

2. Prima opinio ait bonitatem non dicere aliquam rationem realem, sed solum relationem rationis convenientiae unius ad alterum. Quae opinio indicatur a Capreolo, In II, dist. 34, q. 1, et in hunc modum explicatur. Nam bonitas, ut ex ipsa voce et ex communi modo concipiendi constat, non addit enti aliquam rationem privativam, quia privatio potius dicit carentiam perfectionis seu bonitatis; dicit ergo positivam rationem. Rursus, non dicit formaliter ipsam rationem entitatis, tum quia haec duo diversis conceptibus ac definitionibus a nobis concipiuntur et explicantur; tum etiam quia alias bonitas non esset proprietas entis, sed potius voces illae essent synonymae. Neque etiam bonitas potest in suo conceptu includere entitatem et aliquid illi addere, quia proprietas non includit intrinsece in conceptu suo naturam seu essentiam sui subiecti. Necesse est ergo ut bonitas dicat aliquid superadditum enti; sed hoc non potest esse aliquid reale, quia, ut supra late ostensum est de passionibus entis in communi, enti reali ut sic non potest addi aliqua ratio realis, non solum ex natura rei, verum nec ratione distincta, quae sit passio eius. Item, quia nec talis ratio potest esse absoluta, nec relatio realis, ut infra probabimus; ergo solum addere potest bonum supra ens aliquid rationis, quod non potest esse nisi praedicta relatio convenientiae. Qui discursus videtur esse D. Thomae, q. 1 De Verit., a. 1, et q. 21, a. 1. Et confirmari potest quia bonum et appetibile in re idem sunt, quamvis his nominibus non idem respectus significetur; nam appetibile dicit formalem denominationem ab appetitu, vel respectum ad illum; bonum autem non id dicit formaliter, sed id quod ex parte obiecti est fundamentum talis denominationis seu habitudinis, propter quod haec causalis vera est: Quia bonum est, est appetibile. Sed omnis res appetitur propter convenientiam quam habet cum appetente; amat enim unusquisque quod conveniens est; ergo ratio boni in hac ratione convenientiae consistit; haec autem ratio convenientiae non est nisi relatio, ut ipsa vox prae se fert; et explicari potest, quia res eadem quoad omnia absoluta huic est conveniens, illi disconveniens, ut calor est conveniens igni et disconveniens aquae; ergo consistit convenientia in relatione; et non reali, ut ostendemus, ergo rationis.

La bondad no es una relación de razón

3. Sin embargo, esta opinión ha quedado en dos puntos virtualmente rebatida con lo que antes dijimos. Primero, porque niega que estas pasiones del ente incluyan en su concepto formal e intrínseco la entidad, cosa que, tanto en general como en cada uno de los casos tratados antes, mostramos ya que era falso, y que en el presente aparece aún más manifiestamente, ya que lo que no incluye la entidad no es nada; y ¿quién piensa que la bondad no es nada, siendo así que atrae al apetito, y se dice que tiene razón de causa final, y es total o parcialmente la perfección misma de la cosa, como luego explicaremos? Por ello, Santo Tomás, en I, q. 48, a. 5, dice que el bien, esencial y principalmente, consiste en una perfección; y la perfección sin entidad apenas puede siquiera concebirse. Por lo cual, San Agustín, en el lib. I *De Doctr. Christiana*, c. 32, dice que *en cuanto somos, somos buenos*. Lo segundo es que dice que la relación de razón es una pasión del ente, y ya al hablar con propiedad de la relación de razón en cuanto que dice algo como fingido por la mente y añadido a las cosas, mostramos que esto era falso, y consta también evidentemente en el caso presente. En primer lugar, porque, como enseña Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, hacia el fin, la bondad está en las cosas, y en esto la distingue de la verdad; por tanto, formalmente no es sólo una relación de razón. Además, porque, como explica Santo Tomás en I, q. 5, a. 5, refiriéndose al libro *De Natura boni*, de San Agustín, *el bien consiste en el modo, especie y orden*, cosa que también expondremos después; ahora bien, esto no son cosas fingidas por el entendimento, sino que existen en la realidad misma; luego tampoco lo es la razón de bien. También, porque ésta es precisamente la diferencia entre el bien

Bonitas non est relatio rationis

3. Sed nihilominus haec opinio virtute improbata est in superioribus quoad duo. Primum, quod neget has passiones entis includere in conceptu suo formali et intrinseco entitatem, quod tam in communi quam in singulis supra tractatis ostendimus esse falsum et in praesenti videtur manifestius, nam quod entitatem non includit, nihil est; quis autem concipiat bonitatem esse nihil, cum illa trahat appetitum et rationem causae finalis habere dicatur et sit ipsa perfectio rei, vel integra vel ex parte, ut explicabimus? Unde D. Thom., I, q. 48, a. 5, dicit bonum per se et principaliter consistere in perfectione; perfectio autem sine entitate, neque intelligi potest. Unde August., lib. I De Doct. Christiana, c. 32, ait quod *in quantum sumus, boni sumus*. Secundum est, relationem rationis esse passionem entis; nam loquendo proprie de relatione rationis prout dicit aliquid mente confictum et quasi additum rebus, ostendimus id esse falsum et in praesenti evidenter etiam constat. Primo, quia, ut Aristoteles docet, VI Metaph., in fine, bonum est in rebus, et in hoc distinguit illud a vero; non est ergo formaliter sola relatio rationis. Deinde quia, ut ex Augustino, lib. De natura boni, c. 3, tractat D. Thomas, I, q. 5, a. 5, *bonum consistit in modo, specie et ordine*, quod etiam infra exponemus; haec autem non sunt conficta per intellectum, sed in rebus ipsis existunt; ergo neque ratio boni. Item, quia haec est differentia inter verum bonum

verdadero y el aparente, que el aparente es fingido y aprehendido con el solo entendimiento, mientras que el verdadero bien subsiste en la realidad misma y se presupone ante cualquier ficción del entendimento; por lo cual, se dice de Dios: *Vio todas las cosas que había hecho y eran muy buenas;* pero no vio en ellas una relación de razón; por tanto, no consiste la bondad en una relación fingida, ni se requiere ésta para aquélla.

4. Sin embargo, hay quienes dicen que aunque algunas relaciones de razón son tales que dependen de la ficción y el pensamiento del entendimiento, como las relaciones de género y especie, otras, en cambio, existen en las cosas mismas, sin pensamiento alguno del entendimento, como la relación de creador o de señor en Dios. Sin embargo, los que dicen esto, o bien hablan de las relaciones en sentido equívoco, o envuelven en sus mismas palabras una contradicción. En efecto, ¿cómo van a existir en las cosas mismas antes de la operación de la razón si se dice que son relaciones de razón? O ¿en qué difieren de las relaciones reales si están subjetivamente en las cosas y no sólo objetivamente en el entendimento? Ni aquellas denominaciones de creador o de señor en cuanto concebidas como antecedentes al pensamiento del entendimento se toman de relaciones de razón, como trataremos en otra ocasión. Añádase a esto que cualquiera que se finja que es dicha relación, la razón de bondad no puede consistir en ella, como se verá mejor por lo que diremos de la relación real. Pero el fundamento de esta opinión prueba, a lo sumo, que la bondad, además de connotar toda la realidad intrínseca de la cosa, connota también algo extrínseco, es decir, la denominación tomada de la reunión de muchos, principalmente cuando una cosa se dice buena para otro, como más abajo declararemos.

La bondad no es una relación real

5. La segunda opinión supone que la razón de bondad consiste en alguna relación real sobreañadida al ente. Esta opinión se ha de fundar y explicar haciendo uso del principio que ya se probó en contra de la precedente, que la bondad debe consistir en alguna razón real; pues aquello no puede ser algo me-

et apparens, quod apparens solo intellectu fingitur et apprehenditur, verum autem bonum in re ipsa subsistit et ante omnem fictionem intellectus supponitur; unde de Deo dicitur: *Vidit omnia quae fecerat et erant valde bona;* at non vidit in eis relationem rationis; non ergo consistit bonitas in ficta relatione neque haec ad illam requiritur.

4. Sunt vero qui dicant, quamvis aliquae relationes rationis tales sint quae a fictione et cogitatione intellectus pendeant, ut relationes generis vel speciei, alias vero esse quae sunt in rebus ipsis absque cogitatione intellectus, ut relatio creatoris vel domini in Deo. Sed hi vel aequivoce loquuntur de relationibus vel in verbis involvunt repugnantiam. Quomodo enim in rebus ipsis sunt ante opus rationis, si relationes rationis esse dicuntur? Aut in quo differunt a relationibus realibus, si sunt subiective in rebus et non tantum obiective in intellectu? Nec illae denominationes creatoris aut domini prout intelliguntur antecedere cogitationem intellectus, sumuntur a relationibus rationis, de quo alias. Adde, qualiscumque haec relatio fingatur, non posse in ea rationem bonitatis consistere, quod magis constabit ex his quae de relatione reali dicemus. Fundamentum autem huius sententiae ad summum probat bonum praeter totam intrinsecam rei entitatem connotare aliquid aliud extrinsecum seu denominationem sumptam ex consortio plurium, praesertim quando una res dicitur bona alteri, ut infra declarabimus.

Bonitas non est relatio realis

5. Secunda sententia ponit rationem bonitatis in aliqua relatione reali superaddita enti consistere. Quae opinio fundanda ac declaranda est, sumpto principio contra praecedentem sententiam probato, bonitatem consistere debere in ratione aliqua reali; nam illud non potest esse mere absolu-

ramente absoluto, como prueba suficientemente el argumento aducido, de que la misma cosa sea buena respecto de uno y mala respecto de otro; por tanto, será una relación real. Esta opinión se atribuye a Durando en *In II,* dist. 34, q. 1. Sin embargo, como Durando niega también en otras cosas las propias relaciones reales, su opinión ha de ser otra en el caso presente, como veremos después. Pero de quienquiera que sea tal sentencia, es manifiestamente falsa. Esto puede mostrarse con los mismos argumentos con que lo probamos al tratar de la verdad, aplicados guardando la proporción debida. En primer lugar, porque Dios es bueno desde toda la eternidad, con una bondad trascendental común a las tres Personas; y sin embargo, en El no hay ninguna relación real común a las tres Personas. En segundo lugar, porque el calor, en cualquier parte en que exista, tiene toda su bondad aunque no exista el fuego ni cualquier otro sujeto al que sea conveniente el calor; luego entonces tampoco tiene una relación real de conveniencia; luego la bondad no consiste en dicha relación. En tercer lugar, incluso cuando el calor existe en el fuego o la justicia en el hombre, no es un bien para él a causa de la relación real, pues por el hecho mismo de que tal forma informe a tal sujeto mediante su entidad absoluta, es un bien y perfección suya prescindiendo de toda relación que pueda surgir, ya sea según la duración real, si en la realidad no existe ninguna relación tal, ya sea según el entendimiento y orden natural; en efecto, tales extremos existen con sus entidades y perfecciones absolutas, con prioridad natural a que entre ellas surja la relación. En cuarto lugar, porque o bien aquella relación real dice perfección y entidad real o no. Si no dice —como muchos piensan— una perfección real, ¿cómo puede ser bondad de una cosa, siendo así que la bondad dice perfección? Y si dice perfección, por consiguiente, dice también bondad; por tanto, dice una relación real de conveniencia y tal relación será su bondad; y así se seguirá hasta el infinito, argumento que es ya vulgar en las relaciones. O bien si aquella relación es conveniente y buena sin tal relación de conveniencia, lo mismo podría concebirse facilísimamente en cualquier forma o cosa absoluta.

tum, ut probat satis argumentum factum, quod eadem res respectu unius sit bona et respectu alterius mala; erit ergo relatio realis. Quae sententia attribuitur Durando, In II, dist. 34, q. 1. Sed cum Durandus in aliis etiam rebus neget proprias relationes reales, alia est in praesenti mens eius ut infra videbimus. Cuiuscumque autem sit illa sententia, manifeste falsa est. Quod eisdem argumentis quibus de veritate id probavimus, cum proportione applicatis hic ostendi potest. Primo, quia Deus ab aeterno bonus est bonitate transcendentali communi tribus personis et tamen in eo nulla est relatio realis communis tribus personis. Secundo, quia calor, ubicumque existat habet totam suam bonitatem, etiamsi ignis non existat neque aliquod aliud subiectum cui conveniens sit calor: ergo et tunc non habet relationem realem convenientiae; ergo non consistit bonitas in hac relatione. Tertio, etiam quando calor existit in igne vel iustitia in homine, non est bonum eius propter relationem realem, nam hoc ipso quod talis forma per suam entitatem absolutam informat tale subiectum est bonum et perfectio eius, praecisa omni insurgente relatione vel secundum realem durationem, si revera nulla est talis relatio, vel secundum intellectum et naturae ordinem; prius enim natura sunt talia extrema secundum suas entitates et perfectiones absolutas quam inter ea insurgat relatio. Quarto, quia vel relatio illa realis dicit perfectionem et entitatem realem, vel non. Si non dicit (ut multi existimant) aliquam perfectionem realem, quomodo potest esse bonitas alicuius rei cum bonitas perfectionem dicat? Si autem dicit perfectionem, ergo et bonitatem; dicit ergo realem relationem convenientiae et illa relatio erit eius bonitas; et sic procedetur in infinitum, quod argumentum vulgare est in relationibus. Vel si illa relatio est conveniens et bona absque tali relatione convenientiae, idem facillime intelligi poterit in quacumque forma vel re absoluta.

La bondad no dice nada absoluto realmente distinto de la entidad

6. La tercera opinión es que la bondad dice una cierta propiedad absoluta y real sobreañadida al ente y distinta de él *ex natura rei* o formalmente, opinión que se atribuye a Escoto en *In I,* dist. 3, q. 3, y en otros lugares que han sido tratados anteriormente; puede verse también en Capréolo, *In II,* dist. 34, q. 1. Y puede probarse con lo ya dicho como por una enumeración suficiente, porque la bondad es menester que sea algo real, y no puede ser una relación; luego ha de ser algo absoluto. Y para que sea propiedad es menester que de algún modo se distinga realmente. Pero contra esta opinión está todo cuanto se dijo en común acerca de las pasiones del ente, y en particular acerca de la unidad y la verdad. Y además, para que ahora se entienda más claramente que es falsa, podemos distinguir que un ente puede ser llamado bueno de dos maneras: de una, absolutamente y en sí mismo, a saber, porque en sí es bueno, al modo que se dice bueno Dios o el hombre bueno. En otro sentido, se dice bueno porque es bueno para otro, de la manera que se dice que la virtud es buena porque hace bueno al que la tiene, y así dice Santo Tomás en la q. 21 *De Veritate,* a. 1, *que la bondad dice razón de perfectivo de otro.* Acerca de esta distinción trataremos más ampliamente en seguida. Por consiguiente, la cosa que se dice buena para otro no puede denominarse buena por algún modo real y absoluto distinto *ex natura rei* de su propia entidad, ya que tal realidad, concebida precisivamente en su entidad, es conveniente por razón de ella para aquel para quien se dice buena, a la manera como la salud es conveniente por sí misma al animal y no por razón de algún modo sobreañadido; y la virtud o la ciencia, precisamente porque es virtud y ciencia, es conveniente para el hombre; por consiguiente, es algo enteramente ficticio poner en tales formas unos modos sobreañadidos por los que sean buenas, pues si prescindimos con el entendimiento de tales modos y consideramos en la ciencia su sola esencia, la encontraremos conveniente y muy proporcionada al entendimiento humano. Y de modo semejante, la forma, precisamente porque es forma, es buena y conveniente para la

Bonitas nihil absolutum dicit in re distinctum ab entitate

6. Tertia sententia est bonitatem dicere quamdam proprietatem absolutam ac realem superadditam enti et ex natura rei seu formaliter distinctam ab illo, quae sententia tribuitur Scoto, In I, dist. 3, q. 3 et aliis locis, quae supra tractata sunt; et videre licet in Capreolo, In II, dist. 34, q. 1. Et potest probari ex dictis sufficienti enumeratione, quia bonitas oportet ut sit aliquid reale; et non potest esse relatio; ergo debet esse absolutum. Et ut sit proprietas, oportet ut in re aliquo modo distinguatur. Sed contra hanc sententiam procedunt omnia quae in communi de passionibus entis et in particulari de unitate et veritate dicta sunt. Et praeterea, ut clarius in praesenti falsa esse intelligatur, distinguere possumus dupliciter ens aliquod dici bonum: uno modo absolute et in se, scilicet, quia in se bonum est, quomodo dicitur Deus bonus aut homo bonus. Alio modo dicitur aliquid bonum quia alteri bonum est, quomodo virtus dicitur esse bona quia bonum facit habentem, et sic ait D. Thom., q. 21 De Verit., a. 1, *bonum dicere rationem perfectivi alterius.* De qua distinctione statim plura dicemus. Res ergo quae dicitur bona alteri non potest denominari bona ab aliquo modo reali et absoluto ex natura rei distincto ab entitate eius, quia huiusmodi res praecise concepta in sua entitate ratione illius est conveniens ei cui bona dicitur, ut sanitas per seipsam et non ratione alicuius modi superadditi est conveniens animali; et virtus aut scientia ex eo praecise quod virtus et scientia est, est conveniens homini; omnino ergo fictum est ponere in huiusmodi formis modos superadditos quibus bonae sint; praescindamus enim per intellectum talem modum et consideremus in scientia solam essentiam eius, et inveniemus illam convenientem valdeque proportionatam humano intellectui. Et similiter forma ex eo praecise quod forma est, est bona et conveniens materiae et sic de aliis. Adde, hic etiam

materia, y así en las demás cosas. Puede añadirse que también aquí tiene aplicación aquel mismo argumento, ya que también de aquel modo sobreañadido puede preguntarse si es conveniente para otro o no; pues si no es conveniente, ¿cómo la forma que ha sido afectada por tal modo puede ser conveniente por razón de aquél? Y si también aquel modo es conveniente por sí mismo (para no seguir más aún y así hasta el infinito), también la forma por virtud de su esencia o diferencia última podrá ser conveniente por sí misma.

7. Y con esto se entiende fácilmente que en la cosa que se dice buena en sí y absolutamente, también dicho modo ha sido fingido. Porque la cosa o bien se dice buena esencialmente o accidentalmente, a la manera como se dice bueno el hombre estudioso. En este segundo sentido ciertamente la bondad es algo distinto de la cosa misma que se llama buena, como la salud es distinta del sano y la hermosura del hermoso; por lo cual, a veces es un modo de la cosa así afectada, como la figura; a veces, en cambio, es una entidad añadida a otro ente para perfeccionarle, como la ciencia se añade al entendimiento. Pero no es ésta la bondad que ahora consideramos, porque tal bondad respecto al ente a quien le sobreviene no es una pasión intrínseca del ente, sino un cierto accidente suyo; por lo cual no es bondad trascendental, sino que puede llamarse bondad formal o material u objetiva, u otra semejante, según las varias relaciones de conveniencia que una cosa puede tener con respecto a otra. A no ser, quizá, que se considere aquella bondad con relación a la misma cosa o forma que se dice buena para otro, sobre lo cual se trató ya; o respecto del todo constituído por aquélla, y de este modo es una parte intrínseca de su entidad, como la forma es parte intrínseca del compuesto y puede decirse un cierto bien o bondad suya, y así pertenece ya a la bondad esencial de aquello constituído, en cuanto tal. Por consiguiente, de ésta es también evidente que no puede añadir un modo intrínseco y absoluto distinto *ex natura rei* de la entidad de la cosa, porque la bondad del todo no es otra que la que surge de la bondad de las partes; pero se ha mostrado que la bondad de la forma no añade nada intrínseco además de la forma, y, consecuentemente, tampoco la bondad de la materia sobre la materia,

habere locum argumentum illud quod de illo modo superaddito interrogari poterit an sit conveniens alteri necne; nam si conveniens non est, quomodo forma illo modo affecta ratione illius potest esse conveniens? Si autem etiam ille modus conveniens est per seipsum (ne ulterius et in infinitum progrediamur), etiam forma ex vi suae essentiae seu differentiae ultimae per seipsam poterit esse conveniens.

7. Et hinc facile intelligitur in re quae bona dicitur in se et absolute, etiam esse confictum modum illum. Aut enim res dicitur bona essentialiter aut accidentaliter, quomodo dicitur bonus homo studiosus. Hoc posteriori modo est quidem bonitas aliquid distinctum ab ipsa re quae denominatur bona, ut sanitas est distincta a sano et pulchritudo a pulchro; unde interdum est modus rei sic affectae, ut figura, interdum vero est entitas addita alteri enti ad perficiendum illud, ut scientia additur intellectui. Non tamen est haec bonitas quam nunc consideramus, quia talis bonitas respectu illius entis cui accidit, non est intrinseca passio entis sed est quoddam accidens eius; unde non est bonitas transcendentalis, sed potest dici bonitas formalis vel materialis, vel obiectiva, vel alia similis, iuxta varios respectus convenientiae quos una res potest ad alteram habere. Nisi forte consideretur illa bonitas respectu ipsiusmet rei vel formae quae bona alteri dicitur, de qua iam dictum est; vel respectu totius constituti per illam, quomodo est intrinseca pars entitatis eius, sicut forma est intrinseca pars compositi et dici potest quoddam bonum, vel bonitas eius, et sic iam pertinet ad bonitatem essentialem illius constituti ut sic. De hac ergo etiam est evidens non posse addere modum intrinsecum et absolutum ex natura rei distinctum ab entitate rei, quia bonitas totius non est nisi quae consurgit ex bonitate partium; sed ostensum est bonitatem formae non addere aliquid intrinsecum ultra formam et consequenter nec bonitatem materiae supra materiam, nec bonitatem unionis supra unio-

ni la bondad de la unión sobre la unión; por consiguiente, tampoco la bondad del compuesto añadirá alguna propiedad distinta sobre toda la entidad del compuesto en cuanto tal. Y se declara aplicando el argumento establecido, pues omitida dicha propiedad, permanecen en tal compuesto toda la bondad de la materia y de la forma unidas entre sí; luego también la bondad del compuesto. Y si ni en el ente compuesto añade la bondad aquel modo, ni tampoco en el ente simple que se ordena a la composición de aquél, se infiere, evidentemente, que tampoco en las sustancias simples la bondad sustancial o esencial o trascendental añade nada intrínseco a la entidad de las mismas; pues existe la misma o mayor razón, ya que tales entes son más simples y más perfectos.

8. Y de aquí que a *fortiori* se impugne la opinión que refiere Soncinas en IV *Metaph.*, q. 19, que afirmaba que esta bondad trascendental es un accidente que pertenece verdadera y propiamente al predicamento de la cualidad. Esto es evidentemente falso, sea porque un predicado trascendental no puede quedar limitado a un solo género, sea también porque cada cosa es buena por sí misma, lo cual es certísimo no sólo en Dios, sino también en los demás entes, según el razonamiento expuesto. Pues el alma, por ejemplo, precisamente por razón de su sustancia, tiene alguna perfección, y es buena y conveniente para el hombre y apetecible por él; y lo mismo en la cantidad y en las mismas cualidades; pues en cada una de las especies hay una bondad y perfección propia; por lo cual, la bondad no constituye un género propio de cualidad, o una especie, pues de lo contrario una cualidad sería buena por otra, cosa que es ridícula; mayormente siendo así que una misma cualidad puede ser buena para uno y mala para otro.

La bondad absolutamente no consiste en una perfección real del ente

9. La cuarta opinión, por tanto, afirma que la bondad no dice otra cosa que la perfección intrínseca del ser, la cual es absoluta en los absolutos y relativa en los relativos. De lo cual parece que se deduce consecuentemente que la bondad no es otra cosa que el mismo ente en cuanto que tiene en sí algo de

nem; ergo nec bonitas compositi addet aliquam proprietatem distinctam supra totam entitatem compositi ut sic. Et declaratur applicando argumentum factum; nam, praecisa illa proprietate, manent in illo composito tota bonitas materiae et formae inter se unitae; ergo et bonitas compositi. Quod si neque in ente composito bonitas addit illum modum neque etiam in ente simplici quod ordinatur ad aliud componendum, evidenter infertur etiam in substantiis simplicibus bonitatem substantialem, seu essentialem, vel transcendentalem nihil intrinsecum addere entitati earum; est enim eadem vel maior ratio, quia haec entia sunt et simpliciora et perfectiora.

8. Et hinc a fortiori impugnatur opinio quam refert Soncin., IV Metaph., q. 19, quae asserebat bonitatem hanc transcendentalem esse accidens quoddam vere ac proprie pertinens ad praedicamentum qualitatis. Quod est evidenter falsum, tum quia praedicatum transcendens non potest ad unum genus limitari; tum etiam quia unaquaeque res per seipsam bona est, quod non solum in Deo est certissimum, sed etiam in aliis entibus, ex discursu facto. Nam anima, verbi gratia, praecise ratione suae substantiae aliquid perfectionis habet et bona est ac conveniens homini et appetibilis ab ipso; et idem est in quantitate et in qualitatibus ipsis; nam in singulis speciebus est propria bonitas ac perfectio; unde bonitas non constituit proprium qualitatis genus, vel speciem, alioqui una qualitas per aliam bona esset, quod est ridiculum; maxime cum eadem qualitas possit esse bona uni et mala alteri.

Bonitas absolute non consistit in perfectione reali entis

9. Est ergo quarta sententia bonitatem nihil aliud dicere quam intrinsecam rei perfectionem quae absoluta est in absolutis et relativa in relativis. Unde fieri videtur consequens, bonum nihil aliud esse quam ipsum ens quatenus in se aliquid perfectio-

perfección. Esta opinión se atribuye a Herveo, *Quodl.* III, q. 2; allí, sin embargo, afirma que la bondad dice entidad en cuanto que es perfectiva de otro o en cuanto que se ordena a la perfección de otro más bien que el que en sí tenga alguna perfección, sentido del que trataré después. Por consiguiente, esta opinión puede explicarse de otra forma: que la bondad de cada cosa es aquella perfección por la que cada cosa es perfecta en su entidad; por lo cual, si es un ente absoluto, lo será teniendo en sí un grado tal de perfección, por razón del cual será también en sí un cierto bien; en cambio, si es un ente relativo, o un ente de ente, como la parte del todo o el accidente del sujeto, de la misma manera será un bien de aquel de quien es ente; y por razón de la perfección entitativa que tiene, se dirá un cierto bien en sí mismo; en cambio, por virtud de aquella razón por la que tal perfección o ha sido hecha o adaptada para perfeccionar a otro, se dirá bien para otro. Por lo cual, como el accidente es por una misma entidad ente en sí y ente de otro, así por la misma perfección es en sí mismo, es decir, intrínsecamente, un cierto bien y un bien de otro. Así, por consiguiente, rectamente se entiende y se explica que la bondad en cada cosa no es nada más que la perfección propia de cada una.

10. La demostración de esta sentencia así expuesta puede tomarse, en primer lugar, de lo ya referido por enumeración suficiente; porque la bondad no es una relación de razón ni real, ni algo absoluto sobreañadido al ente; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda ser sino la perfección de la cosa. En segundo lugar, porque lo bueno y lo perfecto son lo mismo, como enseña Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, 3 y 5, y lo explicaremos después; luego también son lo mismo la bondad y la perfección, pues lo bueno y lo perfecto no sólo materialmente son lo mismo, sino también formalmente, ya que cada cosa en tanto es buena en cuanto es perfecta. Finalmente, de este modo puede fácilmente concebirse y explicarse la razón de bondad, y no hay ningún motivo que fuerce a añadir alguna otra cosa, ni es siquiera fácil entender o explicar qué pudiera ser ello; luego es señal de que la razón de bondad consiste en esto.

nis habet. Haec opinio tribuitur Hervaeo, Quodl. III, q. 2; ibi tamen magis sentit bonitatem dicere entitatem quatenus est perfectiva alterius, seu quatenus ad alterius perfectionem ordinatur, quam ut in se habet perfectionem aliquam, de quo sensu infra dicam. Aliter ergo potest explicari haec opinio, quod bonitas uniuscuiusque rei sit illa perfectio qua unaquaeque res in sua entitate perfecta est; unde si sit ens simpliciter, erit in se habens tantam perfectionem ratione cuius in se etiam erit quoddam bonum; si vero sit ens secundum quid seu entis ens, ut pars totius vel accidens subiecti, sic erit bonum illius cuius est ens; et ratione perfectionis entitativae quam habet, dicetur in se quoddam bonum; ea vero ratione qua illa perfectio vel instituta est vel apta ad perficiendum aliud, dicetur bonum alterius. Unde, sicut accidens eadem entitate est in se ens et ens alterius, ita eadem perfectione est in se, id est, intrinsece quoddam bonum et bonum alterius. Sic ergo recte intelligitur et explicatur bonitatem in unaquaque re nihil esse praeter uniuscuiusque perfectionem.

10. Probatio autem huius sententiae sic expositae imprimis sumi potest ex dictis, a sufficienti enumeratione; quia bonitas non est relatio rationis nec realis, neque absolutum quid additum enti; nihil ergo aliud superest quod esse possit nisi rei perfectio. Deinde quia bonum et perfectum idem sunt, ut docet D. Thomas, I, q. 5, a. 1, 3 et 5, et infra declarabimus; ergo et bonitas et perfectio sunt idem; nam bonum et perfectum non materialiter tantum, sed formaliter idem sunt, quia unumquodque in tantum bonum est in quantum est perfectum. Denique hoc modo facile concipi et declarari potest ratio bonitatis et nulla ratio est quae cogat ad aliquid aliud addendum, neque quid illud sit facile potest explicari vel intelligi; ergo signum est in hoc consistere rationem bonitatis.

11. Pero, aunque esta opinión parezca por sí fácil y evidente y explique la cosa en gran parte, con todo no la explica enteramente, y por ello es preciso añadir algo más por dos motivos. Primero, porque según esta exposición, la bondad no es una pasión del ente, sino su esencia; por lo cual, la bondad y el ente se convertirían más como sinónimos que como sujeto y pasión. La consecuencia es clara, porque nada es más esencial al ente real que tener algo de perfección, y hasta que se conciba algo como ente dotado de alguna perfección no se concibe como ente real; por lo cual, en este sentido, si hay alguna diferencia entre estos dos nombres será más en la etimología que en la cosa significada, porque el ente está tomado del acto de ser, y el bien, de la perfección, a la que formal y necesariamente incluye el acto de ser. Lo segundo es el argumento que antes se propuso, a saber, que una misma cosa se dice buena para uno y mala para otro, a pesar de que incluye la misma perfección.

La bondad añade al ente la razón de conveniencia

12. Hay que decir, por consiguiente, que el bien sólo puede añadir al ente la razón de conveniencia, la cual no es propiamente una relación, sino que sólo connota en el otro una naturaleza tal que tiene inclinación natural, capacidad o conexión con tal perfección; por lo cual, la bondad dice la perfección misma de la cosa, connotando la referida conveniencia o denotación que surge de la coexistencia de varios. Esta conclusión la defiende Durando en el lugar citado, y puede probarse primeramente por enumeración suficiente por todo lo dicho en contra de las demás opiniones, y porque ninguna otra cosa puede pensarse una vez excluídas aquéllas. En segundo lugar, porque lo que se adujo en favor de la última sentencia prueba, sin duda, que la perfección se incluye en el concepto de la bondad; y lo mismo confirma también cuanto se dijo en contra de la primera opinión, ya que la bondad no puede no incluir la entidad y, por consiguiente, la perfección. Por otra parte, cuanto se objetó en contra de la última

11. Sed, licet haec sententia videatur per se facilis ac perspicua et magna ex parte rem declaret, non tamen omnino et ideo aliquid aliud addere oportet propter duo. Primo, quia iuxta hanc expositionem, bonum non est passio entis realis, sed essentia eius. Unde bonum et ens potius tamquam synonyma convertentur, quam subiectum et passio. Sequela patet, quia nihil est magis essentiale enti reali quam habere aliquid perfectionis, et donec concipiatur aliquid ut ens alicuius perfectionis non concipitur ut ens reale; unde in hoc sensu si aliqua est differentia inter haec duo nomina, magis erit in etymologia quam in re significata, quia ens sumptum est ab actu essendi, bonum autem a perfectione quam formaliter et ex necessitate includit actus essendi. Secundum est argumentum supra propositum, quod eadem res dicitur bona uni et mala alteri, cum tamen eamdem perfectionem includat.

Bonitas addit enti rationem convenientiae

12. Dicendum ergo est bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel coniunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium. Hanc conclusionem intendit Durand., citato loco, et probari potest primo a sufficienti enumeratione ex omnibus dictis contra alias sententias et quia nihil aliud excogitari potest, illis exclusis. Secundo, quia quae adducta sunt in favorem ultimae sententiae probant sine dubio perfectionem includi in conceptu bonitatis; et idem etiam confirmant quae dicta sunt contra primam sententiam, quia non potest bonitas non includere entitatem et consequenter perfectionem. Rursus, quae obiecta sunt contra ul-

opinión queda favorablemente resuelto, establecida la citada connotación, ya que basta ésta para que entre el bien y el ente haya una cierta distinción de razón fundada en la realidad, de tal modo que pueda así atribuirse el bien al ente como propiedad y no ser sinónimo suyo, puesto que formalmente una cosa es ser o tener entidad y otra tener siempre, por razón de la entidad, alguna conveniencia, que es lo que declara la razón de bien. Además, basta esto para que una misma cosa, reteniendo la misma perfección, sea buena para uno y mala para otro, ya que cuando se dice buena para uno, además de la perfección de aquella cosa que se dice buena, se connota en la otra, para quien se dice buena, la inclinación o capacidad natural de la otra cosa; y en cambio, en la otra, para la que se dice mala, se connota la carencia de tal capacidad o inclinación, o más bien la inclinación contraria; luego de este modo quedan salvadas todas las cosas que se encuentran en la bondad, sin añadir ninguna otra relación, como se afirmó también en el caso semejante de la verdad. Finalmente, puede esto también explicarse haciendo la inducción en todos los bienes, ya que el bien honesto, según el parecer de todos, dice un bien que por sí es conveniente a la naturaleza racional como tal; igualmente, el bien deleitable no es otra cosa que el bien que tiene conveniencia con la naturaleza sensible, como trata extensamente Cayetano en I-II, q. 32, a. 1, explicando cómo ello no es una relación, sino la cosa misma en cuanto acomodada a tal naturaleza, lo cual no puede significar más que la mutua conexión de las cosas y su fundamental proporción; y lo mismo se encuentra a su manera en el bien útil, que sólo dice un bien apto y acomodado para el fin pretendido. Por consiguiente, de este modo se explica rectamente la conveniencia que dice el bien.

13. *Objeción.*— Solamente queda una dificultad, y es que de este modo no se explica totalmente, sino sólo parcialmente, la razón del bien; porque, como antes decía, el bien suele decirse de las cosas doblemente, a saber: o porque la cosa es en sí misma buena, o porque es buena para otro, división que está tomada de San Agustín, en el libro VIII *De Trinitate,* c. 3, y de Santo Tomás, *In II,* dist. 27, q. 1, a. 2, ad 1, q. 1 *De Virtut.*, a. 2, ad 1, y I-II, q. 26, a. 4, donde también añade que lo que es bueno en sí es absoluta y simplemente bue-

timam sententiam optime salvantur posita praedicta connotatione; nam illa sufficit ut sit nonnulla distinctio rationis fundata in rebus inter bonum et ens, ut sic possit bonum attribui enti tamquam proprietas et non esse synonymum cum illo, quia formaliter aliud est esse seu habere entitatem, aliud vero ratione entitatis habere semper aliquam convenientiam quam ratio boni declarat. Deinde, hoc satis est ut eadem res, retinens eamdem perfectionem, sit bona uni et mala alteri; nam, cum dicitur bona uni, praeter perfectionem eius quae bona dicitur, connotatur in altera cui bona dicitur inclinatio seu capacitas connaturalis alterius; in alia vero, cui mala dicitur, connotatur carentia talis capacitatis seu inclinationis, vel potius contraria inclinatio; ergo hoc modo salvantur omnia quae in bonitate inveniuntur absque alia relatione adiuncta, ut in simili dictum etiam est de veritate. Tandem hoc potest declarari inductione in omnibus bonis; nam bonum honestum ex omnium sententia dicit bonum quod per se est conveniens naturae rationali ut sic; bonum item delectabile nihil aliud est quam bonum habens convenientiam cum natura sensibili, ut Caiet. late tractat, I-II, q. 32, a. 1, explicans quomodo id non sit relatio, sed ipsa res ut accommodata tali naturae, quod nihil aliud dicere potest quam mutuam rerum connexionem et fundamentalem proportionem; idemque reperitur suo modo in bono utili quod solum dicit bonum aptum et accommodatum ad finem intentum. Recte igitur convenientia quam dicit bonum praedicto modo declaratur.

13. *Obiectio.*—Una tantum superest difficultas, quia hoc modo non adaequate sed tantum ex parte ratio boni explicatur: nam, ut supra dicebam, bonum dupliciter de rebus dici solet, scilicet, vel quia res in se bona est, vel quia est bona alteri, quae divisio sumpta est ex Aug., VIII de Trinit., c. 3, et ex D. Thoma, In II, dist. 27, q. 1, a. 2, ad 1, q. 1 De Virtut., a. 2, ad 1, et I-II, q. 26, a. 4, ubi etiam addit id quod in se bonum est esse absolute et simpliciter

no; y lo que es bueno para otro sólo es bueno relativamente. En este mismo sentido suele decir Santo Tomás que el accidente no es un bien en cuanto que tiene bondad, sino porque redunda en la bondad del sujeto, como puede verse en III, q. 11, a. 5, ad 3; y en I-II, q. 55, a. 4, ad 1, dice que las virtudes no son tanto unos ciertos bienes cuanto ciertas bondades, cosa que se dice no porque en sí no tengan perfección, sino porque la tienen acomodada para perfeccionar a otro; del mismo modo que los accidentes se dice que son entes del ente más bien que entes, porque tanto tiene de bondad cada cosa cuanto tiene de ser, como dice el mismo Santo Tomás en I-II, q. 18, a. 1. La misma distinción del bien en sí o respecto de otro tiene Escoto en el *Quodl.*, 18. Pero la referida razón de bien, tal como ha sido explicada por nosotros, sólo conviene a la cosa en cuanto que se dice bien de otro, pues bajo esta razón se explica perfectamente el hecho de que «ser buena la cosa» diga la perfección de tal cosa, connotando en otra la capacidad, inclinación u otra conexión semejante; y esto no puede convenir a aquella bondad por la que la cosa se dice buena en sí, porque tal bondad se dice de forma enteramente absoluta y sin ninguna relación a otro, incluso fundamental o según la predicación; por consiguiente, de aquel modo no se explica la razón adecuada y principal del bien.

14. *Respuesta.*— A esta dificultad puede responderse en primer lugar que nosotros aquí explicamos la bondad que es pasión del ente, y que el bien sólo es pasión del ente en cuanto dice conveniencia para otro o en cuanto que es bien para otro, ya que de este modo se distingue de alguna forma el bien del ente y conviene a todo ente, aun al más perfecto, pues Dios, que es sumo bien, es también bien de otros, porque Dios claramente percibido es el sumo bien objetivo de la criatura racional, y el Verbo divino es el máximo bien de la humanidad de Cristo. En cambio, el bien tomado absolutamente, a saber, en cuanto que es un bien en sí, no parece que pertenezca a las pasiones del ente, sino más bien a la esencia o entidad del mismo, como antes argumentaba, porque de este modo el bien es lo mismo que lo perfecto, como dice con frecuencia Santo Tomás en I, q. 5; y lo perfecto se incluye en el concepto esencial del ente real, porque no

bonum; quod autem est bonum alteri, tantum est bonum secundum quid. Quo sensu dicere solet idem D. Thomas accidens non esse bonum ut habens bonitatem, sed quia cedit in bonitatem subiecti, ut videre licet in III, q. 11, a. 5, ad 3; et I-II, q. 55, a. 4, ad 1, dicit virtutes non tam esse bona quaedam quam bonitates quasdam, quod dictum est non quia in se non habeant perfectionem, sed quia eam habent accommodatam ad perficiendum aliud. Sicut accidentia dicuntur esse entis entia potius quam entia, quia tantum habet unaquaeque res de bonitate quantum habet de esse, ut idem D. Thomas ait, I-II, q. 18, a. 1. Eamdem distinctionem boni secundum se seu respectu alterius habet Scotus, Quodl., XVIII. At vero praedicta ratio boni, ut a nobis explicata est, solum convenit rei ut dicitur bonum alterius; sub hac enim ratione optime explicatur quod rem esse bonam dicat perfectionem talis rei connotando in altera capacitatem, inclinationem, vel aliam similem connexionem; hoc autem non potest convenire illi bonitati qua res dicitur in se bona, quia haec bonitas omnino absolute dicitur et absque ullo respectu ad aliud, etiam fundamentali seu secundum dici; ergo illo modo non explicatur adaequata nec praecipua ratio boni.

14. *Responsio.*— Ad hanc difficultatem responderi potest, primo, nos hic describere bonitatem quae est passio entis; bonum autem solum esse passionem entis prout dicit convenientiam ad alterum seu prout est bonum alteri; hoc enim modo distinguitur bonum aliquo modo ab ente et convenit omni enti, etiam perfectissimo; Deus enim, qui summe bonus est etiam est bonum aliorum, nam Deus clare visus est summum bonum obiectivum creaturae rationalis et Verbum divinum est maximum humanitatis Christi. Bonum autem absolute sumptum, scilicet prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis sed potius ad essentiam seu entitatem eius, ut supra argumentabar, quia bonum hoc modo idem est quod perfectum, ut D. Thomas saepe dicit, I, q. 5; perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis rea-

puede concebirse al ente con la entidad sin que se le conciba con la perfección esencial, no sólo porque el mismo ser es perfección, sino también porque la perfección esencial conviene al ente esencial y primariamente, y en esto difiere de la perfección accidental, ya sea extrínseca, ya intrínseca a la manera de una pasión propia. Por lo cual, cada cosa queda colocada en un determinado grado del ser mediante esta perfección esencial, y por ella se distinguen y ordenan entre sí los entes; pues así —como antes decíamos— se divide primeramente el ente en finito e infinito de acuerdo con su perfección esencial; por consiguiente, semejante perfección esencial no añade nada al ente y a la esencia; por tanto, el bien bajo este aspecto no parece propiamente ser pasión del ente, sino el mismo ente. Y de este modo dijo Escoto en *Quodl.*, 6, que la magnitud de la perfección esencial no es algo diferente de la esencia ni siquiera en las criaturas. Y esto lo enseñan también todos los demás. Y puede ello explicarse como por una semejanza con lo que decíamos antes acerca de la verdad, a saber, que en cuanto dice razón absoluta de verdadera entidad, es decir, no fingida sino ratificada, en cuanto tal no dice pasión del ente sino que declara sólo la misma razón del ente real, y por tanto sólo es pasión en cuanto que connota de algún modo la conveniencia con el entendimiento; por consiguiente, lo mismo parece que se ha de decir del bien guardando la debida proporción.

15. *Cómo se comparan lo bueno y lo perfecto.*— Esta respuesta se hará más verosímil si se entiende exactamente cómo se comportan entre sí la razón de bien y la de perfecto; pues dice Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 16, que *se dice perfecto aquello fuera de lo cual no puede tomarse ninguna parte, o sea aquello a lo que nada falta.* En este sentido, no todo bien es perfecto, como es evidente por sí mismo, ni tampoco todo ente es perfecto, aunque sea bueno; pues el niño es ente y hombre, y con todo no es aún perfecto; y el hombre que tiene perfecta cantidad, pero no las cualidades o hábitos conformes a su naturaleza, aunque sea de algún modo bueno, con todo no es perfecto. En este sentido, por tanto, se dice perfecto no cualquier bien, sino aquel que está terminado en todas sus partes, el cual es absolutamente bueno. Sin embargo, en otro

lis, quia non potest concipi ens cum entitate quin concipiatur cum perfectione essentiali, tum quia ipsum esse est perfectio, tum etiam quia perfectio essentialis convenit enti per se primo et in hoc differt a perfectione accidentali, sive sit extrinseca sive intrinseca ad modum propriae passionis. Unde per hanc perfectionem essentialem unaquaeque res constituitur in certo gradu entis et per eamdem inter se distinguuntur et ordinantur entia. Sic enim (ut supra dicebamus) primo distinguitur ens in infinitum et finitum secundum perfectionem essentialem; ergo huiusmodi perfectio essentialis non addit aliquid supra ens et essentiam; ergo bonum sub hac ratione non videtur proprie esse passio entis sed ipsum ens. Et hoc modo dixit Scotus, *Quodl.*, 6, magnitudinem perfectionis essentialis non esse aliud ab essentia etiam in creaturis. Quod caeteri omnes docent. Et potest hoc a simili explicari ex his quae supra dicebamus de veritate, scilicet, quod quatenus dicit absolutam rationem verae entitatis, id est, non fictae sed ratae, ut sic non dicit passionem entis, sed declarat solum ipsam realis entis rationem, ideoque solum est passio, ut connotat aliquo modo convenientiam ad intellectum; sic ergo videtur dicendum de bono servata proportione.

15. *Quomodo bonum et perfectum comparentur.*— Quae responsio fiet verisimilior si exacte intelligatur quomodo se habeant ratio boni et ratio perfecti; dicit enim Arist., V Metaph., c. 16, *perfectum dici extra quod non est ullam partem accipere, seu cui nihil deest.* Quo sensu non omne bonum perfectum est, ut per se constat, neque etiam omne ens est perfectum, licet sit bonum; puer enim ens est et homo, nondum tamen perfectus; et homo habens perfectam quantitatem, non vero qualitates vel habitus suae naturae consentaneos, licet bonus aliquo modo sit, non tamen perfectus. Hoc ergo sensu perfectum dicitur non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici

sentido, puede llamarse perfecto aquello que bajo alguna razón tiene la perfección absolutamente necesaria y esencial, a la manera como el niño puede llamarse hombre perfecto en cuanto a su esencia, y del mismo modo dicen los teólogos que la caridad remisa, aunque pueda llamarse imperfecta respecto de la intensa, sin embargo, absolutamente y en cuanto a su esencia, es perfecta, como dice San Juan, I *Canon.*, c. 2: *Quien guarda su palabra, verdaderamente en él es perfecta la caridad de Dios.* Y de este modo, lo bueno y lo perfecto se convierten; más aún, son enteramente lo mismo en cuanto que lo bueno dice aquello que en sí es bueno o tiene la bondad, es decir, la perfección debida a sí, y esto no es otra cosa que tener la esencia o entidad debida a sí; por tanto, el bien bajo este aspecto esencial y formalmente no dice otra cosa que el ente; por ello, ser caridad perfecta en dicho sentido no es otra cosa en realidad que ser caridad, y así en lo demás. Más aún, ser perfecto del primer modo, o absolutamente bueno, no es más que ser un ente que tiene toda la entidad requerida para su compleción.

16. Y de este modo hay que entender a Santo Tomás cuando suele decir (como puede verse en I, q. 5, a. 1, ad 1) que, en las criaturas, el ente absoluto y el relativo se comparan entre sí diferentemente de como lo hacen el bien absoluto y el relativo; pues una cosa tiene el ser absolutamente por el ser sustancial, y el ser relativo por el ser accidental; y en cambio tiene el ser buena relativamente por el ser sustancial, y absolutamente por el ser accidental. Con todo, esto último se ha de entender no acerca del ser accidental por separado, sino en cuanto unido al ser sustancial, porque el hombre no sería bueno por virtudes accidentales si no se le supusiese ya hombre, y por tanto sustancial y naturalmente bueno. Por lo cual, en esas palabras *relativamente* y *absolutamente* parece que hay una equivocidad, pues cuando se dicen del ente parece que se dicen de la sustancia y el accidente comparados precisivamente; y cuando se dicen del bien se dicen de la sustancia creada o bien tomada sola o en cuanto afectada por las disposiciones y facultades que le son connaturales. Por lo cual sucede que aunque en la manera de hablar haya diversidad, con todo en la realidad no parece que

quidquid sub aliqua ratione entis habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem, quomodo puer potest dici perfectus homo quoad essentiam et similiter dicunt theologi charitatem remissam, licet dicatur imperfecta respectu intensae, tamen simpliciter et quoad essentiam esse perfectam, quomodo ait Ioan., I *Canon.*, c. 2: *Qui servat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Atque hoc modo bonum et perfectum convertuntur, immo sunt omnino idem prout bonum dicit id quod in se bonum est seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam; hoc autem nihil aliud est quam habere essentiam vel entitatem sibi debitam; igitur bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit quam ens; esse enim charitatem perfectam dicto modo nihil aliud revera est quam esse charitatem et sic de aliis. Immo etiam esse perfectum priori modo seu bonum simpliciter nihil aliud est quam esse ens habens totam entitatem quae ad complementum eius requiritur.

16. Et hoc modo intelligendus est D. Thomas cum dicere solet (ut videre licet, I, q. 5, a. 1, ad 1) aliter inter se comparari in creaturis ens simpliciter et secundum quid, quam bonum simpliciter et secundum quid; nam res habet quod sit ens simpliciter per esse substantiale, secundum quid vero per esse accidentale; habet autem quod sit bona secundum quid per esse substantiale, simpliciter autem per esse accidentale. Hoc tamen ultimum intelligendum est non praecise de esse accidentali, sed ut coniuncto esse substantiali; non esset enim bonus homo per accidentales virtutes, nisi supponeretur homo et consequenter substantialiter et naturaliter bonus. Unde in illis vocibus *secundum quid* et *simpliciter* videtur esse aequivocatio; nam cum dicuntur de ente videntur dici de substantia et accidente praecise comparatis; cum autem dicuntur de bono, dicuntur de substantia creata aut solitarie sumpta, aut ut affecta dispositionibus et facultatibus sibi connaturalibus. Quo fit ut licet in modo loquendi sit diversitas, in re tamen nulla videatur esse differentia, quia

haya ninguna diferencia, porque también la bondad o perfección que confiere el accidente, si se compara precisivamente con la bondad que confiere la sustancia, es relativa. Así, pues, es verdadero, en general, lo que adujimos, tomándolo de Santo Tomás, que cada cosa tiene de bien cuanto tiene de ser; y lo que citamos también de San Agustín, que somos buenos en cuanto somos.

17. Y así sucede finalmente que el bien tomado absolutamente no es otra cosa que el mismo ente, a la manera como se dicen las cosas naturalmente buenas y perfectas si están consumadas en su misma entidad, y el hombre se dice moralmente bueno si tiene las virtudes morales o perfecciones, que no son sino ciertas formas reales y entidades; así, también, Dios se dice sumamente bueno y perfecto por razón de su entidad, aun cuando no se compare con ninguna otra cosa, y así en lo demás. Por consiguiente, esta doctrina y respuesta explicada de este modo es probable y ofrece cierta facilidad y claridad, y la indicó ya Enrique en el lugar arriba citado.

18. Sin embargo, por el empleo habitual de los términos puede también darse otra respuesta. En efecto, aunque la anterior es verdadera en cuanto afirma que el bien bajo aquella razón no difiere en la realidad del ente, sin embargo, conceptualmente pueden distinguirse, lo cual basta para que la bondad pueda ser asignada como propiedad del ente a la manera de los otros trascendentales. Por consiguiente, hay que advertir, en cuanto a la imposición o significación del nombre, que el ente sólo se dice por el ser o por la entidad, como expusimos arriba; y que lo perfecto, en cambio, expresa más claramente la perfección del ente, en lo cual incluye una cierta negación, o por lo menos no podemos nosotros sin ella explicar su significado, a saber: que no le falte nada en aquella razón según la cual se dice perfecto. Y que, en cambio, la bondad dice una cierta conveniencia por razón de la cual tiene la cosa el ser apetecible; pues lo bueno se dice por un cierto orden al apetito, como enseñó Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, según Aristóteles en el libro I de la *Etica: Es bueno lo que todos apetecen,* e inmediatamente quedará más explicado. Por lo cual, es necesario que también aquellas

etiam bonitas vel perfectio quam confert accidens, si praecise comparetur ad eam bonitatem quam confert substantia, est secundum quid. Sic enim in universum verum est quod ex D. Thoma supra retulimus, unumquodque quantum habet de esse, tantum habere de bonitate, et quod etiam retulimus ex Augustino, quod in quantum sumus, boni sumus.

17. Atque ita tandem fit quod bonum absolute dictum nihil aliud sit quam ens ipsum, quomodo dicuntur res naturaliter bonae vel perfectae, si in sua entitate sint consummatae, et homo dicitur moraliter bonus, si habeat morales virtutes seu perfectiones, quae non sunt nisi reales quaedam formae et entitates; sic etiam Deus dicitur summe bonus et perfectus ratione suae entitatis, etiamsi ad nihil aliud comparetur et sic de aliis. Haec igitur doctrina et responsio hoc modo exposita probabilis est et claritatem ac facilitatem quamdam prae se fert eamque indicavit Henr., in loc. supra citato.

18. Verumtamen propter usum vocum potest adhiberi alia responsio. Nam, licet prior in hoc habeat verum quod bonum sub ea ratione in re non differt ab ente, nihilominus possunt ratione distingui, quod satis est ut bonum assignetur ut proprietas entis ad modum aliorum transcendentium. Est itaque quoad impositionem vel significationem nominis advertendum ens solum dici ab esse aut entitate, ut supra exposuimus; perfectum autem clarius exprimere entis perfectionem, in quo negationem quamdam includit, vel saltem sine illa non potest a nobis eius significatum explicari, scilicet, quod nihil ei desit secundum eam rationem secundum quam perfectum dicitur. Bonum vero dicere convenientiam aliquam ratione cuius habet res quod appetibilis sit; nam bonum per ordinem aliquem ad appetitum dictum est, ut D. Thomas docuit, I, q. 5, a. 1, ex illo Arist., I Ethic.: *Bonum est quod omnia appetunt,* et statim magis explicabitur. Unde necesse est res etiam illas quae

cosas que se dicen absolutas, buenas en absoluto y en sí mismas reciban esta denominación, porque tienen una perfección conveniente y apetecible para sí, y por ello sucede también que la bondad de este modo significa formalmente la perfección existente en tal cosa, connotando en la misma la capacidad, inclinación o conexión natural con tal perfección. Y esto aparece más claramente cuando tal perfección es distinta de la cosa misma que es denominada buena por ella; pues cuando el hombre se llama bueno por razón de la virtud, formalmente se significa la virtud no de cualquier manera, sino en cuanto es una cierta bondad, en lo cual se incluye no sólo la perfección de virtud, sino también la conveniencia que tiene con la naturaleza humana, connotando de parte de la misma naturaleza la capacidad o propensión para tal perfección. Pero en cambio, en las cosas en que no hay distinción entre la perfección y la cosa que se dice perfecta, parece más difícil explicar esta conveniencia o connotación; con todo, hay que decir que aunque en la realidad no haya distinción, nosotros la concebimos y significamos a la manera de las cosas distintas; es decir, al modo de forma denominante y cosa denominada, y que por ello se significa aquella forma como perfección acomodada a aquel en quien existe, en lo cual se computa su natural conexión con aquella forma, y que así se distingue tal bien del ente, al menos conceptualmente.

Cómo se comparan lo bueno y lo apetecible

19. Por cuanto se ha dicho acerca de la razón del bien, se puede entender cómo se comportan lo bueno y lo apetecible. Pues algunos, ciertamente, piensan que formal y sinonímicamente se quiere decir lo mismo con estas dos palabras, y consecuentemente afirman que lo bueno añade al ente la relación a lo apetecible, a lo cual parece inclinarse Santo Tomás en la referida q. 5 de I, a. 1, cuando dice: *La razón de bien consiste en esto, en que algo sea apetecible;* y en el a. 3, ad 1, dice expresamente: *Lo bueno no añade al ente nada más que la razón de apetecible;* y en el a. 4, ad 1, dice: *Lo bueno se refiere al apetito.* Y afirmaciones parecidas tiene en I, q. 16, a. 1 y 3, y en el lib. I *cont. Gent.*, c. 4, raz. 3; y a ellas se inclina Aristóteles en el libro I de la *Etica,* c. 1, definien-

absolutae et secundum se dicuntur bonae, sic denominari quia habent perfectionem sibi convenientem et appetibilem et ita etiam fit ut bonum hoc modo de formali significet perfectionem existentem in tali re connotando in eadem re capacitatem, inclinationem, seu naturalem connexionem cum tali perfectione. Quod clarius patet quando talis perfectio est distincta ab ipsa re quae ab illa bona denominatur; nam, quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quaedam, in quo importatur non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia quam habet cum humana natura, connotando ex parte ipsius naturae capacitatem vel propensionem ad talem perfectionem. In his vero rebus in quibus non est distinctio inter perfectionem et rem quae perfecta dicitur, difficilius videtur explicari haec convenientia vel connotatio; dicendum est tamen, quamvis in re non sit distinctio, a nobis tamen concipi ac significari ad modum distinctorum, id est, per modum formae denominantis et rei denominatae, et ideo significari illam formam ut perfectionem accommodatam ei in quo existit, in quo computatur naturalis connexio eius cum tali forma et ita distingui tale bonum ab ente, saltem ratione.

Bonum et appetibile quomodo comparentur

19. Ex his quae de ratione boni dicta sunt, intelligere licet quomodo se habeant bonum et appetibile. Aliqui enim existimant idem formaliter et synonyme his vocibus significari et consequenter aiunt bonum supra ens addere respectum ad appetibile, quibus favere videtur D. Thom., dict. q. 5, I, a. 1, dicens: *Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile;* et a. 3, ad 1, dicit expresse: *Bonum non addit aliquid supra ens, sed rationem tantum appetibilis;* et a. 4, ad 1: *Bonum* (inquit) *respicit appetitum.* Similia habet I, q. 16, a. 1 et 3, et lib. I cont. Gent., c. 4, rat. 3; favet Arist., I

do que *el bien es lo que todos apetecen.* Y puede confirmarse tomando un ar-
gumento proporcional de cuanto se ha dicho acerca de lo verdadero; pues de la
misma manera se refiere lo bueno al apetito como lo verdadero al entendimiento;
pero lo verdadero no añade al ente más que la conformidad con el entendimien-
to; luego el bien no añade más que la conveniencia al apetito. Otros distinguen
entre lo bueno y lo apetecible, como Cayetano en I, q. 5, a. 5, donde dice que
lo apetecible se toma en dos sentidos, a saber: fundamentalmente y formalmen-
te. Del primer modo dice que es lo mismo lo bueno y lo apetecible, y así ex-
pone allí a Santo Tomás, pues la razón próxima por la que la cosa tiene la po-
sibilidad de mover el apetito es su bondad, que tiene por respecto del apetente,
en la que se incluye no sólo la entidad y perfección de la cosa en sí misma, sino
en cuanto que tiene alguna conveniencia con el apetente. Y del último modo
dice que se distingue lo bueno de lo apetecible, al menos conceptual o deno-
minativamente, porque lo apetecible en cuanto tal importa relación al apetito,
y una denominación extrínseca que proviene de él o que surge de la con-
veniencia y proporción entre lo bueno y el apetito; por consiguiente, lo apeteci-
ble explica formalmente algo que no dice lo bueno en cuanto tal, por razón de lo
cual es verdadera esta proposición causal: porque la cosa es buena, es apeteci-
ble; igual que es también verdadera esta otra causal; porque la cosa es lumi-
nosa y coloreada, es por ello visible, pues del mismo modo se compara lo ape-
tecible a lo bueno que lo visible a lo iluminado. Por lo cual Santo Tomás,
en I *Ethic.*, c. 1, explicando aquella descripción de Aristóteles: *Es bueno lo que
todos apetecen,* dice que ha sido tomada *a posteriori* porque la razón de apete-
cible es posterior a la razón de bien. Y esta opinión es verdadera, la cual ante-
riormente había enseñado Capréolo *In I,* dist. 2, q. 3, y después el Ferrariense,
I cont. Gent., c. 3.

20. *Diferencia entre lo bueno y lo verdadero.*— Por lo cual se ve que lo bueno se refiere al apetito de manera diferente a como se refiere lo verdadero al entendimiento; en efecto, la verdad trascendental (pues de ésta hablamos) incluye en su razón y denominación alguna conformidad con el entendimiento; en

Ethic., c. 1, definiens *bonum esse quod omnia appetunt.* Et potest confirmari sumpto proportionali argumento, ex his quae de vero dicta sunt; nam ita comparatur bonum ad appetitum sicut verum ad intellectum; sed verum non addit supra ens nisi conformitatem ad intellectum; ergo bonum non addit nisi convenientiam ad appetitum. Alii distinguunt inter bonum et appetibile, ut Caietan., I, q. 5, a. 5, ubi ait appetibile sumi dupliciter, scilicet, fundamentaliter et formaliter. Priori modo ait esse idem bonum et appetibile, et ita exponit D. Thomam ibi; nam proxima ratio ob quam res habet ut possit movere appetitum est bonitas eius quam habet respectu appetentis, in qua includitur non sola entitas et perfectio rei secundum se, sed prout habet aliquam convenientiam cum appetente. Posteriori autem modo dicit distingui bonum ab appetibili saltem ratione seu denominatione, quia appetibile ut sic importat respectum ad appetitum et denominationem extrinsecam provenientem ab illo, seu consurgentem ex convenientia et proportione inter bonum et appetitum; aliquid ergo formaliter explicat appetibile quod non dicit bonum ut sic, ratione cuius haec causalis vera est: quia res est bona, ideo est appetibilis; sicut haec etiam causalis est vera: quia res est lucida et colorata, ideo est visibilis; ita enim comparatur appetibile ad bonum sicut visibile ad lucidum. Unde D. Thomas, I Ethic., c. 1, declarans illam descriptionem Aristotelis: *Bonum est quod omnia appetunt,* ait sumptam esse a posteriori, quia ratio appetibilis posterior est quam ratio boni. Et haec sententia vera est, quam prius docuerat Capreol., In I, dist. 2, q. 3, et postea Ferrar., I cont. Gent., c. 3.

20. *Discrimen inter bonum et verum.*— Ex quo intelligitur aliter comparari bonum ad appetitum quam verum ad intellectum; nam verum transcendens (de hoc enim loquimur) includit in sua ratione et denominatione aliquam conformitatem ad intellectum; bonum autem formaliter in ratione et

cambio, lo bueno formalmente no incluye en su razón y denominación la conformidad al apetito, aunque ésta se siga de la razón de bien. Por lo cual, la razón de verdad trascendental no se supone propiamente en el objeto de tal manera que sea captada formalmente por el entendimiento, sino que es una denominación tomada de la proporción o conformidad entre el mismo objeto y su potencia o su acto, y por ello aquella verdad suele llamarse condición consecuente o concomitante al objeto del entendimiento más bien que constitutivo formal del mismo; en cambio, la bondad se supone en el objeto del apetito, y es la razón formal de alcanzar a aquél; y la apetibilidad dice la denominación tomada de la proporción de tal objeto con tal potencia; por lo cual, no dice la razón formal del objeto, sino la condición concomitante.

21. *Qué relación tiene el bien con la razón de fin.*— Por lo dicho consta también cómo se compara la razón de fin con el bien. En efecto, dice Santo Tomás en I, q. 5, a. 2, ad 1, que el bien por tener razón de apetecible importa una relación de causa final. Y en el mismo sentido dice en I *cont. Gent.*, c. 38, razón 3, que el bien tiene razón de fin, del mismo modo, evidentemente, que tiene razón de apetecible. Porque si formalmente se toma la relación y denominación de fin no pertenece a la razón de bien, pero puede seguir a ella, pues el fin como tal dice razón de causa en orden a los medios o a alguna acción que sea hecha por causa del fin; relación que el bien no dice, sino sólo la razón de conveniente. Y si el fin se toma fundamentalmente, del mismo modo se atribuye al bien, por la cual razón de bondad tiene el fin la virtud de causar finalmente. Y esto se ha de entender del bien absoluto como es el bien *per se;* pues si se toma el bien en toda su amplitud no abarca sólo el fin sino también los medios, como se verá por la sección siguiente.

denominatione sua non includit conformitatem ad appetitum, quamvis haec ad rationem boni consequatur. Unde ratio veri transcendentis non supponitur proprie in obiecto ut formaliter attingatur ab intellectu, sed est denominatio sumpta ex proportione vel conformitate inter ipsum obiectum et potentiam seu actum eius et ideo dici solet illa veritas conditio consequens vel concomitans obiectum intellectus potius quam formaliter illud constituens; bonitas autem supponitur in obiecto appetitus et est ratio formalis attingendi illud; appetibilitas autem dicit denominationem sumptam ex proportione talis obiecti cum tali potentia; unde non dicit formalem rationem obiecti, sed conditionem concomitantem.

21. *Quomodo se habeat bonum ad rationem finis.*— Ex his etiam constat quomodo ratio finis ad bonum comparetur. Ait enim D. Thomas, I, q. 5, a. 2, ad 1, bonum, cum habeat rationem appetibilis, importare habitudinem causae finalis. Et in eodem sensu ait, I cont. Gent., c. 38, rat. 3, bonum habere rationem finis, eo, scilicet, modo quo habet rationem appetibilis. Etenim si formaliter sumatur habitudo ac denominatio finis, illa non est de ratione boni, sed ad illam consequi potest, nam finis ut sic dicit rationem causae in ordine ad media vel ad aliquam actionem quae propter finem fiat, quam habitudinem non dicit bonum, sed solam rationem convenientis. Si autem sumatur finis fundamentaliter, sic attribuitur bono, qua ratione bonitatis habet finis vim causandi finaliter. Hoc autem intelligendum est de bono simpliciter, quale est per se bonum; nam si sumatur bonum in tota sua latitudine, non tantum finem sed etiam media complectitur, ut ex sequenti sectione constabit.

SECCION SEGUNDA

CLASES DE BIEN

1. *Primera división.*— Antes de tratar sobre el modo cómo el bien es una pasión del ente, hay que explicar algunas divisiones del bien para que así se vea mejor cuál es la razón de bien que se atribuye al ente. Y en primer lugar suele dividirse el bien en bien verdadero y solamente aparente. Se llama bien verdadero aquel que es tal como se juzga y conoce; aparente en cambio es el que se juzga como tal, pero con todo no existe en la realidad. Pero esta división conviene al bien del mismo modo que puede atribuirse a cualquier ente o razón de ente, pues se da oro verdadero y aparente, y así en otras cosas. Pero en el caso del bien suele explicarse esta división con una razón particular, porque siendo la causalidad propia del bien mover y atraer al apetito, este oficio lo llevan a cabo casi enteramente igual el bien supuesto y el verdadero, ya que al ser aplicado a mover el apetito por medio del conocimiento, en tanto mueve en cuanto es apreciado o juzgado, aunque en la realidad no sea tal. Por consiguiente, acerca del bien sólo aparente o supuesto no tenemos nada que decir, ya que su razón consiste sólo en ser juzgado tal como suele ser el bien verdadero, aunque en la realidad no sea tal. Por lo cual, cuantos son los verdaderos bienes, tantos pueden ser fingidos por la aprehensión, puesto que en toda clase de bienes puede encontrarse el error y la falsa estimación.

2. *Segunda división.*— En segundo lugar puede dividirse el bien en aquel que es bien en sí y el que es bien para algún otro. Acerca de esta división se han dicho ya muchas cosas en la sección precedente, donde insinuamos que aunque la razón de bien que es pasión del ente pueda acomodarse a cada uno de los entes en cuanto que tiene una perfección conveniente a sí, sin embargo se halla de modo más claro en cualquier ente en cuanto que es conveniente y conforme con algún otro. Se agrega también a esto el que dicha razón de bien de otro supone o incluye la razón de bien en sí, pues nada es bueno para otro de modo

SECTIO II

QUOTUPLEX SIT BONUM

1. *Prima divisio.*— Antequam tractemus quomodo bonum sit passio entis, declarare oportet nonnullas divisiones boni, ut sic melius constet quaenam ratio boni enti attribuatur. Et primo quidem dividi solet bonum in bonum verum et bonum tantum apparens. Verum bonum dicitur quod tale est quale existimatur et cognoscitur; apparens vero quod existimatur, non tamen est in re. Sed haec divisio eodem modo bono convenit quo potest cuilibet enti seu rationi entis attribui; datur enim aurum verum et apparens et sic de aliis rebus. Peculiari autem ratione solet haec partitio in bono declarari, quia cum propria causalitas boni sit appetitum movere et allicere, aeque fere id praestat bonum existimatum ac verum, quia cum ad movendum appetitum per cognitionem applicetur, tantum movet quantum iudicatur seu existimatur, quamvis reipsa tale non sit. De bono igitur tantum apparenti seu existimato nihil est quod dicamus, quia eius ratio solum in hoc consistit, quod tale existimetur quale solet esse verum bonum, quamvis revera tale non sit. Unde quot sunt vera bona, tot esse possunt existimatione ficta, quia in omni bonorum genere, error et falsa existimatio reperiri potest.

2. *Secunda divisio.*— Secundo dividi potest bonum in illud quod in se bonum est et quod est alicui alteri bonum. De qua divisione satis multa dicta sunt sectione praecedenti, ubi insinuavimus, quamquam ratio boni quae est passio entis possit accommodari unicuique enti quatenus perfectionem habet sibi convenientem, clarius tamen reperiri in quolibet ente quatenus alicui alteri conveniens ac consentaneum est. Accedit etiam quod haec ratio boni alterius supponit seu includit rationem boni in se; nihil enim est alteri bonum proprie et in

propio y riguroso más que aquello que es bueno en sí y tiene una perfección conveniente para otro. Dije de modo propio y riguroso porque a veces la carencia de alguna forma se juzga buena para alguien, aunque formalmente no le confiera ninguna perfección ni la tenga en sí; sin embargo, la privación no es buena propiamente, sino que a veces se la denomina así porque priva de una forma disconveniente, y bajo tal aspecto es apetecible. Por consiguiente, el bien para otro supone el bien en sí, y por ello las otras divisiones del bien parece que se refieren principalmente al bien para otro, y cuando tratemos de él las explicaremos nosotros; con todo, declararemos al mismo tiempo las que pertenecen al ente en cuanto que es bien en sí.

Se explica la división del bien en honesto, útil y deleitable

3. En tercer lugar, y principalmente, suele dividirse el bien en honesto, deleitable y útil. Esta división la propone Santo Tomás en I, q. 5, a. 6, y en II-II, q. 145, a. 3, y la toma de Ambrosio, libro I *Offic.*, c. 9 y 10, donde la insinúa bastante oscuramente; más claramente la profesa Aristóteles en el libro II de la *Etica*, c. 3, y en el libro VIII, c. 2, donde al bien honesto le llama bien en absoluto, distinguiéndolo del útil y deleitable. Y advierte allí Santo Tomás que esta división ha sido hecha principalmente acerca del bien humano, pero que, sin embargo, puede acomodarse al bien común o en sí mismo. Por tanto, la declararemos primero en el bien humano, en el cual se encuentran tales razones de bien de modo propio y sin metáfora; después veremos cómo puede aplicarse al bien en cuanto tal. Y hay que suponer que se está hablando del hombre en cuanto es hombre, es decir, en cuanto usa de la razón, ya porque la razón es la regla suprema de todo bien conveniente al hombre, razón —digo— que es natural si al hombre se le considera sólo filosóficamente, o bien ilustrada por la luz divina si se le considera teológicamente; ya también porque las razones propias y formales de estos bienes, principalmente del honesto y útil, no pueden distinguirse más que con la razón.

4. *De cuántos modos puede algo ser conveniente para otro.*— Por tanto, al ser lo bueno una misma cosa con lo conveniente, una cosa puede ser conveniente

rigore nisi quod in se est bonum et perfectionem habet alteri convenientem. Dixi proprie et in rigore, quia interdum carentia alicuius formae censetur bona alicui, quamvis formaliter nullam perfectionem ei conferat aut in se habeat; verumtamen privatio non est proprie bona, sed ita interdum denominatur, quia privat forma disconvenienti et sub ea ratione appetibilis est. Igitur bonum alteri supponit bonum in se et ideo aliae divisiones boni potissime videntur de eo quod est alteri bonum, et in eo a nobis explicabuntur; simul tamen declarabimus illas quae ad ens pertinuerint quatenus in se bonum est.

Exponitur divisio in bonum honestum, utile et iucundum

3. Tertio ac praecipue dividi solet bonum in honestum, delectabile et utile. Quam divisionem tradit D. Thomas, I, q. 5, a. 6, et II-II, q. 145, a. 3, eamque affert ex Ambros., lib. I Offic., c. 9 et 10, ubi obscure satis eam insinuat; clarius eam docuit Aristot., II Ethic., c. 3, et lib. VIII, c. 2, ubi honestum appellat absolute bonum, a iucundo et utili illud distinguens. Advertit autem D. Thomas ibi divisionem hanc potissimum traditam esse de bono humano, accommodari tamen posse ad bonum in communi seu secundum se. Prius igitur declarabitur a nobis in bono humano, in quo proprie et absque metaphora illae rationes boni repeleriuntur; deinde videbimus quomodo ad bonum ut sic applicari possit. Est autem supponendum sermonem esse de homine quatenus homo est, id est quatenus ratione utitur, tum quia ratio est suprema regula omnis boni convenientis homini, ratio (inquam) vel naturalis, si philosophice tantum homo consideretur, vel divino lumine illustrata, si consideretur theologice; tum etiam quia propriae ac formales rationes horum bonorum, praesertim honesti et utilis, non possunt nisi per rationem discerni.

4. *Quot modis quidpiam alteri conveniens.*— Cum igitur bonum idem sit quod conveniens, dupliciter potest aliquid esse

al hombre de dos maneras; una, por sí misma, porque aquella perfección que tiene en sí es por sí misma conforme y conveniente para el hombre. Y esto puede aún suceder de dos maneras: primero, que sea conveniente en orden a la delectación que tal bien trae consigo, y éste es el bien deleitable. Segundo, sin relación a la delectación, sino sólo porque de suyo es digno o conveniente para el hombre como tal, y éste es el bien honesto. De otro modo puede algo ser conveniente no por sí mismo, sino sólo por razón de otro bien que por él o mediante él puede obtenerse; es decir, porque evidentemente, aunque considerado en sí no proporcione delectación, ni sea digno o conveniente para el hombre, con todo se le juzga conveniente en cuanto que puede contribuir a la obtención de otro bien, y éste es el bien útil. Y de este modo consta no sólo que aquellos tres miembros están contenidos bajo la razón de bien, sino que son de algún modo distintos entre sí, al menos por la razón formal o relación concebida, pues según la realidad o por el sujeto no siempre es menester que se distingan, ya que consta que una misma cosa, por ejemplo, el amor o la devoción para con Dios, es al mismo tiempo honesta, deleitable y útil.

5. Finalmente, se entiende fácilmente por la referida explicación que aquellos miembros agotan el todo dividido, puesto que ni entre el bien por sí o en orden a otro puede hallarse un medio por oponerse inmediatamente o casi por contradicción; ni además del bien conveniente por causa del deleite o sin él, sino por causa de sí mismo solo, puede pensarse otro miembro, ya que también estos miembros vienen a distinguirse como por contradicción o inmediata negación, porque todo bien que es conveniente por sí prescindiendo de la razón de deleite es juzgado honesto. Y digo prescindiendo del deleite porque estos miembros se han de distinguir por abstracción precisiva más que negativa, si se comparan con la cosa que se denomina buena, pues para que la cosa sea honesta no es preciso que sea útil o deleitable, sino sólo que tenga alguna razón de conveniencia por causa de la cual sea amable, aun cuando no sea ni deleitable ni útil, y así en las restantes. Por lo cual, formalmente y como condicionalmente

homini conveniens: uno modo per seipsum, quia nimirum illa perfectio quam in se habet, ex se ipsa consentanea est et conveniens homini. Quod adhuc potest duobus modis accidere, primo quod sit conveniens in ordine ad delectationem quam tale bonum secum affert, et hoc est bonum delectabile. Secundo absque ordine ad delectationem, sed solum quia per se decet vel conveniens est homini ut sic, et hoc est bonum honestum. Alio vero modo est aliquid conveniens non per seipsum, sed solum ratione alterius boni quod per illud seu mediante illo obtineri potest, quia nimirum licet ex se spectatum delectationem non afferat neque ex se deceat aut conveniens sit homini, tamen, ut conferre potest ad aliud bonum obtinendum, conveniens censetur, et hoc est bonum utile. Atque ita constat et illa tria membra sub ratione boni contineri et esse aliquo modo inter se distincta, saltem ratione formali concepta seu habitudine; nam re seu subiecto non semper necesse est distingui; constat enim eamdem rem, verbi gratia, amorem aut devotionem erga Deum esse et honestam et iucundam et utilem.

5. Denique facile ex dicta declaratione intelligitur membra illa exhaurire divisum, quia neque inter bonum per se aut in ordine ad aliud reperiri potest medium, cum haec immediate et quasi per contradictionem opponantur; neque praeter bonum conveniens ob delectationem vel absque illa, sed solum propter seipsum, potest aliud membrum excogitari, cum haec etiam membra quasi per contradictionem seu immediatam negationem distinguantur, quia omne bonum quod per se est conveniens praecisa ratione delectationis, honestum reputatur. Dico autem praecisa delectatione, quia haec membra per abstractionem praecisivam potius quam negativam distinguenda sunt, si ad rem quae bona denominatur comparentur, quia ut res sit honesta non est necesse ut sit iucunda vel utilis, sed solum ut habeat aliquam rationem convenientiae propter quam sit amabilis, etiamsi nec iucunda neque utilis sit, et sic de reliquis. Unde formaliter et quasi conditiona-

pueden distinguirse estos miembros también por abstracción negativa; pues pertenece a la razón de honesto en cuanto tal no requerir la delectación o utilidad para su razón y suficiente conveniencia en orden a mover el apetito recto, ya sea que tenga aquellas cosas unidas en la realidad o que no las tenga; pues aun cuando no las tuviera, sería suficientemente bueno y conveniente en su orden; y lo mismo se ha de decir proporcionalmente de los restantes. Y de este modo parece que queda suficientemente expuesta la referida división.

Varias dificultades acerca de la anterior división

6. *Primera dificultad sobre el bien honesto.*— Pero para explicar esto más exactamente hay que tratar brevemente de algunas dificultades que salen al paso. La primera es cómo se puede decir conveniente por sí el bien honesto. Porque o bien se dice conveniente por sí en cuanto forma casi coincidente con la naturaleza del hombre en cuanto que es racional, del mismo modo que el calor es por sí conveniente al fuego, y de esto se sigue que las mismas potencias del entendimiento y voluntad son bienes honestos, cosa que está en contra de lo que afirma S. Agustín en el libro II *Del Libre Arbitrio,* c. 19, donde al dividir todos los bienes del hombre en máximos, medios e ínfimos coloca a las potencias del alma en el término medio, ya que de ellas podemos usar mal, a pesar de que parece que son los bienes máximos aquellos que son honestos. Además, se sigue que Dios no es bien honesto del hombre porque no es conveniente a éste por sí a modo de forma. Se sigue también que la acción de dar limosna no es bien honesto, porque no es una forma por sí conveniente para el hombre. O que el bien honesto no se dice conveniente por sí en cuanto forma sino en cuanto operación conforme al hombre, y de este modo se sigue en primer lugar el mismo inconveniente acerca de Dios. Y además resulta que las virtudes, principalmente las infusas, no son bienes honestos porque no son operaciones del hombre, cosa que es enteramente falsa y contraria a lo que afirma San Agustín en el mencionado pasaje. O se dice el bien honesto conveniente por sí objetivamente, a saber, porque es un bien amable por sí, la cual es una razón más universal, puesto que puede convenir a la operación, sea externa o interna, y a cualquier forma

liter possunt haec membra distingui, etiam per abstractionem negativam; nam de ratione honesti ut honesti est ut ad suam rationem et convenientiam sufficientem ad movendum appetitum rectum delectationem aut utilitatem non requirat, sive in re illas habeat coniunctas sive non; nam etiamsi illas non haberet, esset sufficienter bonum et conveniens et in suo ordine; et idem est proportionaliter de reliquis. Atque in hunc modum videtur satis exposita praedicta divisio.

Variae difficultates circa praedictam divisionem

6. *Prima difficultas circa bonum honestum.*— Sed ut exactius declaretur, nonnullae difficultates insurgentes breviter tractandae sunt. Prima est quomodo bonum honestum dicatur per se conveniens. Aut enim dicitur per se conveniens tamquam forma paene consentiens cum natura hominis ut rationalis est, ad eum modum quo calor est per se conveniens igni, et sic sequitur ipsas potentias intellectus et voluntatis esse bona honesta, quod est contra August., lib. II De Lib. Arb., c. 19, ubi, distinguens omnia bona hominis in maxima, media et infima, potentias animae in medio ordine collocat, quia eis possumus male uti, cum tamen maxima bona illa esse videantur quae honesta sunt. Deinde sequitur Deum non esse bonum honestum hominis, quia non est ei per se conveniens per modum formae. Sequitur etiam actionem dandi eleemosynam non esse bonum honestum, quia non est aliqua forma per se conveniens homini. Vel bonum honestum dicitur per se conveniens non ut forma, sed ut operatio decens hominem, et sic sequitur imprimis idem inconveniens de Deo. Et ulterius sequitur virtutes, praesertim infusas, non esse bona honesta quia non sunt operationes hominis, quod est plane falsum et contra August., cit. loco. Vel dicitur bonum honestum per se conveniens obiective, quia, scilicet, est bonum per se amabile, quae ratio universalior est; nam et in operationem, tam internam, quam externam, et in quamcumque formam et in

y a Dios mismo. Pero tampoco de este modo se soslayan todas las dificultades apuntadas, ya que se sigue que las potencias del alma han de ser contadas entre los bienes honestos; más aún, incluso la salud y los demás bienes del cuerpo, que por sí son amables. Y además surge otra dificultad, porque esta razón, a saber, que algún objeto pueda ser por sí amable sin orden a la delectación, no puede ser la primera razón de bien que se encuentra en tal objeto, porque supone la razón de bien por la que tal objeto es amable por sí. Como decíamos en la sección anterior, la razón de apetecible supone la de bueno y conveniente; pues precisamente es una cosa apetecible porque es buena y conveniente, y es lo mismo que el bien sea por sí amable que el que sea apetecible; por tanto, no puede ésta ser la primera razón en que consiste el bien honesto.

7. *Segunda dificultad acerca del bien deleitable.*— La segunda dificultad se refiere al bien deleitable: de qué modo tiene la propia y peculiar razón del bien en sí y por sí apetecible; pues por bien deleitable, o se ha de entender el objeto sobre el que versa la delectación, o la delectación que nace de tal objeto. Si se dice lo primero se sigue que este bien no es más bien en sí y por sí que el bien útil. Y se prueba porque no es bueno porque tenga en sí delectación, que es una cosa distinta de él, sino porque es apto para engendrar la delectación, la cual parece que es una clase de utilidad consistente en la relación a la delectación misma, por razón de la cual tal objeto es amable. Como la comida, por ejemplo, si se ama porque da la salud, se dice que es amada como un bien útil para la salud; luego si es amada en cuanto proporciona deleite, será amada como útil para la delectación; por consiguiente, el bien deleitable tomado bajo este concepto no es bueno en sí y por sí, ni difiere formalmente del bien útil, sino sólo materialmente o como lo particular de lo común. Pero si la misma delectación se dice que es bien deleitable, como indica el mismo Santo Tomás en el citado lugar de la I parte, es ciertamente verdad que la delectación es un cierto acto por sí conveniente y conforme con la naturaleza o con el apetito que

Deum ipsum convenire potest. Sed neque hoc modo evitantur omnes difficultates tactae, quia sequitur potentias animae computandas esse inter bona honesta; immo et sanitatem et alia bona corporis, quae per se amabilia sunt. Et praeterea insurgit alia difficultas, quia haec ratio, nempe quod obiectum aliquod sit per se amabile sine ordine ad delectationem non potest esse prima ratio boni quae in tali obiecto reperitur, quia supponit rationem boni propter quam tale obiectum per se amabile est. Sicut in sectione praecedenti dicebamus rationem appetibilis supponere rationem boni et convenientis; propterea enim res appetibilis est, quia bona est et conveniens; idem autem est esse bonum per se amabile quod esse per se appetibile; non potest ergo haec esse prima ratio in qua bonum honestum consistit.

7. *Secunda difficultas circa bonum delectabile.*— Secunda difficultas est circa bonum delectabile, quomodo habeat peculiarem ac propriam rationem boni in se ac per se appetibilis; aut enim per bonum delectabile intelligendum est obiectum circa quod delectatio versatur, aut delectatio quae ex tali obiecto nascitur. Si primum dicatur, sequitur hoc bonum non magis esse per se et in se bonum quam bonum utile. Probatur quia non est bonum eo quod in se habeat delectationem, quae est res ab illo distincta, sed quia aptum est ad delectationem generandam, quae videtur esse utilitas quaedam consistens in habitudine ad delectationem ipsam, ratione cuius tale obiectum amabile est. Sicut cibus, verbi gratia, si ametur quia sanitatem confert, dicitur amari ut bonum utile ad sanitatem; ergo, si ametur quatenus delectationem affert, amabitur ut utile ad delectationem; ergo bonum delectabile hac ratione sumptum, non est per se et in se bonum, nec formaliter differt a bono utili, sed tantum materialiter, seu tamquam particulare a communi. Si vero delectatio ipsa dicatur esse bonum delectabile, ut D. Thomas in citato loco I p. indicat, verum quidem est delectationem esse quemdam actum per se convenientem et consentaneum naturae vel appetitui

se deleita; pero con todo, no aparece ninguna razón por la que esta peculiar conveniencia de tal acto se distinga de las otras y constituya su peculiar razón de bien más que la conveniencia que tiene cualquier otro acto con la facultad de obrar, como la intelección de la verdad con el entendimiento y la visión de objeto hermoso con la vista. Y además no parece que la razón de bien deleitable pueda consistir primariamente en la misma delectación, ya que ésta versa sobre algún bien en cuanto bien, puesto que es un descanso del apetito, el cual no descansa sino una vez que ha alcanzado el bien; luego la delectación supone en el objeto una razón de bien anterior a la delectación y que sea tal en sí y no en orden a la delectación; en efecto, el bien con que nos deleitamos no es bien porque deleita, sino más bien deleita porque es bien; supone, por tanto, la delectación una conveniencia en el objeto y una bondad distinta de la delectación misma. Por consiguiente, acerca de ella pregunto si constituye al bien deleitable o no; pues si lo constituye, resulta, por consiguiente, que no es la delectación misma el primer bien deleitable; más aún, ni siquiera parece tener semejante conveniencia o razón de bien, porque cuando nos deleitamos, por ejemplo, con la visión de una cosa hermosa, la conveniencia de la visión es de tipo muy diferente de la conveniencia de la delectación, a pesar de que la visión es el objeto de tal delectación. Y si aquella bondad o conveniencia que se encuentra en el objeto de la delectación no constituye el bien deleitable, entonces será ya un bien distinto de los tres enumerados.

8. *Tercera dificultad acerca del bien útil.*— La tercera dificultad puede ser acerca del bien útil: cómo se niega que es un bien en sí y en esto se distingue de los restantes; pues el bien útil, aunque sea útil para algo distinto de sí, con todo tiene en sí su utilidad, que consiste en una virtud o eficacia para realizar aquella cosa para la que es útil. Se dirá, quizá, que la bondad de la cosa útil no consiste en la utilidad misma, sino en la conveniencia y apetibilidad que tiene tal utilidad respecto del hombre, y se dirá, consiguientemente, que el bien útil no tiene esta conveniencia de suyo, sino por el fin para el que es útil. Sin embargo,

qui delectatur; tamen nulla apparet ratio ob quam haec peculiaris convenientia talis actus ab aliis distinguatur et constituat suam peculiarem rationem boni magis quam convenientia quam habet quilibet alius actus cum facultate operandi, ut intellectio veritatis cum intellectu et visio obiecti pulchri cum visu. Et praeterea non videtur ratio boni delectabilis primario posse consistere in delectatione ipsa; nam delectatio circa aliquod bonum ut bonum versatur, cum sit quies appetitus, qui non quiescit nisi in bono adepto; ergo supponit delectatio in obiecto rationem boni priorem delectatione et quae in se talis sit et non per ordinem ad delectationem; bonum enim circa quod delectamur non ideo bonum est quia delectat, sed potius ideo delectat quia bonum est; supponit ergo delectatio in obiecto convenientiam et bonitatem distinctam a delectatione ipsa. De illa ergo inquiro an constituat bonum delectabile, necne; nam, si constituit, ergo non est delectatio ipsa primum delectabile bonum; immo nec videtur habere similem convenientiam seu rationem boni, quia cum delectamur, verbi gratia, in visione rei pulchrae longe alterius rationis est convenientia visionis a convenientia delectationis, cum tamen visio sit illius delectationis obiectum. Si autem bonitas illa seu convenientia quae est in obiecto delectationis, non constituit bonum delectabile, erit iam aliud bonum distinctum a tribus enumeratis.

8. *Tertia difficultas circa bonum utile.*— Tertia difficultas esse potest de bono utili, quomodo negetur esse in se bonum et in hoc a reliquis distinguatur; nam bonum utile, licet ad aliud a se distinctum utile sit, tamen in se habet utilitatem suam quae consistit in aliqua virtute vel efficacia praestandi rem illam ad quam est utile. Dicetur fortasse bonitatem rei utilis non consistere in utilitate ipsa, sed in convenientia et appetibilitate quam habet talis utilitas respectu hominis, et consequenter dicetur bonum utile non habere hanc convenientiam ex se, sed ex fine ad quem est utile. Con-

está en contra de esto el que a pesar de que la conveniencia del bien útil suponga la conveniencia de aquella cosa para la que es útil y tal vez se derive de ella, sin embargo, supuesta ésta, el mismo bien útil verdaderamente en cuanto que tiene relación a una cosa tal tiene en sí una propia conveniencia por razón de la cual es bueno y amable; luego en esto no hay diferencia formal entre el bien útil y otros bienes, ya que también el bien honesto o deleitable puede, a veces, tomar su propia razón de la relación que dice a algo extrínseco. Más aún, el bien honesto a veces es tal por su conformidad con una ley extrínseca, o al menos por la conveniencia que resulta en él supuesta tal ley. Por lo cual también resulta que algún bien útil no tenga otra conveniencia o bondad sino la de honestidad, como el caso, por ejemplo, de la aflicción del cuerpo, en cuanto que es útil para satisfacer a Dios, no tiene más bondad que la honesta; y por la misma razón, el medio que sólo es útil para gozar de un placer no tiene ninguna conveniencia o bondad más que alguna participación de dicha delectación; por consiguiente, el bien útil no queda acertadamente distinguido de los otros.

9. *Cuarta dificultad acerca de lo mismo.*— Y de aquí surge la cuarta dificultad: por qué el bien útil no se divide en dos; pues el bien útil es tal como es aquello a lo que se ordena; por consiguiente, como el bien amable por sí, uno es honesto y otro deleitable, así lo que es bueno por la utilidad para otro será uno honesto y otro deleitable.

10. *Ultima dificultad acerca de la suficiencia de la división.*— La última dificultad es que la referida división parece insuficiente; pues además de las citadas razones de bien parece que existe otra que puede separarse o distinguirse de aquéllas; en efecto, hay ciertos bienes amables por sí, no porque deleitan o son honestos, sino precisamente porque perfeccionan a la naturaleza, como la salud, la ciencia, la integridad del cuerpo y el mismo ser y vivir; ya que, incluso si prescindimos con la mente de todo deleite, estas cosas siguen siendo buenas y amables, como es evidente; y de modo semejante, aunque prescindamos de todas las razones de virtud, estas cosas son amables como bienes connaturales, y por causa de ellas pueden otras cosas ser amadas como útiles, pres-

tra hoc tamen est, quia licet convenientia boni utilis supponat convenientiam illius rei ad quam est utile et ab illa fortasse derivetur, tamen, illa supposita, revera ipsum bonum utile quatenus habet habitudinem ad talem rem, habet in se propriam convenientiam ratione cuius bonum est et amabile; ergo in hoc non est differentia formalis inter bonum utile et alia bona; nam etiam bonum honestum vel delectabile potest interdum accipere rationem suam ex habitudine ad aliquod extrinsecum. Immo bonum honestum interdum est tale ex conformitate ad legem extrinsecam, vel saltem ex convenientia quae in eo resultat supposita tali lege. Unde etiam fit ut aliquod bonum utile non habeat aliam convenientiam vel bonitatem nisi honestatis; ut, verbi gratia, corporis afflictio quatenus utilis est ad satisfaciendum Deo, non habet bonitatem aliam nisi honestam; et eadem ratione medium quod tantum est utile ad delectationem capiendam, non habet convenientiam aliquam vel bonitatem nisi participationem quamdam illius delectationis; ergo bonum utile non recte ab aliis distinguitur.

9. *Quarta circa idem.*— Atque hinc oritur quarta difficultas, cur bonum utile non distinguatur in duo; nam tale est utile bonum, quale est illud ad quod ordinatur; ergo, sicut bonum per se amabile aliud est honestum et aliud delectabile, ita bonum ex utilitate ad aliud, quoddam honestum, aliud vero delectabile.

10. *Ultima difficultas circa sufficientiam divisionis.*— Ultima difficultas est quia praedicta divisio videtur insufficiens; nam praeter dictas rationes boni videtur esse alia quae ab illis distingui seu praescindi potest; sunt enim quaedam bona per se amabilia, non quia delectant, nec quia honesta sunt sed praecise quia naturam perficiunt, ut sanitas, scientia, corporis integritas et ipsum esse ac vivere; nam etiam si mente praescindamus omnem delectationem, haec sunt bona et amabilia, ut per se constat; et similiter, licet praescindamus omnes rationes virtutis, haec sunt amabilia ut connaturalia

cindiendo de la honestidad. Y es señal de esto el que a veces se persiguen por medios honestos, a veces por medios vergonzosos, no por el deleite sino por la sola natural conveniencia; por consiguiente, se da alguna razón de bien distinta de aquellas tres.

Solución de la primera dificultad

11. Para satisfacer a la primera dificultad y explicar qué es propiamente el bien honesto, hay que advertir que de dos maneras puede tomarse o decirse el bien honesto. Una, en orden a las acciones humanas y morales en cuanto pueden regularse con la razón recta y prudente, y en este sentido se llama bien honesto el que por sí y de suyo es digno del hombre o de persona dotada de razón, tal como se lee en Santo Tomás, II-II, q. 145, a. 1 y ss. En la cual conveniencia no se considera ventaja alguna que por medio de este bien enriquezca a la persona con respecto a la que se dice que es tal bien; pues esa ventaja, aunque frecuentemente intervenga, con todo formalmente y por sí, no es necesaria para la honestidad, sino que basta con aquella decencia y proporción que se encuentra entre tal bien y la naturaleza que dirige sus operaciones con la recta razón. Igual que dar limosna es honesto porque es de suyo conveniente a la naturaleza racional, aun cuando por un imposible el hombre que obrase así no gozase por ello de ninguna utilidad o provecho fuera del mismo obrar bien. Del mismo modo que también respecto de Dios se dice que es conveniente y honesto comunicarse, beneficiar y compadecerse, no porque sea provechoso para El, sino porque es algo por sí digno y proporcionado a su bondad. Por consiguiente, el bien honesto explicado de esta forma dice una peculiar razón de conveniencia, y por parte de la cosa que se dice honesta incluye su perfección con todas las condiciones físicas o morales necesarias para la referida conveniencia con la naturaleza racional.

12. Y suele este bien explicarse por la conveniencia con el dictamen de la recta razón; pues es honesto aquel bien que la recta razón dicta que se ha de

bona et propter illa possunt amari alia ut utilia, praecisa honestate. Cuius signum est quia interdum per honesta media, interdum per turpia inquiruntur, non ob delectationem sed ob solam naturalem convenientiam; datur ergo aliqua ratio boni ab illis tribus distincta.

Expeditur prima difficultas

11. Ad satisfaciendum primae difficultati et declarandum quid proprie sit honestum bonum, advertendum est duobus modis dici vel sumi posse bonum honestum. Uno modo, in ordine ad actiones humanas et morales prout recta et prudenti ratione regulari possunt, et hoc modo bonum honestum dicitur quod per se et ex se decet hominem vel personam ratione utentem, ut sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 145, a. 1, et sequent. In qua convenientia non consideratur aliqua commoditas quae per tale bonum accrescat illi personae respectu cuius dicitur esse huiusmodi bonum; haec enim, licet saepe intercedat, per se tamen ac formaliter non est ad honestatem necessaria, sed sufficit illa decentia et proportio quae reperitur inter tale bonum et naturam quae operationes suas recta ratione dirigit. Sicut dare eleemosynam est honestum, quia est per se consentaneum naturae rationali, etiamsi per impossibile homo sic operans nullam inde utilitatem vel commoditatem caperet praeter ipsum recte operari. Quomodo etiam respectu Dei dicitur esse conveniens et honestum sese communicare, benefacere ac misereri, non quia illi sit commodum, sed quia est per se decens ac proportionatum illius bonitati. Bonum ergo honestum hac ratione explicatum dicit peculiarem rationem convenientiae et ex parte rei quae honesta dicitur includit perfectionem eius, cum omnibus conditionibus vel physicis, vel moralibus, ad praedictam convenientiam cum natura rationali necessariis.

12. Solet autem hoc bonum per convenientiam ad dictamen rectae rationis declarari; nam illud bonum est honestum quod

hacer, amar, etc. Con todo, si esta afirmación se entiende referida a la recta razón en cuanto dice el juicio o conocimiento de aquello que conviene hacer, en este sentido no consiste la honestidad en la conformidad con el dictamen de la razón, ni es aquélla la primera regla o la primera razón de tal honestidad. Pues no es honesto el bien porque juzga la recta razón que es tal, sino al contrario, porque el mismo bien en verdad y en la realidad es tal; por ello, la verdadera y recta razón juzga que es tal. Y por este motivo, el recto juicio es para nosotros la regla del bien honesto, ya que nos lo manifiesta; con todo, en sí supone ya este juicio la propia conveniencia, de la que le viene al bien honesto el ser tal; y esta conveniencia decimos que es con referencia a la naturaleza racional en cuanto que es tal y tiene tales atributos o propiedades. Pero en cambio, si se toma el dictamen de la recta razón no formalmente sino como radicalmente, en este sentido se dice con razón y *a priori* que el bien honesto es aquello que es conforme a la razón; es decir, que es conforme a la naturaleza racional, la cual, por lo mismo, es apta por naturaleza para juzgar que esto ha de ser hecho o apetecido por ella.

13. Pero el bien honesto tomado de este modo puede aún distinguirse en acto, hábito y objeto honesto; pues hay actos formalmente buenos y honestos, como son los actos de las virtudes, principalmente de la voluntad, y a éstos corresponden los hábitos de las virtudes, que con razón se cuentan entre las máximas cosas buenas y honestas, porque son dignas en sumo grado del hombre dotado de razón; y en estos actos o hábitos se suponen los objetos honestos, pues de ellos toman los actos y hábitos su honestidad, como indica Santo Tomás en I-II, q. 19, a. 1, ad 3, donde disputa ampliamente sobre este punto; y en la q. 20, a. 1, ad 2, y en la q. 2 *De Malo,* a. 3, in corp. y ad 8. Pues el acto honesto como tal no se ocupa sino del bien honesto; por lo cual es preciso que suponga tal bondad en él, pues el acto de la voluntad no confiere a su objeto la bondad, sino más bien se funda en ella, y por esto, más arriba, Santo Tomás llama a esta honestidad bondad primordial.

recta ratio dictat esse faciendum vel amandum, etc. Tamen, si hoc dictum intelligatur de recta ratione prout dicit iudicium seu cognitionem eius quod expedit facere, sic non consistit honestas in conformitate ad dictamen rationis neque est illa prima regula seu prima ratio talis honestatis. Non enim ideo bonum est honestum quia recta ratio iudicat esse tale, sed e converso, quia ipsum bonum vere et in re tale est, ideo recta et vera ratione iudicatur esse tale. Et ideo quoad nos rectum iudicium est regula boni honesti, quia nobis manifestat illud; tamen secundum se supponit illud iudicium propriam convenientiam ex qua habet bonum honestum quod tale sit; hanc autem dicimus esse ad naturam rationalem quatenus talis est et tales habet proprietates seu attributa. Si vero dictamen rationis non formaliter sed quasi radicaliter sumatur, sic bene et a priori dicitur bonum honestum esse illud quod est conforme rationi, id est, quod est conforme naturae rationali, quae propterea nata est iudicare hoc sibi esse faciendum vel appetendum.

13. Bonum autem honestum hoc modo sumptum distingui potest in actum, habitum et obiectum honestum; sunt enim actus formaliter boni et honesti, ut sunt actus virtutum, praesertim voluntatis, et his correspondent habitus virtutum, qui inter maxima bona et honesta merito computantur, quia maxime decent hominem ratione utentem; et his actibus vel habitibus supponuntur obiecta honesta; nam ab his sumunt actus et habitus suam honestatem, ut significat D. Thomas, I-II, q. 19, a. 1, ad 3, ubi de hac re latius disputatur, et q. 20, a. 1, ad 2, et q. 2 de Malo, a. 3, in corp., et ad 8. Actus enim honestus ut sic non versatur nisi circa bonum honestum; unde necesse est ut in illo talem bonitatem supponat, nam actus voluntatis non confert obiecto suo bonitatem, sed potius in illa fundatur, et ideo D. Thom. supra, hanc honestatem bonitatem primordialem vocat.

14. Y con lo que llevamos dicho se ha respondido a toda aquella primera dificultad en cuanto se refiere al bien honesto tomado con este rigor y propiedad. Pues concedemos que este bien no se limita a la operación, hábito o forma, sino que conviene a toda cosa que es apetecible por el hombre de modo honesto y conforme con la recta razón. Concedemos, además, que este bien no es tal precisamente porque es por sí conveniente a la voluntad o al apetito del hombre en la razón de objeto apetecible, pues como rectamente prueba el argumento allí expuesto, esta razón de apetecible por sí, formalmente tomada, supone una conveniencia con la naturaleza racional, por razón de la cual tal bien es para ella apetecible por sí.

15. Puede tomarse también en otro sentido el bien honesto, no en orden a las costumbres sino en orden a la naturaleza, y es aquello que por sí perfecciona a la naturaleza y es para ella ventajoso incluso prescindiendo de la razón de virtud, como es la salud, la integridad y la vida misma, la cual, en ocasiones, es deshonroso amar y defender, aun cuando de suyo parezca lo más conveniente para la naturaleza. Y a este bien parece que los antiguos filósofos llamaron *bien de la naturaleza,* y lo distinguían del bien honesto, al que llamaban *por sí digno,* como se colige de Cicerón, en sus libros III y IV *De Finibus.* Sin embargo, puesto que este bien de la naturaleza es por sí conveniente y amable, se juzga por esto que el apetito natural se relaciona con este bien del mismo modo que el apetito racional se relaciona con el bien por sí digno, y de esta manera, en orden a la naturaleza, queda este bien comprendido bajo el bien honesto. Se añade también el que esta razón de bien es suficiente para que aquel mismo pueda ser honestamente apetecido si por otra parte no se opone algún impedimento, porque como la recta razón es aquella por lo que el hombre debe regirse o gobernarse, a ella le toca proponer las cosas que son ventajosas y convenientes para la naturaleza, si no se opone, por otra parte, algo o se sigue algún inconveniente mayor. Por consiguiente, de acuerdo con esta manera de hablar sobre el bien honesto, hay que conceder que las potencias del alma son ciertos bienes honestos, ciertamente no del mismo modo que las virtudes, de las cuales no podemos

14. Atque ex his responsum est ad totam illam primam difficultatem, quatenus spectat ad bonum honestum in hoc rigore et proprietate sumptum. Concedimus enim hoc bonum non limitari ad operationem, vel habitum, vel formam, sed convenire omni rei quae honeste et secundum rectam rationem est appetibilis ab homine. Concedimus deinde hoc bonum non ideo tale esse quia est per se conveniens voluntati seu appetitui hominis in ratione obiecti appetibilis; nam, ut recte argumentum ibi factum probat, haec ratio per se appetibilis formaliter sumpta supponit convenientiam cum natura rationali, ratione cuius tale bonum illi est per se appetibile.

15. Alio vero modo sumi potest bonum honestum, non in ordine ad mores, sed in ordine ad naturam, et est illud quod per se perficit naturam et est commodum illi etiam seclusa ratione virtutis, ut est sanitas, integritas et vita ipsa quam interdum amare vel tueri turpe est, etiamsi ex se maxime conveniens naturae videatur. Et hoc bonum videntur antiqui philosophi appellasse *bonum naturae,* quod distinguebant a bono honesto quod *per se decens* appellabant, ut colligitur ex Cicer., lib. III et IV de Finib. Tamen, quia hoc bonum naturae per se conveniens est et amabile, ideo ita censetur comparari appetitus naturae ad hoc bonum sicut appetitus rationalis ad bonum per se decens, atque hac ratione in ordine ad naturam hoc bonum comprehenditur sub bono honesto. Accedit etiam quod haec ratio boni sufficiens est ut ipsum honeste appetatur, si aliunde impedimentum aliquod non intercedat, quia cum recta ratio sit qua homo regi debet aut gubernari, ad illam pertinent et quae sunt naturae commoda et consentanea proponere, nisi aliunde aliquid obstet vel maius aliquod incommodum subsequatur. Hoc igitur modo loquendi de bono honesto, concedendum est potentias animae esse quaedam honesta bona, non quidem eo modo quo virtutes, quibus male uti non pos-

usar mal, como ocurre con las potencias mismas, por lo cual San Agustín llamó a aquéllas bienes máximos, y a éstas, bienes medios; sino del mismo modo que los bienes que pertenecen a la integridad y complemento de la naturaleza son de suyo convenientes y, en cuanto de ellos depende, capaces de ser amados con rectitud. Y de este modo son honestos el mismo ser, vivir y saber. Ni solamente los bienes inherentes, sino también las cosas extrínsecas que en ocasiones son convenientes por sí, al menos como objeto de los actos vitales, pueden contarse entre estos bienes honestos, y así queda también resuelta la primera dificultad en cuanto puede afectar a este bien, sobre lo cual volveremos a insistir en la solución de la última dificultad.

Se trata la segunda dificultad

16. Acerca de la segunda dificultad hay que distinguir dos cosas que en ella se tocan, a saber: la delectación y el objeto de la delectación, y de ambos hay que decir que son, de suyo, un bien conveniente de algún modo y por sí apetecible. Y ciertamente, tratándose de la delectación misma, la cosa es por sí evidente, pues es un acto que de suyo invita y arrastra mucho al apetito, lo cual es señal de que tiene con él por sí misma una gran proporción. Y tratándose del objeto de la delectación se prueba porque el objeto de la delectación es un bien; luego la delectación supone en aquel objeto una bondad, ya que los actos del alma no constituyen a sus objetos, sino que los suponen; por consiguiente, el objeto de la delectación no es bueno y conveniente porque es objeto de delectación, sino al contrario; puede ser objeto de delectación porque es bueno y conveniente. Por tanto, es de suyo bueno y apetecible, y no por la sola denominación o relación a la delectación, aunque tal vez la etimología del nombre o su imposición haya sido tomada de allí. Con esto consta, por tanto, que ya se tome el bien deleitable por la misma delectación, ya se tome por el objeto o bien que deleita, ya —lo que es más probable— por ambas cosas en unidad, a saber, por el descanso que se halla en tal cosa, del mismo modo que la felicidad a veces se toma por la objetiva, a veces por la formal, a veces por toda la feli-

sumus sicut potentiis ipsis, propter quod ab Augustino haec maxima, illa vero media bona esse dicuntur, sed ea ratione qua bona pertinentia ad integritatem et complementum naturae per se convenientia sunt et quantum ex ipsis est, recte amabilia. Atque hoc modo ipsum esse, vivere et sapere honesta sunt. Neque solum inhaerentia bona, sed etiam res extrinsecae quae interdum sunt per se convenientes, saltem ut obiecta vitalium actuum inter haec bona honesta computantur, et sic etiam expedita est prima difficultas quantum ad hoc bonum pertinere potest, de quo in solutione ultimae difficultatis plura dicemus.

Tractatur secunda difficultas

16. Circa secundam difficultatem duo sunt distinguenda quae ibi attinguntur, scilicet delectatio et delectationis obiectum, et de utroque dicendum est esse bonum ex se conveniens aliquo modo et per se appetibile. Et quidem de delectatione ipsa, id est per se manifestum; nam est actus qui ex se valde invitat et trahit appetitum, quod est signum ex sese habere cum illo magnam proportionem. De obiecto autem delectationis probatur, quia obiectum delectationis est bonum; ergo delectatio supponit in obiecto illo bonitatem, quia actus animae non constituunt obiecta sua sed supponunt; obiectum ergo delectationis non est bonum et conveniens quia est delectationis obiectum, sed e contra quia bonum est et conveniens, ideo delectationis obiectum esse potest. Est igitur ex se bonum et appetibile et non per solam denominationem vel habitudinem ad delectationem, quamvis fortasse nominis etymologia vel impositio inde sumpta sit. Hinc igitur constat, sive delectabile bonum sumatur pro delectatione ipsa, sive pro obiecto seu bono illo quod delectat, sive (quod probabile est) pro utroque per modum unius, scilicet, pro quiete in tali re, sicut beatitudo interdum sumitur pro obiectiva, interdum pro formali, interdum pro tota beatitudine quae per modum unius utramque complecti-

cidad que comprende a una y otra abrazadas en unidad, de cualquier manera de éstas, digo, que se tome el bien deleitable, con razón se dice bien por sí y no sólo por una relación extrínseca o denominación, en lo cual se distingue acertadamente del bien útil.

17. Por su parte, fácilmente se distingue la bondad o conveniencia de la misma delectación, de la bondad o conveniencia de la honestidad, sea moral o natural; pues la conveniencia de la delectación sólo consiste en la suavidad y descanso vital —por llamarlo así— que logra el apetito en el bien alcanzado, sea que tenga otra clase de conformidad con la razón o naturaleza racional o que no la tenga, pues estas cosas son accidentales para el concepto de la delectación en cuanto tal. Y por esta causa se distingue acertadamente, al menos por razón de la delectación, el bien deleitable del bien honesto, tanto moral como natural, ya porque tiene una conveniencia peculiar, como dije; ya también porque tiene una fuerza peculiar para mover el apetito, de la cual nace el que a veces no sólo mueva en contra de la razón, sino también en contra del provecho de la naturaleza.

18. Pero sobre la bondad del objeto deleitable, que en él se supone para que cause delectación, no es fácil juzgar cuál sea ésta ni cómo se distinga de la honestidad moral o natural. Y la razón de la dificultad está en que la delectación versa sobre un bien conveniente y conseguido o presente, como se toma de Aristóteles en el libro I de la *Retórica*, c. 10; y Santo Tomás, extensamente en I-II, q. 31, a. 1 y ss. Pero el bien conveniente, cuya consecución se supone para la delectación, no es otra cosa que el bien conveniente a la naturaleza, sea a la naturaleza espiritual si se trata de una delectación espiritual, sea corporal, si es sensible; y el bien conveniente a la naturaleza no es otro que el bien honesto, ya sea moral, si es de tal forma conveniente a la naturaleza racional en cuanto tal que por sí mismo convenga, ya sea natural si solamente es ventajoso por sí mismo para la naturaleza en cuanto referido a la perfección de ésta; por consiguiente, la delectación no supone el bien deleitable en cuanto tal; más aún, ésta parece mejor una denominación extrínseca tomada de la misma delectación en potencia,

tur, quocumque (inquam) ex his modis bonum delectabile sumatur, merito per se bonum dici et non tantum extrinseca habitudine vel denominatione, in quo recte a bono utili distinguitur.

17. Rursus facile distinguitur bonitas vel convenientia ipsius delectationis a bonitate vel convenientia honestatis, sive moralis, sive naturalis; nam convenientia delectationis solum consistit in suavitate illa et vitali quiete (ut sic dicam), quam appetitus habet in bono adepto, sive habeat conformitatem aliam cum ratione seu rationali natura, sive non; haec enim ad rationem delectationis ut sic accidentalia sunt. Atque ob hanc causam merito delectabile bonum, saltem ratione delectationis, a bono honesto tam morali quam naturali distinguitur, tum quia habet peculiarem convenientiam, ut dixi; tum etiam quia habet peculiarem vim movendi appetitum, ex qua fit ut interdum moveat non solum contra rationem, sed etiam contra commodum naturae.

18. At vero de bonitate obiecti delectabilis quae in eo supponitur ut delectationem causet, non est facile ad iudicandum quaenam sit et quomodo ab honestate vel morali vel naturali distinguatur. Et ratio difficultatis est quia delectatio est de bono convenienti et consecuto seu praesenti, ut sumitur ex Aristotele, I Rhetor., c. 10; et D. Thoma late, I-II, q. 31, a. 1 et sequentibus. Bonum autem conveniens, cuius consecutio delectationi supponitur, non est aliud nisi bonum naturae conveniens vel spirituali naturae, si delectatio spiritualis sit, vel corporali, si sit sensibilis; bonum autem conveniens naturae non est aliud nisi bonum honestum, vel morale, si sit ita conveniens naturae rationali ut sic ut per se deceat, vel naturale, si solum sit per se commodum naturae, ut ad perfectionem eius spectans; ergo delectatio non supponit bonum delectabile ut delectabile est; immo haec potius videtur denominatio extrinseca ab ipsa delectatione in potentia, sicut visibile a visio-

como lo visible se toma de la visión; sino que supone sólo el bien conveniente al apetente, con cuya consecución se deleita. Y esto se corrobora con ejemplos, pues cuando el enfermo se deleita con la salud que ha recuperado, no considera ninguna otra razón de bien para deleitarse más que el provecho aquel que la salud proporciona a su naturaleza; luego en la salud, en cuanto que es objeto de delectación, no hay otra bondad más que la natural conveniencia de la salud con la naturaleza humana. De igual manera la visión beatífica, o Dios claramente visto y poseído, es objeto de gozo perfecto, no por otro motivo sino porque es el bien proporcionado y conveniente en grado máximo a la naturaleza del hombre; luego, en general, el bien deleitable, fundamentalmente (por decirlo así), y en cuanto que intrínsecamente se supone por parte del objeto para la misma delectación no es otra cosa que el bien que conviene por sí a la naturaleza humana y, por tanto, honesto, sea moral o natural.

19. A esto puede responderse de dos maneras. Primero, concediendo todo el raciocinio hecho y diciendo consecuentemente que el bien deleitable no se distingue del bien que por sí conviene a la naturaleza humana más que en cuanto incluye la delectación que en tal bien se considera como la razón propia que mueve a su apetición. Esta parece que es la opinión de Santo Tomás, en I, q. 5, a. 6, y en I-II, q. 32, a. 1, ad 3, donde dice que las operaciones son deleitables en cuanto son connaturales y proporcionadas al que opera; y en toda aquella cuestión insinúa lo mismo; y lo mismo señala Cayetano en lo que anota acerca de aquel artículo primero. Por lo cual se ha de decir además, consecuentemente, que el bien deleitable, en cuanto que se dice bueno y amable por sí, incluye intrínsecamente la delectación misma, ya se aprehenda sola la delectación misma como tal bien de suyo conveniente por ser aquello que es, es decir, por aquel agrado que formalmente confiere, ya sea que se aprehenda todo esto, es decir, este objeto, en cuanto que lleva consigo unida la delectación, a manera de un solo objeto que se dice bien deleitable, para el cual la delectación misma viene a ser como la forma. Por ello, Aristóteles, en el libro X de la *Etica*, c. 2, dice que *el placer es por sí apetecible y que hace más deseable a*

ne, sed supponit tantum bonum conveniens appetenti de cuius consecutione delectatur. Et confirmatur hoc exemplis; nam, cum infirmus delectatur de consecuta sanitate, nullam aliam rationem boni considerat ut delectetur nisi commoditatem illam quam naturae suae affert sanitas; ergo in sanitate ut est obiectum delectationis, non est alia bonitas praeter naturalem convenientiam sanitatis cum natura hominis. Simili modo visio beata seu Deus clare visus et possessus, est obiectum perfecti gaudii non alia ratione nisi quia est bonum maxime proportionatum et conveniens naturae hominis; ergo in universum, bonum delectabile fundamentaliter (ut sic dicam) et quatenus intrinsece supponitur ipsi delectationi ex parte obiecti, nullum aliud est nisi bonum per se conveniens naturae atque adeo honestum, vel morale, vel naturale.

19. Ad hoc duobus modis responderi potest. Primo, concedendo totum discursum factum et consequenter dicendo bonum delectabile non distingui a bono per se conveniente naturae nisi prout delectationem includit, quae in tali bono consideratur ut propria ratio movens ad appetitionem eius. Quae videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 5, a. 6, et I-II, q. 32, a. 1, ad 3, ubi ait operationes esse delectabiles in quantum sunt connaturales et proportionatae operanti; et in tota illa quaestione idem insinuat; et idem significat Caietanus in his quae notat circa illum articulum primum. Ex quo ulterius dicendum est consequenter bonum delectabile quatenus dicitur per se bonum et amabile, intrinsece includere delectationem ipsam, sive sola ipsa delectatio apprehendatur ut tale bonum per se conveniens propter id quod est, id est, propter suavitatem illam quam formaliter confert, sive hoc totum, scilicet tale obiectum ut secum habet delectationem adiunctam, apprehendatur per modum unius obiecti quod bonum delectabile dicitur, cuius veluti forma est delectatio ipsa. Unde Aristot., X Ethic., c. 2, ait *voluptatem esse per se expetibilem, facereque quodvis bonum magis expetibile, si illi ad-*

cualquier bien al que se añada. En las cuales palabras indica que la delectación ciertamente supone el bien, pero que ella, añadida a aquél le hace más apetecible porque, evidentemente, lo constituye como agradable y deleitable; luego tal bien queda completado y cuasi formalmente constituído por la delectación. Y lo mismo señaló Santo Tomás en I, q. 5, a. 6, cuando enseña que el bien deleitable termina al apetito por razón de la delectación, que es el descanso en la cosa deseada.

20. Y añade allí, en la solución ad 2, que *se llaman propiamente bienes deleitables los que no tienen ninguna otra razón de apetibilidad cuando, por lo demás, son nocivos e inhonestos.* Las cuales palabras favorecen dicha opinión en cuanto que en ellas se dice que la delectación es toda la razón de apetecer el bien deleitable en cuanto tal; pero, en cambio, lo que se dice en ellas de que puede darse una cosa en la que no haya ninguna otra razón de apetibilidad excepto la delectación, parece que contradice a lo afirmado anteriormente; por lo cual parece que son falsas por la razón antes dada: que la delectación resulta una vez conseguido el bien, y por ello es necesario que suponga otra razón anterior de bien, en virtud de la cual sea apetecible; por consiguiente, no puede darse una cosa que produzca delectación y que, sin embargo, no tenga razón alguna de apetecible fuera de la delectación. Con todo, puede decirse que Santo Tomás no pretendió excluir de tal cosa toda razón de conveniencia previa a la delectación en la que ésta se funde, sino que quiso indicar que a veces sucede que esta conveniencia es tal que, apartada la delectación, no haga a la cosa absolutamente apetecible, ya que es perjudicial o inhonesta. Por consiguiente, de acuerdo con este modo de hablar, hay que concederle a la segunda dificultad que aquella cosa u operación que es objeto de delectación, aunque tenga otra razón anterior de bien, sin embargo, no es bien deleitable más que únicamente por aquella razón por la que lleva unida la delectación. Ni resulta de esto que se confunda este bien con el bien útil, o que tenga sólo una razón de bien extrínseca al modo como la tiene el bien útil, porque la cosa se relaciona con la delectación que de ella se sigue como con su objeto, y por esto es por lo que se juzga

datur. In quibus verbis indicat delectationem quidem supponere bonum; ipsam vero illi additam facere illud magis appetibile, quia nimirum constituit illud iucundum et delectabile; ergo tale bonum delectatione ipsa completur et quasi formaliter constituitur. Et hoc ipsum significavit D. Thomas, I, q. 5, a. 6, cum docet bonum delectabile terminare appetitum ratione delectationis quae est quies in re desiderata.

20. Additque ibi, in solut. ad 2, *illa proprie dici bona delectabilia quae nullam aliam habent rationem appetibilitatis, cum alioqui sint et noxia et inhonesta.* Quae verba favent dictae sententiae, quatenus in eis dicitur delectationem esse totam rationem appetendi bonum delectabile ut sic; in eo vero quod in eis dicitur posse dari rem in qua nulla prorsus sit alia ratio appetibilis praeter delectationem, videntur contradicere superius dictis; unde falsa videntur ob rationem supra factam, quod delectatio resultat ex bono consecuto et ideo necesse est ut aliam priorem rationem boni supponat, ratione cuius sit appetibilis; non ergo potest dari res quae delectationem afferat et tamen nullam habeat aliam rationem appetibilis praeter delectationem. Dici vero potest D. Thomam non intendisse excludere ab huiusmodi re omnem rationem convenientiae delectatione priorem in qua delectatio fundetur, sed indicare voluisse interdum contingere hanc convenientiam talem esse ut, seclusa delectatione, non faciat rem simpliciter appetibilem, quia est noxia vel inhonesta. Iuxta hunc ergo dicendi modum, ad secundam difficultatem concedendum est rem illam vel operationem quae est obiectum delectationis, licet aliam priorem rationem boni habeat, tamen non esse bonum delectabile nisi ea tantum ratione qua habet delectationem adiunctam. Neque inde fit confundi hoc bonum cum bono utili aut habere tantum extrinsecam rationem boni eo modo quo bonum utile, quia res comparatur ad delectationem quae ex illa sequitur ut obiectum eius, et ideo ex

que con ambos queda constituído un solo bien deleitable, apetecible por sí e intrínsecamente.

21. El segundo modo de responder puede ser que en el objeto de la delectación se encuentra siempre una cierta conveniencia especial por razón de la cual puede ser objeto de delectación, y por la que es propia e intrínsecamente denominado bien deleitable, y que dicha conveniencia es distinta y capaz de ser separada o prescindida de la propia conveniencia de la honestidad, tanto moral como natural. En efecto, como bien explica Cayetano, I-II, q. 32, a. 1, el objeto de la delectación es una cosa u operación aprehendida como conveniente; pero no es necesario que esta conveniencia sea de algún modo honesta o provechosa para la naturaleza, sino que basta con que sea proporcionada al gusto, por ejemplo, o a otro sentido o potencia. Parece, por consiguiente, que existe en tales objetos deleitables un cierto modo especial de conveniencia suficiente para constituir una especial razón de bien que parece quedar comprendido bajo la delectación, siempre que la delectación se dice que es toda la razón de apetibilidad en el bien deleitable en cuanto tal. Y se inclina a esta manera de expresión Santo Tomás en las palabras arriba citadas de I, q. 3, a. 6, ad 2.

22. Pero (para confesar la verdad) este último modo de hablar ni puede fundarse suficientemente ni explicarse, ya que no se puede entender qué es aquella especial conveniencia si no es la que consiste en la buena constitución de la naturaleza, o en el ser u obrar proporcionado a la naturaleza. Esto se toma de Aristóteles, libro VII de la *Etica,* c. 12 y 13, y libro X, c. 4 y 5, y libro I de la *Retórica,* c. 10, al fin, donde dice en este sentido que *el placer es una afección que toda al mismo tiempo y sensiblemente va hacia la naturaleza,* como expone y trata Santo Tomás en I-II, q. 31, a. 1, y q. 32, a. 1, y en el mismo lugar Cayetano. Asimismo, porque la delectación tiende hacia el mismo bien y objeto conveniente al que tiende el amor y el deseo, y sólo difiere de ellos en que tiende hacia dicho bien en cuanto presente y conseguido; pero con respecto al amor o al deseo, prescindiendo de la delectación, no se entiende otra razón de conveniencia fuera de la que pertenece a la honestidad moral o natural, o al menos es cer-

utraque unum bonum delectabile intrinsece et per se appetibile constitui censetur.

21. Alter modus respondendi esse potest in obiecto delectationis reperiri semper specialem quamdam convenientiam ratione cuius esse potest delectationis obiectum et ab illa proprie et intrinsece denominari bonum delectabile, eamque convenientiam distinctam esse ac separari posse seu praescindi a propria convenientia honestatis tam moralis, quam naturalis. Nam, ut bene Caiet. tractat, I-II, q. 32, a. 1, obiectum delectationis est res vel operatio apprehensa ut conveniens; non est autem necesse ut haec convenientia sit aliquo modo honesta vel commoda naturae, sed satis est ut sit proportionata gustui, verbi gratia, vel alteri sensui aut potentiae. Videtur ergo esse in his obiectis delectabilibus quidam specialis modus convenientiae sufficiens ad constituendam specialem rationem boni, quae sub delectatione comprehendi videtur, quotiescumque delectatio dicitur esse tota ratio appetibilis in bono delectabili ut sic. Et ita favet huic modo dicendi D. Thomas, in verbis supra citatis ex I, q. 3, a. 6, ad 2.

22. Sed (ut verum fatear) hic posterior dicendi modus nec sufficienter fundari potest nec declarari, quia intelligi non potest quaenam sit illa specialis convenientia praeter eam quae est in bona constitutione naturae seu in esse vel operari naturae proportionato. Quod sumitur ex Aristot., VII Ethic., c. 12 et 13, et lib. X, c. 4 et 5, et I Rhetor., c. 10, in fine, ubi hoc sensu ait *voluptatem esse affectionem totam simul et sensibiliter in naturam proficiscentem,* ut exponit et tractat D. Thomas, I-II, q. 31, a. 1, et q. 32, a. 1, et ibi Caiet. Item, quia delectatio in idem bonum et conveniens tendit in quod amor vel desiderium; solum enim differt ab eis, quia tendit in illum bonum ut praesens et consecutum; sed respectu amoris vel desiderii, seclusa delectatione, non intelligitur alia ratio convenientiae praeter eam quae ad honestatem moralem vel naturalem pertinet, vel saltem certissimum est amorem et desiderium directe ferri posse

tísimo que el amor y el deseo pueden directamente dirigirse hacia tal conveniencia o hacia el bien bajo tal razón; por consiguiente, es igualmente cierto que la delectación en su objeto no requiere otra razón de conveniencia; por tanto, idear o fingir ésta como algo anterior a la delectación misma ni tiene fundamento ni puede explicarse suficientemente. Porque el que algunas delectaciones surjan de la peculiar conveniencia del objeto con una facultad, como con el gusto o el tacto, no sucede más que o bien porque aquella cualidad que se percibe por el sentido y engendra la delectación es objeto por sí connatural y conveniente a tal facultad, o bien porque la operación a la que tal delectación sigue es de modo semejante una perfección natural proporcionada a la potencia. Y así siempre esta razón de bien que por parte del objeto se supone para la delectación, se reduce al bien por sí conveniente para la naturaleza. Por consiguiente, la primera respuesta es más sólida y mediante ella se satisface a la segunda dificultad anteriormente propuesta.

Se soluciona la tercera dificultad juntamente con la cuarta

23. Sobre la tercera dificultad, que trata del bien y de lo útil, conceden algunos que el bien útil tiene su propia e intrínseca bondad por razón de la cual es en sí apetecible, aunque no por causa de sí. Estas dos cosas, en efecto, son diversas, porque el medio verdaderamente es amado en sí mismo; es decir, termina en sí el movimiento del amor; por ello, es menester que en sí tenga la bondad útil, distinta de la bondad del fin, por razón de la cual pueda ser término del afecto de amor o de elección; pero con todo, no es amado por causa de sí, ya que aquella bondad no es absoluta sino relativa al fin o por causa del fin, y porque el fin es la primera causa de amar al medio o al bien útil. Por lo cual sucede que de acuerdo con esta opinión el bien útil no se distingue de los demás porque sólo es bueno con la bondad extrínseca del fin, sino porque tiene toda su bondad en orden al fin. Y puede confirmarse esta opinión porque es contradictorio ser bueno y serlo con bondad ajena, pues bueno es lo mismo que

in huiusmodi convenientiam seu in bonum sub tali ratione; ergo aeque certum est delectationem in obiecto suo non requirere aliam convenientiae rationem; ergo illam excogitare vel fingere ut priorem delectatione ipsa, nec fundamentum habet, nec satis explicari potest. Nam, quod aliquae delectationes oriantur ex peculiari convenientia obiecti cum aliqua facultate, ut cum gustu vel tactu, id non est nisi vel quia qualitas illa quae sensu percipitur et delectationem parit, est obiectum connaturale et per se conveniens tali facultati, vel quia operatio ad quam talis delectatio consequitur, est similiter naturalis perfectio proportionata potentiae. Atque ita semper huiusmodi ratio boni quae ex parte obiecti ad delectationem supponitur, ad bonum per se naturae convenienś revocatur. Prior ergo responsio solidior est et per eam fit satis secundae difficultati superius positae.

Tertia difficultas simul cum quarta expeditur

23. Ad tertiam difficultatem de bono et utili, nonnulli concedunt habere bonum utile suam propriam et intrinsecam bonitatem ratione cuius est in se appetibile, licet non propter se. Haec enim duo diversa sunt; nam medium revera in se amatur, id est, in se terminat amoris motum; unde necesse est ut in se habeat bonitatem utilem, distinctam a bonitate finis, ratione cuius possit terminare dilectionis seu electionis affectum; non tamen diligitur propter se, quia illa bonitas non est absoluta, sed respectiva ad finem seu propter finem et quia finis est prima causa diligendi medium seu bonum utile. Quo fit ut iuxta hanc sententiam bonum utile non distinguatur a reliquis eo quod solum sit bonum bonitate extrinseca finis, sed quia totam bonitatem suam habet in ordine ad finem. Et potest haec sententia confirmari quia repugnat esse bonum et aliena bo-

perfecto; ahora bien, ninguna cosa se perfecciona por la sola denominación extrínseca tomada de una perfección ajena; mas el bien útil es verdaderamente un bien; luego no es bien por la sola denominación tomada de la bondad del fin, sino que tiene en sí su propia bondad. Sin embargo, esta opinión es falsa, como diremos con más extensión después, al tratar acerca de la causa final. Está, además, en contra de Santo Tomás, I, q. 5, a. 6, principalmente en la solución que da *ad 2,* donde se expresa de este modo: *Se llaman útiles las cosas que no tienen en sí motivos para ser deseadas, sino que son deseadas únicamente en cuanto son conducentes a otra cosa, como ingerir una medicina amarga.*

24. Por consiguiente, al proponer la tercera dificultad se ha respondido rectamente que una cosa es hablar de la utilidad en cuanto significa la virtud que hay en el bien útil para el efecto respecto del cual se dice útil, y otra hablar de la utilidad en orden al que apetece, para el que tal bien es útil. En el primer sentido, es verdad que la utilidad puede ser una cierta virtud y perfección intrínseca para el mismo bien útil, la cual perfección ciertamente comparada con el mismo bien que se denomina útil es conveniente para él, no como bien útil sino como un bien por sí mismo proporcionado y connatural a él; como, por ejemplo, en la medicina que es útil para la salud porque tiene la virtud de expulsar algún humor, es claro que tal virtud es una propiedad intrínseca a la tal medicina, que con respecto a ella no es útil sino conveniente y apetecible por ella misma; en cambio, con respecto al hombre, puede llamarse utilidad aquella virtud que está en tal cosa en orden a tal fin. Pero toda esta utilidad referida al hombre y considerada sólo en sí misma no será hallada buena, conveniente o apetecible para él, sino que en tanto se tendrá por conveniente en cuanto lo sea la misma salud, o la expulsión o disminución de tal humor. Por lo cual, si el hombre en este momento no necesita tal medicación para su salud, esa virtud de la medicina no es conveniente para el hombre; en cambio, si la necesita, es juzgada conveniente sólo en función de la salud. Por tanto, toda la virtud, aunque sea intrínseca a la medicina, no es de suyo conveniente para el hombre, ni apetecible para él, sino solamente en cuanto en cierto modo queda

nitate bonum esse; nam bonum idem est quod perfectum; nulla autem res perficitur sola extrinseca denominatione ab aliena perfectione; sed bonum utile est vere bonum; ergo non est bonum per solam denominationem a bonitate finis, sed in se habet suam propriam bonitatem. Sed haec sententia falsa est, ut latius dicemus inferius de causa finali disputantes. Estque contra D. Thomam, I, q. 5, a. 6, praesertim in solut. ad 2, ubi sic ait: *Utilia dicuntur quae habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae.*

24. Recte igitur inter proponendam tertiam difficultatem responsum est aliud esse loqui de utilitate prout significat vim quae est in bono utili ad effectum ad quem utile dicitur, aliud vero esse loqui de illa utilitate in ordine ad appetentem cui tale bonum utile est. Priori modo verum est utilitatem esse posse virtutem aliquam et perfectionem intrinsecam ipsi bono utili, quae quidem perfectio comparata ad ipsummet bonum quod utile denominatur est illi conveniens, non tamquam bonum utile, sed tamquam bonum per se illi proportionatum et connaturale; ut in medicina, verbi gratia, quae est utilis ad sanitatem quia habet vim expellendi aliquem humorem, clarum est illam vim esse proprietatem aliquam intrinsecam tali medicinae, quae respectu illius non est utilis sed per se conveniens et appetibilis ipsi; respectu vero hominis illa vis dici potest utilitas quae est in tali re in ordine ad talem finem. At vero tota haec utilitas comparata ad hominem et per se tantum considerata, non invenietur illi bona, conveniens, aut appetibilis, sed tantum censetur conveniens in quantum sanitas ipsa, diminutio, aut expulsio talis humoris conveniens est. Unde, si homo nunc non indiget ad sanitatem tali purgatione, illa virtus medicinae non est conveniens homini; si vero indiget, censetur conveniens solum ob sanitatem. Igitur tota virtus, quamvis intrinseca medicinae, ex se non est conveniens homini neque appetibilis ipsi, sed solum quatenus a

informada y denominada por la bondad del fin; por consiguiente, la bondad y conveniencia que se halla en el bien útil formalmente tomado en cuanto útil, no se encuentra intrínsecamente en él de un modo completo y formal; sino que está en él, como materialmente, la utilidad misma o virtud activa de otra cosa; formalmente, en cambio, la conveniencia y la razón entera de la apetibilidad es la bondad del fin. Y prueba de esto es también que el bien útil en cuanto útil no excita ni arrastra o mueve hacia sí al apetito; de lo contrario, el medio en cuanto medio tendría la causalidad del fin, lo cual es falso; pero es el fin el que mueve la voluntad para apetecer el medio o bien útil; por lo cual, aunque la voluntad tienda hacia lo útil como hacia el objeto material, y de este modo se diga que el bien útil termina en sí el movimiento de la voluntad, con todo, formalmente, también aquel movimiento se termina en su fin, porque es toda la razón de tender al medio, y por ello en el bien útil no se requiere la bondad intrínseca y formal para determinar tal acto.

25. Por consiguiente, a la cuarta dificultad se responde negando que el bien útil, en cuanto tal, tenga de suyo una conveniencia propria respecto del apetente, por razón de la cual sea para él bueno y apetecible, sino que la tiene del fin, no sólo como de causa radical y remota, sino como de formal y próxima, porque no sólo tiene su conveniencia y bondad por la relación al fin, sino que la tiene del mismo fin como de una forma y razón extrínseca, por causa de la cual es objeto de amor. Y en esto difiere propiamente el bien útil del honesto y deleitable. Por lo cual, si a veces hay algún bien útil que tenga de suyo propia conveniencia con la naturaleza o recta razón, bajo aquel aspecto no es útil sino honesto y amable por sí mismo. Por ello, el que entre los bienes útiles unos puedan ser honestos y otros, en cambio, deleitables, sucede sólo materialmente, en cuanto dichas razones de bien pueden reunirse en la misma cosa, e incluso denominarse mutuamente, pues tanto la honestidad como la delectación pueden ser útiles para la salud, sea del alma o del cuerpo, y la utilidad misma puede ser honesta. Con todo, formalmente, dichas razones son diversas y la razón de bien útil se encuentra en la misma proporción, sea que se trate de utilidad para delectación, o para

bonitate finis quodammodo informatur et denominatur; ergo bonitas et convenientia, quae est in bono utili formaliter sumpto, ut utile est, non est intrinsece in illo complete ac formaliter; sed est in illo quasi materialiter utilitas ipsa seu vis activa alterius rei; formaliter vero convenientia et tota ratio appetibilitatis est bonitas finis. Cuius etiam argumentum est quod bonum utile, ut utile, non excitat neque trahit aut movet appetitum ad se; alioqui medium ut medium haberet causalitatem finis, quod falsum est; sed finis est qui voluntatem movet ad appetendum medium seu bonum utile; unde, licet voluntas tendat in rem utilem tamquam in materiale obiectum et hoc modo dicatur bonum utile terminare in se motum voluntatis, tamen formaliter etiam ille motus terminatur ad finem, quia est tota ratio tendendi in medium, et ideo in bono utili non requiritur intrinseca et formalis bonitas ad determinandum talem actum.

25. Ad quartam ergo difficultatem respondetur negando bonum utile ut sic ex se habere propriam convenientiam respectu appetentis, ratione cuius illi sit bonum et appetibile, sed eam habet ex fine non solum ut ex radicali et remota causa, sed ut formali et proxima, quia non solum habet convenientiam suam et bonitatem per habitudinem ad finem, sed habet illam ab ipso fine tamquam ab extrinseca forma et ratione ob quam est diligibile. Et in hoc differt proprie bonum utile ab honesto et delectabili. Quocirca, si interdum est aliquod bonum utile quod ex se habeat propriam convenientiam cum natura aut recta ratione, sub ea ratione non est utile sed honestum et per se amabile. Unde, quod inter bona utilia quaedam esse possint honesta, alia vero delectabilia, solum materialiter contingit in quantum hae rationes boni in eadem re coniungi possunt, immo et se invicem denominare; nam et honestas et delectatio utilis esse potest ad salutem vel animae, vel corporis, et utilitas ipsa honesta esse potest. Formaliter tamen hae rationes sunt diversae et ratio boni utilis eadem proportione reperitur, sive

honestidad o para cualquier otro provecho de la naturaleza, y por ello no era preciso dividir el bien útil en varios miembros.

Se resuelve la quinta dificultad

26. Con lo dicho queda también resuelta la quinta dificultad. Efectivamente, hemos distinguido el bien honesto en orden a la virtud o norma de la recta razón, que es lo mismo que digno por sí y conveniente con la recta razón, y el bien en orden a la naturaleza, que es por sí conveniente y ventajoso para ella. Por tanto, si se toma el bien honesto del primer modo, confesamos que no es miembro adecuado de esta división, no sólo con respecto a las cosas inferiores que no están dotadas de razón, sino ni siquiera con respecto al mismo hombre, el cual (como prueba el argumento) puede amar algún bien en cuanto de suyo le resulta conveniente, no a causa de su honestidad, ni por causa de la delectación, sino sólo por causa de la conservación o provecho de su propia naturaleza. En cambio, tomado el bien honesto en el último sentido, es así miembro adecuado de aquella división, la cual declaró Santo Tomás anteriormente de esta forma, cuando dice que se llama bien honesto *todo aquello que se apetece como capaz de terminar últimamente el movimiento del apetito, a la manera de algo hacia lo que el apetito tiende por sí mismo.*

27. *El bien honesto natural está difundido por todos los entes.—El bien útil se encuentra en todas las cosas.—Sólo los seres dotados de conocimiento son propiamente capaces de bien deleitable.*— Y con esto se entiende en primer lugar cómo tiene aplicación esta división al bien en común, en cuanto que prescinde del bien humano, de la misma manera también que sus miembros se encuentran en otras cosas diferentes del hombre. Pues el bien honesto natural propiamente se encuentra en las cosas inferiores, no sólo en las dotadas de sensibilidad sino también en las inanimadas, pues en todas se encuentra alguna perfección que es por sí término del apetito animal o natural, como es el mismo ser o conservarse que toda cosa apetece. De lo cual resulta que también en cualquier cosa puede hallarse propiamente el bien útil por referencia a este bien de la naturaleza; pues

utilitas sit ad delectationem sive ad honestatem sive ad aliud naturae commodum, et ideo non oportuit bonum utile in varia membra distinguere.

Expeditur quinta difficultas

26. Quinta difficultas ex dictis expedita est. Distinximus enim bonum honestum in ordine ad virtutem seu regulam rectae rationis, quod idem est ac per se decens et consentaneum rectae rationi, et bonum in ordine ad naturam, quod per se illi conveniens est et commodum. Si ergo priori modo sumatur bonum honestum, fatemur non esse adaequatum membrum huius divisionis, non solum respectu inferiorum rerum quae ratione non utuntur, sed neque respectu ipsiusmet hominis, qui (ut argumentum convincit) potest diligere aliquod bonum ut per se conveniens sibi non propter honestatem nec propter delectationem, sed solum propter conservationem vel commodum suae naturae. At vero sumptum honestum bonum posteriori modo, sic est adaequatum membrum illius divisionis quam hoc modo declaravit D. Thomas supra, ubi honestum bonum appellari dicit *omne illud quod appetitur ut ultimo terminans motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit.*

27. *Bonum honestum naturale per omnia entia diffusum.— Bonum utile in omnibus rebus invenitur.— Delectabilis boni sola cognoscentia proprie capacia.*— Atque hinc intelligitur primo quo modo haec divisio locum habeat in bono in communi prout abstrahit a bono humano, quo modo item membra eius in aliis rebus ab homine reperiantur. Nam bonum honestum naturale proprie reperitur in inferioribus rebus, non solum sentientibus sed etiam inanimatis; nam in omnibus reperitur perfectio aliqua quae per se terminat appetitum animalem vel naturalem, ut est ipsum esse vel conservari quod quaelibet res appetit. Quo fit ut in qualibet etiam re proprie inveniri possit bonum utile per habitudinem ad hoc bonum naturae; sic enim hirundo congregat

de este modo congrega la golondrina las pajas para hacer el nido, la cual acción no es buena por otro motivo sino porque es útil; y el movimiento descendente respecto de la piedra se compara a un bien útil porque de suyo no pertenece a su perfección, sino que se realiza sólo para que quede colocada en su propio lugar. El bien deleitable, en cambio, se encuentra propiamente en los seres dotados de conocimiento y más perfectamente en los dotados de razón que en los que se valen únicamente de la sensibilidad, pero verdadera y propiamente en los dos; en cambio, a las cosas que carecen de conocimiento sólo puede atribuírseles por cierta metáfora y analogía, en cuanto que cada cosa halla descanso en la consecución de su propio bien; pero porque aquel descanso no existe por un acto propio, sino sólo por la carencia de movimiento, por esto no puede tener la propia y especial razón de bien. Por lo cual, cuando esta división se da acerca del bien en común, el sentido no es que todos estos tres bienes se encuentren en todas las cosas, sino simplemente que se dan en las cosas o entes tales razones de bien; y por el contrario, todas las razones de bien halladas en cualesquiera entes pueden quedar suficientemente comprendidas bajo las tres referidas. No pertenece a este lugar tratar de si las tres razones de bien sólo pueden ser aprehendidas y distinguidas por medio del entendimento o si pueden también conocerse mediante el sentido y cómo puedan serlo, sino que más bien se explicará en la ciencia del alma. Puede leerse a Santo Tomás en I, q. 78, a. 4, q. 81, a. 2; y a Cayetano en el mismo sitio y en I-II, q. 40, a. 3.

28. *Sobre si es análoga la división del bien en los referidos miembros y con qué analogía.*— En segundo lugar se infiere de lo dicho de qué clase es la referida división; pues Santo Tomás, en el lugar citado, *ad 3*, dice absolutamente que el bien no se divide en estos tres miembros como unívoco, sino como análogo, porque se dice primeramente del bien honesto, luego del deleitable y en último lugar del útil. Pero si hablamos de la analogía propia y rigurosa en la que uno se dice tal por la denominación tomada de otro, entonces es verdadera la analogía entre el bien útil y los restantes, porque el bien útil no es bien más que por la denominación tomada de otro, el cual es por sí bueno y conveniente. Y esto lo prueba el argumento que anteriormente dimos de que ninguna cosa

paleas ad nidificandum, quae actio non alia ratione bona est, nisi quia est utilis; et motus deorsum respectu lapidis comparatur ut bonum utile, quia per se non pertinet ad perfectionem eius, sed solum ut in proprio loco constituatur. Bonum autem delectabile proprie reperitur in rebus cognoscentibus, magis quidem perfecte in ratione utentibus quam in sentientibus tantum; vere tamen ac proprie in utrisque; rebus autem cognitione carentibus solum per metaphoram et analogiam quamdam attribui potest, in quantum quietem habet unaquaeque res in proprio bono consecuto; quia tamen illa quies non est per proprium actum sed per solam carentiam motus, ideo propriam et specialem rationem boni habere non potest. Quapropter, quando haec divisio datur de bono in communi, non est sensus omnia haec tria bona in singulis rebus reperiri, sed simpliciter dari in rebus seu entibus huiusmodi rationes bonorum; et e converso omnes rationes bonorum in quibuscumque entibus inventas sub tribus praedictis sufficienter comprehendi. An vero hae tres rationes boni solum possint per intellectum apprehendi et discerni vel etiam possint per sensum cognosci et quomodo, non spectat ad hunc locum, sed in scientia de anima tractandum est. Legatur D. Thomas, I, q. 78, a. 4, q. 81, a. 2; et Caietan., ibi, et I-II, q. 40, a. 3.

28. *Divisio boni in praedicta membra an analogica et qua analogia.*— Secundo colligitur ex dictis qualis sit praedicta divisio; nam D. Thomas, citato loco, ad tertium, absolute dicit bonum non dividi in haec tria ut univocum sed ut analogum, quod prius dicitur de bono honesto, deinde de delectabili, postremo de utili. Sed si loquamur de propria et rigorosa analogia qua unum dicitur tale per denominationem ab alio, sic vera est analogia inter bonum utile et reliqua, quia bonum utile non est bonum nisi per denominationem ab alio, quod per se bonum est et conveniens. Et hoc probat quoddam argumentum in superioribus factum, quod nulla res est bona per extrinsecam denominationem; est enim id verum de

es buena por denominación extrínseca, pues ello es verdadero del bien absoluto, pero no del bien relativo y tomado analógicamente, ya que nada impide que tal bien esté constituído por una denominación tomada de la bondad extrínseca. Y de este modo no parece que haya propia analogía entre el bien deleitable y el honesto, porque el bien deleitable, por sí y de suyo, es absolutamente bien, no por una denominación tomada del bien honesto, sino por su extrínseca conformidad y bondad, de la cual es señal; en efecto, separada toda honestidad real o pensada, si permanece alguna delectación, ella será por sí buena y amable; luego no se denomina buena por analogía con el bien honesto.

29. Por lo cual, puede decirse en primer lugar que esta analogía no es igual en uno y otro bien, sino que en el bien útil es propia, y en el deleitable, en cambio, se toma con una mayor amplitud para indicar que se trata de un bien imperfecto en comparación con el bien honesto, pero no que en absoluto y simplemente no sea bien, ya que por sí mismo y sin relación a otro tiene por qué ser apetecido; como, por el contrario, el dolor que se opone a la delectación es absolutamente malo, aunque no sea el máximo mal, y así, en la Escritura, al mal de pena se le llama absolutamente mal. O en otro sentido, puede decirse que en uno y otro bien, en el útil y en el deleitable, existe analogía, pero no de la misma clase; porque en el bien útil existe analogía de atribución tomada de una forma extrínseca como es la de *sano* en cuanto referido a la medicina; y así se dice la medicina buena o útil como se dice sana. En cambio, en el bien deleitable puede salvarse la analogía no ciertamente por una denominación extrínseca, como prueba la razón arriba aducida, sino por la relación intrínseca de uno a otro, como se encuentra en el accidente con respecto a la sustancia. En efecto, de este modo el bien deleitable supone intrínsecamente otro bien por sí conveniente en el que descansa el apetito por la delectación; y la delectación, por su naturaleza, sólo ha sido puesta para esto, a saber, para que venga a ser como un cierto adorno y condimento de un bien superior. Y por ello es un orden imperfecto apetecer la operación por causa de la delectación deteniéndose en ella, siendo así que más bien la delectación ha de ser amada por causa de la operación, tal como ha sido instituída. Pero, sobre todo, respecto del hombre,

bono simpliciter, non tamen de bono secundum quid et analogice; nihil enim vetat huiusmodi bonum constitui per denominationem ab extrinseca bonitate. Hoc autem modo non videtur esse propria analogia inter bonum delectabile et honestum; nam bonum delectabile ex se et per se est simpliciter bonum, non per denominationem a bono honesto, sed ex sua extrinseca conformitate ac bonitate, cuius signum est; nam ablata omni honestate vera aut existimata, si manet aliqua delectatio, illa est per se bona et amabilis; ergo non denominatur bona per analogiam ad honestum.

29. Quapropter dici potest primo hanc analogiam non esse aequalem in utroque bono, sed in bono utili esse propriam, in delectabili vero latius sumi ad indicandum esse bonum imperfectum comparatione boni honesti, non vero quod absolute et simpliciter bonum non sit, cum ex se et sine habitudine ad aliud habeat unde appetatur; sicut e contrario, dolor qui delectationi opponitur, simpliciter malum est, quamvis non sit maximum malum, atque ita in Scriptura malum poenae simpliciter malum dicitur. Vel aliter dici potest in utroque bono, utili et delectabili, esse analogiam, non tamen eiusdem modi; nam in bono utili est analogia attributionis, sumpta ab extrinseca forma, qualis est in *sano* prout de medicina dicitur; sic enim dicitur medicina bona aut utilis sicut dicitur sana. In bono autem delectabili salvari potest analogia, non quidem per extrinsecam denominationem, ut ratio supra facta probat, sed per intrinsecam habitudinem unius ad aliud, qualis reperitur in accidente respectu substantiae. Sic enim delectabile bonum intrinsece supponit aliud bonum per se conveniens, in quo appetitus quiescat per delectationem; et ex natura sua ad hoc tantum instituta est delectatio, ut sit veluti quidam decor et quasi condimentum quoddam alterius superioris boni. Et ideo imperfectus ordo est appetere operationem propter delectationem in ea sistendo, cum potius delectatio sit propter operationem amanda, sicut est instituta. Praeser-

el bien deleitable que no lleva unida honestidad no puede ser llamado bien absolutamente, no sólo porque priva de un bien mayor, sino porque no conduce al bien absoluto del hombre, que es vivir de acuerdo con la razón, como dijo Santo Tomás en un caso parecido. Y en este sentido dicen algunas veces los Padres que nada es bueno sino la virtud, como puede verse en San Jerónimo, 11 de *Isaías;* y en Ambrosio, I *Officior.*, c. 9.

30. *Qué es bien natural y qué es bien moral.*— En tercer lugar se entiende por lo dicho la otra división del bien en bien natural y bien moral, la cual, aunque pueda entenderse también del bien en común, ya que también el bien deleitable y útil puede ser natural o moral, propiamente, sin embargo, suele darse acerca del bien honesto tomado en general, el cual puede ser término último del apetito como conveniente por sí. Por consiguiente, bien moral es lo mismo que bien honesto, tomado más estrictamente como aquello que es por sí digno y conveniente a la naturaleza racional en cuanto tal; en cambio, el bien natural es aquel que es por sí conveniente a cualquier naturaleza. Podrá decirse que según esta explicación también el bien moral es bien natural, ya que la naturaleza racional es también una clase de naturaleza, y para ella es conveniente el bien moral por modo de forma o de operación. Se responde, en primer lugar, que la naturaleza puede tomarse en cuanto que sólo significa la esencia de la cosa, y en este sentido es verdadero que todo bien puede decirse natural en cuanto que es conveniente a alguna naturaleza, o en cuanto tiene la perfección que pide su naturaleza, y en este sentido apunta la objeción propuesta. Pero la naturaleza se toma también de otro modo, en cuanto que dice no sólo la esencia de la cosa, sino también el modo de obrar o de apetecer por el solo impulso de la naturaleza y por una cierta necesidad; y en orden a la naturaleza tomada en este sentido, suele la operación natural distinguirse de la libre o moral, y en el mismo sentido se da la división del bien en moral y natural, pues la bondad y perfección de una cosa se conoce principalmente por la operación, y a veces incluso por ella se consuma, y por este motivo, de acuerdo con los diversos modos de operar, se ha tomado la división del bien en natural y moral. Se llama, por consiguiente,

tim vero respectu hominis bonum delectabile, quod non habet honestatem adiunctam, non potest simpliciter bonum existimari, quia et maiori privat bono et non conducit ad bonum simpliciter hominis, quod est vivere secundum rationem, ut in simili dixit D. Thomas. Et hoc sensu dicunt aliquando Patres nihil esse bonum nisi virtutem, ut patet ex Hieronymo, Isaiae, 11; et Ambros., I Officior., c. 9.

30. *Quid bonum naturale et quid morale.*— Tertio, intelligitur ex dictis alia divisio boni in bonum naturale et bonum morale, quae, licet de bono in communi intelligi possit, quia bonum delectabile et utile etiam potest aut naturale esse aut morale, proprie tamen dari solet de bono honesto, generatim sumpto, quod esse potest terminus ultimus appetitus tamquam per se conveniens. Bonum ergo morale idem est quod bonum honestum magis stricte sumptum pro illo quod per se decet et est consentaneum naturae rationali ut talis est; bonum autem naturale est illud quod per se est conveniens cuicumque naturae. Dices, iuxta hanc descriptionem etiam bonum morale esse bonum naturale, quia natura rationabilis quaedam natura est, et illi consentaneum bonum morale per modum formae vel operationis. Respondetur, primo, naturam sumi posse ut solum significat essentiam rei et hoc sensu est verum omne bonum dici posse naturale in quantum est conveniens alicui naturae, vel in quantum habet perfectionem quam natura sua postulat, et hoc modo procedit obiectio facta. Aliter vero sumitur natura ut dicit non solum essentiam rei, sed etiam modum operandi vel appetendi ex solo impetu naturae et necessitate quadam; et in ordine ad naturam hoc modo acceptam solet naturalis operatio a libera seu morali distingui; et in eodem sensu datur divisio boni in morale et naturale; nam bonitas et perfectio rei ex operatione potissimum dignoscitur vel interdum etiam per illam consummatur, et ideo iuxta diversos modos operandi sumpta est divisio boni in naturale et morale. Dicitur ergo bonum

bien natural el que es conforme con cualquier naturaleza, de acuerdo con aquello que naturalmente es, o que naturalmente puede operar; y es bien moral el que es conforme con la cosa en cuanto opera libremente; pues la costumbre *(mos)*, de donde se ha tomado el término *moral,* consiste en una operación libre, como es evidente.

31. Por consiguiente, aunque el bien natural y moral convengan en que son ambos por sí convenientes a alguna cosa o naturaleza (pues esta razón no puede excluirse de aquel bien que es por sí y absolutamente tal), difieren, sin embargo, en que el bien natural se refiere precisivamente a la naturaleza como tal, o sea en cuanto opera naturalmente; en cambio, el bien moral se refiere a ella en cuanto elevada al modo de obrar libre, el cual le conviene propiísimamente en cuanto que es racional, y por ello el bien moral se dice conforme con la naturaleza racional en cuanto tal, tanto en el grado como en el modo de obrar. De lo cual resulta que el bien moral consiste principalmente en la operación libre, y conviene también, a su manera, a su objeto propio en cuanto que es honesto, y a la virtud, que es su principio. Y en este sentido, dijo Aristóteles en el II de la *Etica*, c. 6, que *la virtud es lo que hace bueno al que la tiene y convierte en buena su obra.* Pero qué es en todas estas cosas la bondad moral en cuanto que es moral o qué añade esta denominación a la misma bondad, no pertenece a este lugar, sino a la filosofía moral, y de ello se ocupan los teólogos en I-II, q. 18.

32. En cuarto lugar, pueden fácilmente explicarse con lo dicho las demás divisiones del bien, que más bien son materiales por parte de las cosas que se denominan buenas, que formales por parte de la misma bondad o conveniencia. Así se divide el bien en trascendental y bien del género de la cualidad, de acuerdo con Santo Tomás en la q. 9 *De Potentia,* a. 7, ad 5. Esta división, en efecto, no atiende a las diversas razones formales de bien, sino a la misma más o menos contraída. En efecto, el bien trascendental dice en general perfección conveniente a la cosa por su propia entidad, como se declarará en la sección siguiente; en cambio, el bien del género de la cualidad dice la perfección que la cosa tiene por una cierta cualidad conveniente a su naturaleza, del mismo modo que podría

naturale quod est consentaneum cuicumque naturae, secundum id quod naturaliter est vel naturaliter operari potest; bonum autem morale est quod est consentaneum rei ut libere operatur; mos enim, unde morale dictum est, in libera operatione consistit, ut constat.

31. Quamvis ergo bonum naturale et morale conveniant in hoc, quod utrumque est per se conveniens alicui rei seu naturae (haec enim ratio excludi non potest ab eo bono quod per se et simpliciter tale est), differunt tamen quia bonum naturale praecise respicit naturam ut sic, seu ut naturaliter operantem; bonum autem morale respicit illam ut elevatur ad modum operandi libere, quod propriissime illi competit ut rationalis est, et ideo dicitur bonum morale consentaneum naturae rationali ut talis est, tam in gradu quam in modo operandi. Unde fit ut bonum morale praecipue consistat in operatione libera; convenit autem suo modo etiam proprio obiecto eius quatenus honestum est, et virtuti quae est principium eius. Quomodo dixit Aristoteles, II Ethic., c. 6, *virtutem esse quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.* Quid autem in his omnibus sit bonitas moralis quatenus moralis, vel quid addat haec denominatio ipsi bonitati, non ad hunc locum, sed ad philosophiam moralem spectat, et tractatur a theologis in I-II, q. 18.

32. Quarto, possunt facile ex dictis declarari aliae divisiones boni, quae materiales potius sunt ex parte rerum quae bonae denominantur, quam formales ex parte ipsius bonitatis seu convenientiae. Sic dividitur bonum in bonum transcendens et bonum de genere qualitatis, a D. Thom., q. 9 De Potentia, a. 7, ad 5. Haec enim divisio non datur secundum diversas rationes formales boni, sed secundum eamdem magis vel minus contractam. Nam bonum transcendens dicit in communi perfectionem rei convenientem, praesertim illam quam unaquaeque res habet per entitatem suam, ut sequenti sectione declarabitur. Bonum autem de genere qualitatis dicit perfectionem quam res habet per qualitatem aliquam suae naturae convenien-

también distinguirse un bien del género de la cantidad, pero suele atribuirse más a la cualidad debido a que la perfección máxima de la criatura suele consumarse por las cualidades.

33. *Cuáles son los bienes del cuerpo, del alma y de la fortuna.—Cuál es el bien laudable y honorable.*— Además, suele dividirse el bien en bien del cuerpo y del alma, y bien extrínseco, que suele llamarse también bien de fortuna, como es evidente por Aristóteles en el I de la *Etica,* c. 8, el cual en el c. 12 distingue nuevamente el bien en laudable y honorable. La cual división parece tomada *a posteriori* del efecto y cuasi premio de la bondad, y no parece agotar todos los bienes; pues el bien deleitable de suyo no es honorable ni laudable más que en cuanto es útil o está unido a la honestidad, o la acompaña y la favorece. Por lo tanto, el bien honesto propiamente es honorable en cuanto que es apetecible por causa de sí mismo; y el laudable, en cambio, se llama bien —como pretende más arriba Aristóteles— en cuanto que se refiere a otro. Por lo cual suele decirse comúnmente que los bienes útiles son laudables, cosa que parece que ha de ser entendida con cierta precisión, pues aquéllos, en cuanto tales, son sólo laudables, y los otros, en cambio, son también honorables, porque el bien honesto es también digno de alabanza, pero no sólo de ella, sino también de honor; por tanto, uno y otro bien es laudable, y uno de ellos también honorable, y así ha de ser entendida la división.

34. *Cuál es el bien absoluto y cuál el bien relativo.*— Además, suele dividirse el bien en absoluto y relativo. Esta división puede entenderse de varios modos, pues, en primer lugar, puede aplicarse a los tres miembros puestos antes, de los cuales —como dijimos— el bien honesto es bien absoluto, y los demás sólo relativos. En segundo lugar, puede atribuirse al bien trascendental en cuanto absolutamente se dice del ente como bueno en sí. Y ello, de dos maneras: una, que aquellos miembros se refieran a toda la amplitud del ente y del bien como tal, en el cual sentido se llamará bien absoluto aquel que contiene en sí toda la bondad y perfección del ente; en cambio, será bien relativo aquel que sólo en parte es bien. Y de este modo, sólo Dios es bien absoluto, y toda

tem, quomodo etiam posset distingui bonum de genere quantitatis; magis autem solet attribui qualitati, quia perfectio creaturae maxima solet qualitatibus consummari.

33. *Bona corporis, animae et fortunae, quae.— Bonum laudabile et honorabile, quod.*— Rursus dividi solet bonum in bonum corporis et animae et extrinsecum, quod fortunae bonum appellari solet, ut patet ex Aristot., I Ethic., c. 8, qui rursus, c. 12, bonum distinguit in laudabile et honorabile. Quae divisio a posteriori sumpta videtur ex effectu et quasi praemio bonitatis et non videtur exhaurire omnia bona; nam bonum delectabile ex se neque honorabile est neque laudabile, nisi in quantum vel utile est, vel cum honestate est coniunctum aut illam comitatur et ad illam iuvat. Bonum igitur honestum proprie honorabile est quatenus propter se est expetibile; laudabile autem, ut Aristoteles superius vult, dicitur bonum ut ad aliud refertur. Unde communiter dici solet utilia bona esse laudabilia, quod intelligendum videtur cum praecisione quadam; nam illa ut sic sunt laudabilia tantum; alia vero sunt etiam honorabilia; nam honestum bonum etiam dignum est laude, non tamen sola, verum etiam honore; utrumque igitur bonum laudabile est, alterum vero etiam honorabile, atque ita est intelligenda divisio.

34. *Bonum quod simpliciter, quod vero secundum quid.*— Praeterea dividi solet bonum in bonum simpliciter et bonum secundum quid. Quae divisio variis modis intelligi potest; nam primo potest ad tria membra superius posita applicari; ex quibus bonum honestum, ut diximus, est bonum simpliciter; alia vero tantum secundum quid. Secundo potest attribui bono transcendenti, quatenus absolute divitur de ente ut in se bonum est. Idque duobus modis; unus est, ut illa membra referantur ad totam latitudinem entis et boni ut sic, quo sensu bonum simpliciter dicetur illud quod totam entis bonitatem et perfectionem in se continet; bonum vero secundum quid est illud quod ex parte tantum bonum est. Atque hoc modo solus Deus est

criatura es un bien relativo. De este modo se ha de entender aquello de San Marcos, c. 10: *Nadie es bueno más que Dios,* y a El solo también en este sentido se le llama sumo bien. Y según esta interpretación, coincide esta división con la que los teólogos usan tomándola de Dionisio, *De Divin. Nomin.,* c. 1 y 4, y S. Agustín, lib. VIII *De Trinitate,* c. 3, y Boecio, I *De Hebdom.,* c. 2, que dividen el bien en bien por esencia y por participación. En efecto, el bien por esencia es bien absoluto, pues es la misma esencia de la bondad *que emite hacia todos los demás los rayos de la bondad según la capacidad de cada uno,* como dice Dionisio; por lo cual, incluye esencialmente en sí cuanto puede pertenecer a la razón de bien y de perfecto, lo cual es propio de Dios y por ello El solo no solamente es bien por esencia sino absoluto y sumo; los demás, en cambio, son bienes relativos y por participación.

35. El otro sentido de esta división es que los miembros no se refieran a todo el ámbito del ente, sino a un determinado género o especie, y de este modo puede aplicarse la división a todos los géneros o especies de entes, y se llamará bien absoluto a aquel ente que tiene toda la perfección que se le debe en su orden, y será bien relativo el que tiene algo de la perfección a sí debida, pero le falta también algo. Y de este modo la sustancia creada no es buena absolutamente si no está afectada por los accidentes debidos; ni el accidente es bien absoluto si no tiene la debida intensidad u otra perfección semejante. Y de este modo dijo Dionisio arriba: *Es bueno por la causa íntegra y malo por cualquier defecto.*

36 *Cuál es la perfección absolutamente simple y cuál relativamente.*— En tercer lugar, puede entenderse que en esa división se divide el bien en cuanto que es conveniente para otro, y puede también referirse o al ente en cuanto tal o a un determinado ente. En el primer sentido coincide casi aquella división con otra que dan los teólogos al dividir la perfección en perfección absolutamente simple y perfección relativa con San Anselmo en el *Monologio,* c. 14. Por consiguiente, se llama bien o perfección absoluta *aquella que en el ente individual*

bonum simpliciter; omnis vero creatura est bonum tantum secundum quid. Quomodo intelligi potest illud marci, 10: *Nemo bonus nisi solus Deus,* qui etiam solus hac ratione dicitur esse summum bonum. Atque in hoc sensu coincidit haec divisio cum alia qua utuntur theologi ex Dionysio, De Divin. nomin., c. 1 et 4, et August., VIII de Trinit., c. 3, et Boetio, I de Hebdom., c. 2, dividentes bonum in bonum per essentiam et per participationem. Nam bonum per essentiam est bonum simpliciter; est enim ipsa essentia bonitatis, *quae in caetera omnia pro uniuscuiusque captu radios bonitatis emittit,* ut ait Dionysius; unde in se essentialiter includit quidquid ad rationem boni et perfecti pertinere potest, quod est Dei proprium, et ideo solus ipse et est bonum per essentiam et bonum simpliciter ac summum, alia vero sunt bona secundum quid et per participationem.

35. Alter sensus illius divisionis est ut membra non referantur ad totam latitudinem entis, sed ad determinatum genus vel speciem, et hoc modo ad omnia genera vel species entium potest divisio applicari, et bonum simpliciter dicetur illud ens quod habet omnem perfectionem sibi debitam in suo ordine; bonum autem secundum quid erit quod aliquid perfectionis debitae habet et aliquid ei deest. Et hoc modo substantia creata non est bona simpliciter, nisi sit debitis accidentibus affecta; neque accidens est bonum simpliciter nisi habeat intensionem debitam, vel aliam similem perfectionem. Atque hoc modo dixit Dionys. supra: *Bonum est ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.*

36. *Quae perfectio simpliciter simplex, quae secundum quid.*— Tertio potest intelligi in ea partitione dividi bonum prout est alteri conveniens, et potest etiam referri vel ad ens ut sic vel ad determinatum ens. In priori sensu coincidit fere illa divisio cum alia quam tradunt theologi, dividentes perfectionem in perfectionem simpliciter simplicem et perfectionem secundum quid, cum Anselmo, in Monolog., c. 14. Bonum ergo seu perfectio simpliciter dicitur illa *quae in individuo entis melior est ipsa quam non ipsa,*

es mejor ella misma que otra distinta; es decir, que en el género del ente dice una perfección tal que no excluye ninguna mayor o igual. Y se llama perfección relativa o en un cierto género aquella que aunque aporta alguna bondad, con todo está en pugna con otra igual o mayor, o lleva mezclada alguna imperfección, como son todas las perfecciones de las criaturas tal como se encuentran en ellas. Y en el último sentido, casi en la misma proporción puede aplicarse la división a cualquier género de ente, pues para cada cosa es bien absolutamente aquello que le proporciona alguna bondad y no excluye otra mayor o igual; así es bueno para el fuego ser caliente, y para el hombre, ser templado; mas si aporta alguna bondad, pero excluye otra mayor que la cosa sería capaz de poseer, no será bien absolutamente sino relativamente; así, ser negro, aunque en sí sea un bien para el hombre que lo posee, no es, con todo, un bien absoluto, porque excluye ser blanco, que es mejor para el hombre. Y en este sentido, *absolutamente* y *relativamente* sólo se distinguen como más y menos perfecto, y en dicho sentido también los bienes sensibles se llaman relativos respecto de los espirituales y los temporales respecto de los eternos.

SECCION III

Cuál es el bien que se convierte con el ente como atributo del mismo

1. *Motivos de duda.*— La razón de la dificultad está en que o se toma el bien como aquello que tiene en sí bondad o perfección, o como aquello que es conveniente para otro; ahora bien, de ninguna de estas maneras parece que el bien se convierta con el ente como atributo suyo; por consiguiente. Se prueba la menor en su primera parte sobre el bien tomado absolutamente, primero, porque las relaciones reales son entes, y sin embargo, según la opinión de muchos, no son bienes, ya que no tienen ninguna perfección. En segundo lugar, porque los entes matemáticos son verdaderas cosas; y con todo, según el testimonio de Aristóteles, III de la *Metafísica,* no son buenos. En tercer lugar, porque la materia prima es de algún modo ente y, sin embargo, no es buena, porque del mismo modo que no tiene actualidad, tampoco tiene perfección. En cuarto lugar, las esencias de las cosas creadas son de alguna manera entes reales, ya que no son pura nada, y sin embargo no son buenas, porque, separada la existencia, no tienen perfección, por lo cual tampoco son apetecibles más que en orden al ser. En quinto lugar, podemos añadir que hay muchas cosas que carecen del modo y orden debido a su naturaleza, que por consiguiente no podrán llamarse buenas porque el bien consiste en el modo, especie y orden, como dice San Agustín en el libro *De Nat. Boni,* c. 3 y 4. La segunda parte de la menor se prueba, en cambio, primeramente por todas las razones que han sido aducidas, porque lo que en sí no tiene perfección tampoco podrá ser bueno para otro, como, por ejemplo, la relación si no dice perfección en sí tampoco podrá aportar nada a la bondad de aquello en que está. En segundo lugar, por el contrario, podemos objetar que el bien en cuanto se dice conveniente de este modo puede aplicarse no sólo a los entes sino también a los no entes, a la manera como dice S. Mateo en el c. 27 acerca de Judas: *Hubiera sido bueno para aquel hombre no haber nacido;* por consiguiente, el mismo no ser o no nacer en cuanto puede ser conveniente para impedir mayores males es llamado un bien por Cristo. Y en las cuestiones morales no sólo cumplir el precepto sino también no hacer lo prohibido se juzga como bueno y conveniente para el hombre; luego el bien bajo este aspecto no puede ser un atributo del ente, ya que tiene mayor amplitud que el ente. Y se confirma finalmente, pues la bondad que es pasión del ente, sólo es una en un ente; en cambio, la conveniencia de un ente con otro no es una sino múltiple y de diversos géneros; por consiguiente, esta bondad no se convierte con el ente como pasión suya.

2. *Opinión de algunos.*— Se ha de suponer la distinción dada anteriormente acerca del bien en cuanto que absolutamente se dice de la cosa como buena en sí o en cuanto se dice buena para otro o con respecto a otro. Algunos ciertamente piensan que el bien trascendental en cuanto que es pasión del ente se toma en el último sentido bajo la razón de conveniente para otro, lo cual opinan Herveo, Capréolo y Durando más arriba, pero no explican, sin embargo, cómo se convierte con el ente el bien como tal. Y por ello otros rechazan esta opinión

id est, quae in genere entis talem perfectionem dicit ut nullam maiorem vel aequalem excludat. Perfectio autem secundum quid seu in certo genere est quae, licet bonitatem aliquam afferat, tamen cum alia maiori vel aequali repugnat vel imperfectionem aliquam habet admixtam, ut sunt perfectiones omnes creaturarum prout in eis sunt. In posteriori autem sensu eadem fere proportione applicari poterit divisio ad quodlibet genus entis; nam unicuique rei illud est bonum simpliciter quod bonitatem aliquam illi affert et maiorem vel aequalem non secludit; sic est bonum igni esse calidum et homini esse temperatum; si vero afferat aliquam bonitatem, excludat tamen maiorem cuius illa res esset capax, non erit bonum simpliciter sed secundum quid; sic esse nigrum, quamvis in se aliquod bonum sit homini habenti illud, non est tamen simpliciter bonum, quia excludit esse album, quod est homini melius. Hoc autem sensu, *simpliciter* et *secundum quid* solum distinguuntur tamquam magis et minus perfectum, quo sensu etiam sensibilia bona dicuntur secundum quid respectu spiritualium et temporalia respectu aeternorum.

SECTIO III

Quodnam bonum sit quod cum ente convertitur tamquam passio eius

1. *Dubitandi rationes.*— Ratio difficultatis est, quia aut bonum sumitur pro eo quod in se bonitatem seu perfectionem habet aut pro eo quod est conveniens alteri; neutro autem modo videtur bonum cum ente converti ut passio eius; ergo. Minor probatur quoad priorem partem de bono absolute sumpto, primo, quia relationes reales sunt entia et tamen ex sententia multorum bonae non sunt, quia nullam perfectionem habent. Secundo, quia res mathematicae verae res sunt et tamen, teste Aristot., III Metaph., non sunt bonae. Tertio, quia materia prima est aliquo modo ens et tamen bona non est, quia sicut actualitatem non habet, ita nec perfectionem. Quarto, essentiae rerum creatarum sunt aliquo modo entia realia cum non sint nihil, et tamen bonae non sunt quia, seclusa existentia, perfectionem non habent, unde nec sunt appetibiles nisi in ordine ad esse. Quinto, addere possumus multas esse res quae carent modo et ordine debito naturae suae, quae proinde bonae dici non poterunt cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut ait August., lib. De Nat. boni, c. 3 et 4. Altera vero pars minoris probatur primo ex omnibus adductis, quia quod in se perfectionem non habet, neque alteri poterit esse bonum, ut relatio, verbi gratia, si in se non dicit perfectionem, nihil conferre poterit ad bonitatem eius cui inest. Secundo e contrario obiicere possumus quia bonum prout dicitur hoc modo conveniens, non tantum de entibus sed etiam de non entibus dici potest, quomodo Matth., 27, dicitur de Iuda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille;* ipsum ergo non esse vel non nasci, quatenus conveniens esse potest ad maiora mala impedienda, bonum a Christo appellatur. Et in moralibus non solum implere praeceptum, sed etiam non agere prohibitum, bonum censetur et conveniens homini; ergo bonum sub hac ratione non potest esse passio entis, cum latius pateat quam ens. Et confirmatur tandem, nam bonitas quae est passio entis solum est una in uno ente; at vero convenientia unius entis ad aliud non est una sed multiplex et diversarum rationum; ergo non convertitur haec bonitas cum ente tamquam passio eius.

2. *Aliquorum sententia.*— Supponenda est distinctio superius tradita de bono, prout absolute dicitur de re quatenus in se bona est vel quatenus dicitur bona alteri seu respectu alterius. De his enim variae sunt opiniones. Quidam enim existimant bonum transcendens prout est passio entis sumi posteriori modo sub ratione convenientis alteri, quod sentiunt Hervaeus, Capreol. et Durand. supra, non tamen declarant quomodo bonum ut sic cum ente convertatur. Et ideo alii hanc sententiam reiiciunt propter

a causa de los argumentos anteriormente insinuados, los cuales piensan consecuentemente que el bien en el último sentido es más que trascendental, ya que no trasciende sólo a los entes sino también a los no entes. Por lo cual sucede que, de acuerdo con este parecer, hay un doble bien: uno que es propiedad del ente en el cuarto modo, y otro, que es propiedad en el segundo modo, porque conviene a todo ente pero no sólo a él.

Resolución de la cuestión

3. *El bien siempre se funda en el ente.*— Pienso, sin embargo, que hay que decir que el bien propiamente dicho siempre supone o incluye al ente o se funda en el ente, y por ello no puede el bien, bajo cualquiera de las referidas razones, tener más amplitud que el ente. Esta conclusión está tomada de Aristóteles, I de la *Etica,* c. 6, que dice que *el bien se divide en todas las categorías, igual que el ente;* y de Santo Tomás, I, q. 5, a. 5, donde dice que *la razón de ente goza de prioridad sobre la razón de bien.* Y esto mismo quiso significar en la q. 21 *De Veritate,* a. 2, cuando dijo que *el bien trascendental se funda en el ser.* Y la razón está en que el bien, ya signifique aquello que es bueno en sí mismo o lo que es bueno para otro, incluye intrínsecamente en su concepto alguna perfección, pues bueno y perfecto son lo mismo; pero no puede entenderse una perfección verdadera sin entidad, porque lo que no tiene entidad no es nada. Y lo que no es nada, ¿cómo puede decir o incluir perfección? Además, acerca de aquello que es bueno en sí nadie duda a causa de la razón aducida, de que debe ser ente; y de aquí rectamente se colige que también aquello que es verdadero bien para otro debe ser ente; por consiguiente, el bien, bajo una y otra razón, incluye la razón de ente y no puede convenirle a nada que no sea ente. La menor se declara en primer lugar porque lo que no tiene en sí perfección no puede ser perfección de nadie. En segundo lugar, porque lo bueno en cuanto conveniente dice orden a la existencia, pues nada se juzga conveniente sino en cuanto existente o en orden a existir; y lo que existe o puede existir es ente; por consiguiente, el bien como conveniente incluye o supone el ente. En tercer lugar, porque las cosas que se juzgan convenientes para alguien, a pe-

argumenta superius insinuata, qui consequenter sentiunt bonum sub posteriori acceptione esse plus quam transcendens, eo quod non solum entia, sed etiam non entia, transcendat. Quo fit ut iuxta hanc sententiam duplex sit bonum; aliud quod sit proprietas entis quarto modo; aliud vero quod sit proprietas secundo modo, quia convenit omni enti, sed non soli.

Quaestionis resolutio

3. *Bonum semper in ente fundatur.*— Dicendum tamen censeo bonum proprie dictum semper supponere vel includere ens seu fundari in ente, ideoque non posse bonum sub quacumque praedictarum rationum latius patere quam ens. Haec conclusio sumitur ex Aristotele, I Ethic., c. 6, dicente *bonum dividi per omnes categorias, sicut ens;* et ex D. Thoma, I, q. 5, a. 5, ubi ait *rationem entis esse priorem ratione boni.* Et hoc ipsum significare voluit q. 21 De Verit., a. 2, cum dixit *bonum transcendens fundari in esse.* Et ratio est quia bonum, sive significet id quod in se bonum est sive quod est bonum alteri, includit intrinsece in conceptu suo perfectionem, nam bonum et perfectum idem sunt; sed non potest intelligi perfectio vera sine entitate, nam quod entitatem non habet, nihil est. Quod autem est nihil, quomodo dicere potest vel includere perfectionem? Praeterea, de eo quod est in se bonum nullus dubitat propter rationem factam, quin debeat esse ens; hinc autem recte colligitur etiam illud quod est verum bonum alteri debere esse ens; ergo bonum sub utraque ratione includit rationem entis, et non potest alicui convenire quod non sit ens. Minor declaratur primo, quia quod in se perfectionem non habet, non potest esse alicuius perfectio. Secundo, quia bonum ut conveniens dicit ordinem ad existentiam; nihil enim censetur conveniens nisi ut existens vel in ordine ad existendum; quod autem existit vel existere potest, est ens; ergo bonum ut conveniens includit vel supponit ens. Tertio, quia ea quae reputantur convenientia alicui, cum tamen non sint entia sed

sar de no ser entes, sino más bien privaciones o negaciones de ente, en realidad no son buenas, y del mismo modo que a veces se llaman buenas en cuanto que son apetecibles, también se dicen de algún modo entes; por consiguiente, es la misma la razón de una y otra cosa. La menor, en su primera parte, se declara porque aquello que se dice conveniente como privación, en realidad no es un bien, sino la carencia de un mal, si se refiere uno precisamente a la privación; y la carencia de un mal como tal no es bondad si no se le añade otra cosa. Del mismo modo que también en las cuestiones morales una cosa es apartarse del mal y otra hacer el bien, y no obrar el mal no es una virtud ni un bien si no se incluye la positiva voluntad de no obrar el mal. Así es, por consiguiente, en las cosas naturales, pues carecer de calor no es un bien para el agua, sino que es una carencia de mal o de desventaja y una cierta condición necesaria para que pueda tener su bondad y perfección. Por lo cual, si se toma la conveniencia con esta amplitud, no es lo mismo la bondad y la conveniencia ni siquiera en cuanto se dice la bondad de aquello que es bueno para otro; pero la bondad dice la entidad o perfección como conveniente para otro, y por ello lo que es conveniente sólo por modo de privación, en realidad no es bueno, o (para que probemos también la segunda parte de la menor) si semejantes privaciones convenientes a las cosas pueden denominarse buenas, del mismo modo pueden llamarse entes. Pues como notamos en lo que antecede, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás, se llama a veces ente lo que en realidad tiene ser, pero a veces también aquello que puede predicarse verdaderamente por modo de ente, de la misma manera que se dice que el hombre es ciego o que la ceguera está en el hombre. Por consiguiente, a causa de esta sombra de ente sucede que si tal ente es conveniente para alguien, se le llama bien; por consiguiente, siempre el bien guarda proporción con el ente y no tiene una extensión más universal que él.

4. *El bien y el ente se interfieren mutuamente.*— Digo en segundo lugar que todo ente verdadero es en sí bueno o tiene alguna bondad conveniente para sí; y así sucede que el bien absolutamente dicho se convierte con el ente. En relación con esta conclusión, puede citarse el error de los Maniqueos y Prisci-

potius privationes aut negationes entium, revera non sunt bona et eo modo quo interdum bona appellantur, quatenus appetibilia sunt, etiam dicuntur quodammodo entia; ergo aequa est utriusque ratio. Declaratur minor quoad priorem partem, quia id quod dicitur conveniens tamquam privatio, revera non est bonum sed carentia alicuius mali, si praecise in privatione sistatur; carentia autem mali ut sic non est bonitas nisi aliud addatur. Sicut etiam in moralibus aliud est declinare a malo, aliud facere bonum, et non agere malum non est virtus aut bonum nisi includat positivam voluntatem non agendi malum. Sic ergo est in naturalibus; carere enim calore proprie non est bonum aquae, sed est carentia mali seu disconvenientis, et conditio quaedam necessaria ut suam bonitatem ac perfectionem habere possit. Quocirca, si convenientia in hac amplitudine sumatur, non est idem bonitas et convenientia, etiam prout bonitas dicitur de eo quod est bonum alteri; sed bonitas dicit entitatem seu perfectionem ut convenientem alicui et ideo, quod est conveniens solum per modum privationis, revera non est bonum, vel (ut probemus alteram partem minoris), si huiusmodi privationes convenientes rebus denominari possunt bonae, eodem modo vocari possunt entia. Nam, ut in superioribus ex doctrina Arist. et D. Thomae notavimus, ens interdum dicitur quod revera habet esse, interdum vero quod per modum entis vere praedicari potest, quomodo dicitur homo esse caecus vel caecitas esse in homine. Propter hanc ergo umbram entis fit ut tale ens, si sit conveniens alicui, bonum ei appelletur; semper ergo bonum proportionem servat ad ens, neque universalius quam illud extenditur.

4. *Bonum et ens mutuo se inferunt.*— Dico secundo: omne verum ens in se bonum est seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem; atque ita fit ut bonum absolute dictum cum ente convertatur. Circa hanc conclusionem referri potest Manichaeorum et

lianistas, pues dijeron que había algunas criaturas de suyo malas y creadas por un principio sumamente malo, tal como extensamente lo refiere Nicéforo en el libro VI *Histor.*, c. 31; y Eusebio, libro VII, c. 28; y más extensamente San Agustín, tomo VI, libro *De Haeres.*, herejía 46, y en innumerables opúsculos en contra de los Maniqueos; y Santo Tomás, en I, q. 48 y 49, y en el III *cont. Gent.*, c. 7 y 8; y León Papa en la Epístola 93 *ad Thuribium*, lo define especialmente en contra de los Priscilianistas. Lo mismo el I Concilio de Braga, c. 7 y 8; y puede fácilmente llegarse al convencimiento por la Sagrada Escritura, pues en el *Génesis*, 1, acerca de cada una de las obras divinas, dice: *Y vio Dios que era bueno;* y de todas tomadas juntamente añade: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas.* Y el *Ecclesiast.*, 3: *Hizo todas las cosas buenas en su tiempo.* Y en la I *ad Timoth.*, 4: *Toda criatura de Dios es buena.* La razón de la conclusión es que todo ente real tiene necesariamente alguna perfección por la que queda constituído en su ser, la cual, en la realidad, no es otra cosa que la misma entidad por la que se perfecciona; pues la misma entidad de la cosa, o la forma, materia o naturaleza por las que la cosa queda constituída en su ser, se llaman perfecciones de la cosa, porque por ellas queda perfeccionada en su ser. Por consiguiente, igual que no puede entenderse un ente real que no conste de su entidad o quede constituído por ella, así tampoco puede entenderse sin la perfección real por la que se perfecciona; y la perfección y la bondad por la que la cosa se dice buena en sí son lo mismo.

5. Y esta perfección en las criaturas puede ser ya esencial o intrínseca (bajo la cual dejo comprendido al mismo ser) ya accidental. La primera es inseparable de cada ente si se conserva en su ser actual. La segunda, en cambio, puede con frecuencia separarse. Por consiguiente, la denominación de bueno, que conviene necesariamente a todo ente, es aquella que se toma de la perfección intrínseca y esencial; pero en cuanto que puede tomarse de una perfección accidental (incluyendo bajo este concepto a cuanto se distingue realmente de la esencia de la cosa y de su entidad actual), en este sentido no es necesario que todo ente creado sea bueno, es decir, afectado por toda la perfección que le sea posible o debida. Y así sucede que el bien tomado en el primer sentido se con-

Priscillianistarum error; illi enim dixerunt esse quasdam creaturas ex se malas et a quodam principio summe malo procreatas, ut late referunt Nicephorus, lib. VI Histor., c. 31; et Euseb., lib. VII, c. 28; et fusius Augustinus, tom. VI, lib. de Haeres., haeresi 46, et innumeris opusculis contra Manichaeos; et D. Thom., I, q. 48 et 49, et III cont. Gent., c. 7 et 8; et Leo Papa, epist. 93, ad Thuribium, specialiter contra Priscillianistas definit. Idem Concil. Brachar. I, c. 7 et 8; et ex divina Scriptura facile convinci potest; nam, Genes. 1, de singulis divinis operibus dicitur: *Et vidit Deus quod esset bonum;* de omnibus vero simul subiungitur: *Vidit cuncta quae fecerat et erant valde bona.* Ecclesiast., 3: *Cuncta fecit bona in tempore suo.* I Timoth. 4: *Omnis creatura Dei bona est.* Ratio conclusionis est quia omne ens reale necessario habet aliquam perfectionem, qua in suo esse constituitur, quae in re nihil aliud est quam ipsamet entitas qua perficitur; ipsa enim entitas rei vel forma, materia, aut natura quibus res in suo esse constituitur, dicuntur perfectiones rei, quia illis perficitur in suo esse. Sicut ergo intelligi non potest ens reale quod sua entitate non constet seu constituatur, ita intelligi non potest sine perfectione reali qua perficitur; perfectio autem et bonitas qua res in se bona dicitur, idem sunt.

5. Potest autem haec perfectio in creaturis esse vel essentialis seu intrinseca (sub qua ipsum esse comprehendo), vel accidentalis. Prior est inseparabilis ab unoquoque ente, si in suo actuali esse conservetur. Posterior vero saepe potest separari. Denominatio igitur boni quae omni enti necessario convenit, illa est quae a perfectione intrinseca et essentiali desumitur; prout vero sumi potest a perfectione accidentali (sub hac ratione includendo quidquid ex natura rei distinguitur ab essentia rei et entitate actuali), sic non est necesse omne ens creatum esse bonum, id est affectum omni perfectione sibi possibili aut debita. Atque ita fit bonum priori ratione sumptum converti cum ente; ostendimus enim omne ens esse bo-

vierte con el ente, pues hemos mostrado que todo ente es bueno y que nada hay verdaderamente bueno sino lo que verdaderamente es. Se sigue, además, que el bien tomado bajo el mismo concepto es de algún modo pasión o propiedad del ente, porque no sólo se convierte con él sino que le supone conceptualmente y se distingue de él en cierto modo, según la razón formal concebida y significada por nosotros. Y por ello dije que es de algún modo pasión, porque no es pasión con aquel rigor en el que la pasión requiere alguna distinción real de su sujeto, sino sólo a la manera que se dice de cualquier atributo distinto conceptualmente de aquello a que se atribuye, como antes se declaró al tratar de las pasiones.

6. *Todo ente es conveniente para otro.—Inducción en todos los grados de los entes.*— Digo en tercer lugar que todo ente es también bueno respecto de alguien, es decir, es conveniente para alguien; por lo cual, también el bien tomado bajo la razón de conveniente se convierte con el ente y es un atributo o pasión suya. La primera parte se prueba en primer lugar por inducción; pues primeramente, todo ente accidental es bueno para alguna sustancia. Porque aunque a veces no sea conveniente para algún sujeto, como el calor para el agua, con todo nunca puede el accidente no decir relación y aptitud para algún sujeto al que modifique bien y convenientemente bajo algún aspecto, sea propio o común; pues así el calor, aunque no sea bueno para el agua, es con todo bueno para el fuego, y aunque no sea bueno para el agua en cuanto tal, es, con todo bueno para el agua en cuanto que es un ente natural o material. Y el juicio erróneo del entendimiento, aunque no sea conveniente para el entendimiento en cuanto que es erróneo, con todo, en cuanto que es un juicio o una cierta representación de tal objeto, es conveniente para el entendimiento en cuanto que está en potencia para el acto segundo y para la representación intelectual, y lo mismo ocurre acerca de los actos de la voluntad, por más que muchos de ellos parezcan ser intrínsecamente malos. Por otra parte, las sustancias creadas compuestas de materia y forma se comportan de tal manera que no sólo la materia es conveniente para la forma y la forma para la materia, sino que la unión de ambas es de modo semejante conveniente para

num, nihilque esse vere bonum nisi quod vere est. Sequitur deinde bonum sub eadem ratione sumptum esse aliquo modo passionem seu proprietatem entis, quia et cum illo convertitur et secundum rationem illud supponit, et ab eo aliquo modo distinguitur secundum formalem rationem a nobis conceptam et significatam. Et ideo dixi esse aliquo modo passionem quia non est passio in eo rigore in quo passio requirit distinctionem aliquam ex natura rei a suo subiecto, sed solum ut dicitur de quolibet attributo secundum rationem distincto ab eo cui attribuitur, ut superius declaratum est tractando de passionibus.

6. *Omne ens alteri conveniens.— Inductio in omnibus gradibus entium.*— Dico tertio: omne ens etiam est bonum respectu alicuius, id est, alicui conveniens; quocirca etiam bonum sub ratione convenientis sumptum cum ente convertitur et est attributum seu passio eius. Prior pars probatur primo inductione; nam imprimis omne ens accidentale est bonum alicui substantiae. Quia, licet interdum alicui subiecto non sit conveniens, ut calor aquae, nunquam tamen potest accidens non dicere habitudinem et aptitudinem ad aliquod subiectum quod bene et convenienter afficiat secundum aliquam rationem, vel propriam vel communem; sic enim calor, quamvis non sit bonus aquae, est tamen bonus igni et quamvis non sit bonus aquae, ut aqua est, est tamen bonus aquae ut ens naturale vel materiale est. Et iudicium erroneum intellectus, quamvis, ut erroneum est, non sit conveniens intellectui, tamen ut est iudicium seu repraesentatio quaedam talis obiecti, est conveniens intellectui ut est in potentia ad actum secundum et ad intellectualem repraesentationem, et idem est de actibus voluntatis, quantumvis quidam eorum intrinsece mali esse videantur. Rursus substantiae creatae compositae ex materia et forma ita se habent ut et materia sit conveniens formae et forma materiae, et unio earum similiter sit utrique conveniens, et consequen-

una y otra y, por consiguiente, el todo mismo no es conveniente únicamente para sí sino también para cada una de las partes. Por lo cual, sucede que cualquier parte naturalmente apetece la conservación del todo más que la conservación de sí misma, como notó Santo Tomás en II-II, q. 26, a. 1. Y este modo de conveniencia puede extenderse a toda sustancia creada en cuanto que es de algún modo compuesta, sea de naturaleza y algún modo o término sustancial, sea de sí misma y sus accidentes, para los cuales ella es buena y conveniente.

7. Y en la sustancia simplicísima, que es Dios, no se encuentra propiamente dentro de ella este modo de conveniencia, que se concibe que es de una cosa para con otra distinta realmente de algún modo, sino que por su misma identidad y simplicidad suma es Dios conveniente para sí mismo y su naturaleza es conveniente a su persona y la personalidad a la misma naturaleza; pero esta conveniencia es más bien según aquella razón por la que en sí misma se hace buena y perfecta que según aquella por la que se dice que es conveniente para alguien. Aunque podría dudar el teólogo de si supuesta en Dios la Trinidad de Personas con unidad en la esencia, podría, en verdad, una persona decirse que es bien de la otra, o conveniente para otra, no tanto por razón de la esencia en la que son simplicísimamente uno, sino también por razón de las propiedades en que se distinguen. En efecto, no parece que haya obstáculo para conceder que una persona es una cosa conveniente para otra, no como perfección formal de la misma, sino como el principio puede decirse conveniente para lo principiado, o el término para la relación, o la existencia de un ser relativo puede decirse conveniente para otro correlativo, y la sociedad de muchas personas puede juzgarse conveniente para cada una de ellas; en todas las cuales cosas no se advierte ninguna imperfección ni dependencia, sino sólo la necesaria coexistencia de las tres personas en una esencia. Pero esto dejémoslo a los teólogos.

8. En cambio, respecto de las criaturas, Dios es el sumo bien conveniente para ellas en grado máximo, no como su bondad formal. De este modo erraron algunos pensando que todas las cosas creadas son buenas con la bondad divina, lo cual es manifiestamente falso porque la divina bondad no puede ser una forma inherente en las criaturas, ni puede venir en composición con ellas para constituirlas como formalmente buenas. Ni tampoco las criaturas pueden ser o decirse buenas por la sola denominación extrínseca tomada de la bondad de Dios, porque igual que tienen en sí su propio ser distinto del ser de Dios, aunque participado del mismo, igualmente tienen en sí mismas su propia bondad y perfección distinta de la bondad divina, pero que emana y participa de ella. Por consiguiente, Dios es un bien conveniente a todas las criaturas en el género de eficiente y de fin; pues de aquel bien depende y fluye toda la bondad de la criatura, y en la consecución o mayor o menor imitación de aquel bien consiste la perfección de la criatura. Y de este modo dijo San Agustín en el lib. VIII *De Trinitate*, c. 3, *que Dios es el bien de todo bien*. Y, por el contrario, las criaturas no pueden decirse convenientes para con Dios del mismo modo como El es conveniente para ellas, a saber, como un bien provechoso para ellas y que les comunica su bondad; pero, sin embargo, pueden decirse convenientes para Dios como obras dignas del mismo y conformes con su bondad y sabiduría; y de este modo decimos que los cielos son una obra digna de Dios y conveniente a El, igual que decimos que una imagen pintada con acierto es una obra digna de tal artista. En este sentido puede explicarse aquello del *Génesis: Vió Dios que era bueno*, es decir, convenientemente dispuesto y fabricado, tal como pedía la dignidad de tal artífice.

9. Y de este modo puede fácilmente entenderse que una cosa o sustancia, incluso distinta por el supuesto, sea un bien conveniente para otro, cosa que también puede verse en las criaturas; pues una criatura es conveniente para otra o bien porque de alguna forma contribuye al ser o a la perfección o hermosura de ella, o bien para comunicar su bondad que tiene participada de Dios, o para ejercer sus acciones. No puede, por consiguiente, pensarse un ente verdadero y real que no sea de alguna manera conveniente para alguien. Por lo cual puede darse una razón general, que todo ser es de alguna manera bueno y perfecto en sí; y todo lo bueno es conveniente no sólo para sí mismo sino también para alguien, ya sea para comunicarse con él de alguna manera, ya al menos para ser hecho por él y ordenarse al provecho de los demás o por lo menos a la hermosura y a una especie de complemento del universo. Y en este sentido no

ter totum ipsum non solum sibi ipsi conveniens sit, sed etiam singulis partibus. Unde fit ut quaelibet pars naturaliter appetat totius conservationem plus quam conservationem suiipsius, ut notavit D. Thomas, II-II, q. 26, a. 1. Atque hic modus convenientiae extendi potest ad omnem substantiam creatam, quatenus est aliquo modo composita, vel ex natura et aliquo modo seu termino substantiali, vel ex ipsamet et suis accidentibus, quibus ipsa bona est et conveniens.

7. In substantia autem simplicissima, quae est Deus, non reperitur proprie intra ipsam hic modus convenientiae qui intelligitur esse unius rei ad aliam aliquo modo in re distinctam, sed per summam identitatem et simplicitatem est Deus conveniens sibi ipsi et natura eius est conveniens suae personae et personalitas ipsi naturae; sed haec convenientia potius est secundum eam rationem qua redditur in se bona et perfecta, quam secundum eam qua dicitur esse alicui conveniens. Quamquam dubitare posset theologus, an supposita in Deo Trinitate personarum cum unitate in essentia possit vere una persona dici bonum alterius seu conveniens alteri, non tantum ratione essentiae in qua sunt simplicissime unum, sed etiam ratione proprietatum in quibus distinguuntur. Non enim videtur inconveniens concedere unam personam esse rem convenientem alteri, non ut formalem perfectionem eius, sed ut principium principiato vel ut terminus dici potest conveniens relationi vel existentia unius relativi potest dici conveniens alteri correlativo et societas plurium personarum potest existimari singulis conveniens, in quibus omnibus nulla imperfectio denotatur nec dependentia, sed solum necessaria coexistentia trium personarum in una essentia. Sed hoc theologis relinquamus.

8. Respectu vero creaturarum Deus est summum bonum maxime conveniens illis, non ut bonitas formalis earum. Quomodo quidam errarunt existimantes omnes res creatas esse bonas bonitate divina, quod est manifeste falsum, quia divina bonitas non potest esse forma creaturis inhaerens, aut cum eis in compositionem venire ut eas formaliter bonas constituat. Neque etiam creaturae esse aut dici possunt bonae per solam denominationem extrinsecam a bonitate Dei, quia sicut in se habent proprium esse distinctum ab esse Dei, licet ab illo participatum, ita in se habent propriam bonitatem et perfectionem distinctam a bonitate divina, ab illa vero manantem et participatam. Est ergo Deus bonum conveniens omnibus creaturis in genere efficientis et finis; nam ab illo bono omnis creaturae bonitas profluit ac pendet et in illius boni consecutione, vel aliquali imitatione, summa perfectio creaturae consistit. Et hoc modo dixit Augustinus, VIII De Trinit., c. 3, *Deum esse bonum omnis boni*. At vero e contrario, creaturae non possunt dici convenientes Deo eo modo quo ipse est conveniens illis, scilicet tamquam bonum eis commodum et bonitatem eis communicans; sed tamen dici possunt convenientes Deo tamquam opera decentia ipsum et consentanea bonitati et sapientiae eius; sic enim caelos dicimus esse opus Deo dignum eique conveniens, sicut dicimus imaginem recte depictam esse opus conveniens tali artifici. Quo sensu posset exponi illud Genes.: *Vidit Deus quod esset bonum*, id est, convenienter dispositum et fabricatum prout talem opificem decebat.

9. Atque ad hunc modum intelligi facile potest quod una res vel substantia, etiam supposito distincta, sit bonum alteri conveniens, quod in creaturis etiam intueri licet; est enim una creatura conveniens alteri vel quia aliquo modo confert ad esse vel ad perfectionem aut pulchritudinem eius, vel ad communicandum bonitatem suam quam a Deo habet participatam, suasve actiones exercendas. Non potest ergo excogitari ens aliquod verum et reale quod non sit aliquo modo conveniens alicui. Unde ratio generalis reddi potest, quia omne ens est in se aliquo modo bonum et perfectum; omne autem bonum non solum sibi ipsi conveniens est, sed etiam est alicui conveniens vel ut sese illi communicet aliquo modo, vel saltem ut ab illo fiat et ad aliorum commodum vel saltem ad universi pulchritudinem et aliquale complementum ordinetur. Atque hac ratione

hay ningún ente que no pueda entrar en el campo de la voluntad como conveniente para alguien o para algún fin. Así, por consiguiente, consta que el bien, incluso cuando dice razón de conveniente, se convierte con el ente, porque mostramos ya que todo aquello que es verdadera y positivamente conveniente es ente, y, por el contrario, que todo ente verdadero es de alguna manera conveniente. Y de aquí finalmente se concluye que el bien, incluso bajo esta razón, puede contarse entre las pasiones del ente en cuanto que es un cierto atributo general del ente que no es enteramente sinónimo con él sino que connota o incluye algo más que la entidad de la cosa, como se declaró en la sección 1.

10. *La bondad honesta natural constituye principalmente el bien trascendental.*— Digo en cuarto lugar que el bien trascendental parece tomado principalmente de la bondad honesta, no en el género de las costumbres sino de la naturaleza, aunque pueda también decirse en abstracto y en general de la bondad en cuanto que prescinde de todas estas cosas. Se explica porque si el ente se dice bueno en sí, tal denominación se toma de que tiene en sí una perfección que le conviene; y esta conveniencia pertenece a la honestidad natural en cuanto que todo bien de esta clase es apetecible por sí, al menos por aquél para quien es bien y perfección. De ello ha nacido aquel axioma: *El bien es amable, pero el propio para cada uno.* Y es bastante verosímil que el bien trascendental haya sido tomado primariamente de la relación o denominación por la que cada ente tiene en sí alguna perfección conveniente para sí. Por consiguiente, de este modo la bondad de alguna manera honesta, en el orden natural es una propiedad universal del ente de la que le nace al bien el ser llamado trascendental. Pero si el ente se dice bueno en cuanto que es conveniente para otro, de este modo todo ente parece que es por sí conveniente para alguien con el cual tiene una proporción natural, sea como causa con el efecto, sea como efecto con la causa o como la parte con el todo o el todo con la parte o de otro modo semejante; y así en todo ente puede encontrarse alguna conveniencia por causa de la cual sea por sí mismo apetecible con relación a alguien, conveniencia que bajo aquel aspecto se reduce a la honestidad de la naturaleza. Y por esto, la denominación de bueno y conveniente en cuanto que es común a todo ente parece

nullum est ens quod non possit sub obiectum voluntatis cadere tamquam conveniens alicui seu ad aliquem finem. Sic igitur constat bonum etiam ut dicit rationem convenientis converti cum ente, quia ostendimus omne id quod vere ac positive conveniens est, esse ens et e contrario omne verum ens esse aliquo modo conveniens. Atque hinc tandem concluditur bonum etiam sub hac ratione inter passiones entis posse numerari quatenus est quoddam generale attributum entis, quod non est omnino synonymum illi, sed aliquid ultra rei entitatem connotans seu includens, ut sect. 1 declaratum est.

10. *Bonitas honesta naturalis bonum transcendens praecipue constituit.*— Dico quarto: bonum transcendens potissime sumptum videtur a bonitate honesta non in genere moris sed naturae. Quamvis etiam possit abstracte et generatim dici a bonitate, ut ab omnibus abstrahit. Declaratur, nam si ens dicatur bonum in se, ea denominatio ex eo sumitur quod in se habet perfectionem sibi convenientem; haec autem convenientia pertinet ad honestatem naturalem, quatenus omne huiusmodi bonum, est per se appetibile saltem ab eo cuius est bonum et perfectio. Unde ortum est illud axioma: *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Est autem satis verisimile bonum transcendens primario sumptum esse ex habitudine seu denominatione qua unumquodque ens habet in se aliquam perfectionem sibi convenientem. Sic igitur bonitas aliquo modo honesta in ordine naturae est universalis proprietas entis a qua bonum transcendens denominatum est. Si vero ens dicatur bonum quatenus est conveniens alteri, sic omne ens videtur esse per se conveniens alicui cum quo habet naturalem aliquam proportionem, vel ut causa cum effectu, vel ut effectus cum causa, vel ut pars cum toto, aut totum cum parte, aut alio simili modo, et ita in omni ente reperiri potest aliqua convenientia ob quam sit per se appetibile respectu alicuius, quae sub ea ratione ad honestatem naturae

que ha sido tomada de esta bondad, pues es en grado máximo intrínseca y universal; en cambio, la bondad útil propiamente dicha es más extrínseca y solamente relativa; y la bondad deleitable no es tan común a todo ente, sino que parece ser particular si se habla de la delectación propiamente dicha y no metafórica. Por consiguiente, de todo esto consta ya suficientemente la primera parte de la conclusión. Y la segunda es facilísima, porque si se toma el bien en abstracto, cuando se dice de todo ente, no quiere decirse que toda la razón de bien, a saber: el honesto, el útil y el deleitable se encuentre en cualquier ente. sino simplemente la razón de bien, lo cual será verdad si se encuentra en cada uno de los entes al menos una razón de bien. Por consiguiente, el bien trascendental tomado con esa abstracción puede asignarse como propiedad del ente, aunque en particular haya de ser atribuída a cada ente según un modo propio y una determinada razón de bondad y conveniencia.

¿Dice perfección la relación?

11. *Opinión de algunos.—Parecer de otros.*— A la razón de duda propuesta al principio se responde negando que el bien no se convierta con el ente. Pero a la primera parte de la prueba que trata del bien tomado absolutamente hay que responder con pormenor. En la primera objeción se toca aquella dificultad vulgar de la relación real, sobre si dice perfección, de lo cual suelen tratar los teólogos con ocasión del misterio de la Trinidad, ya que si la relación como tal dice perfección, también la dirán las relaciones divinas; y por ello, sucederá que en una persona se encuentre una perfección que no se encuentra en otra, y habrá más perfecciones en muchas personas que en una sola, y más en la Trinidad que en la esencia, todas las cuales cosas repugnan a la igualdad de las divinas personas. Por consiguiente, por este motivo niegan muchos que la relación, en cuanto que es relación, diga perfección o imperfección, y afirman que no dice ni una ni otra cosa. Así lo mantiene Cayetano, *In de Ente et Essentia*, c. 2, hacia la mitad, donde supone esto como comúnmente admitido en la escuela de Santo

revocatur. Et ideo ab hac bonitate denominatio boni et convenientis, quatenus communis est omni enti, sumpta videtur, nam est maxime intrinseca et universalis; bonitas autem utilis proprie sumpta est magis extrinseca et secundum quid tantum; bonitas vero delectabilis non est ita communis omni enti, sed particularis esse videtur, si proprie et non metaphorice de delectatione sit sermo. Ex his ergo satis constat prior pars conclusionis. Posterior vero facillima est, quia si bonum abstracte sumatur, cum de omni ente dicitur, non est sensus omnem rationem boni, scilicet honesti, utilis et delectabilis in quolibet ente reperiri, sed simpliciter rationem boni; quod verum erit si aliqua saltem ratio boni in unoquoque ente inveniatur. Potest ergo bonum transcendens in ea abstractione sumptum ut proprietas entis assignari, quamvis in particulari unicuique enti secundum proprium modum et determinatam rationem bonitatis et convenientiae tribuenda sit.

Relatio an dicat perfectionem

11. *Quorumdam opinio.— Aliquorum placitum.*— Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur negando bonum non converti cum ente. Ad probationem autem circa priorem partem de bono absolute dicto sigillatim dicendum est. In prima tangitur vulgaris difficultas de relatione reali, an dicat perfectionem, quam solent disputare theologi occasione mysterii Trinitatis, quoniam si relatio ut sic dicit perfectionem, etiam relationes divinae dicent illam; quo fiet ut aliqua perfectio sit in una persona quae non est in alia et plures perfectiones in multis personis quam in una, et in Trinitate quam in essentia, quae omnia repugnant aequalitati divinarum personarum. Propter hanc ergo causam multi negant relationem, ut relatio est, dicere perfectionem vel imperfectionem, sed aiunt neutro modo se habere. Ita tenet Caietan., In de Ente et essent., c. 2, circa medium, ubi id supponit tamquam communiter receptum in schola D. Thomae et Scoti. Et favet qui-

Tomás y de Escoto. Y se inclina a ello Santo Tomás en I, q. 42, a. 4, ad 2, donde piensa que la perfección en cuanto tal dice algo absoluto. Sobre Escoto trataré después; lo mismo mantiene Cayetano en I, q. 28, a. 2, alrededor de ad 3; Capréolo, *In I,* dist. 1, q. 7, ad 3; Auréolo, cont. 1 conclus.; Durando, *In III,* dist. 1, q. 3, n. 12; y Marsilio, *In I,* q. 32, a. 3. Y omitida la razón teológica, puede esta sentencia fundarse en que del solo hecho de que alguien se haga blanco o negro o se cambie de lugar parece increíble que yo adquiera o pierda alguna perfección porque pierdo o adquiero una relación de semejanza, proximidad o parecidas. Otros, en cambio, se valen de una distinción, porque la relación puede considerarse en cuanto al ser que tiene en el sujeto, y como tal dicen que la relación dice perfección, o en cuanto al ser que tiene para con el término, y en este sentido niegan que diga perfección, ya que el ser *para* —en cuanto que es *para*— no pone nada en el sujeto; por lo cual de suyo es común con las relaciones de razón, y esto indicó Capréolo al decir que la relación en cuanto tal no dice perfección, porque como tal no pone nada en aquel a quien se atribuye.

12. Pero ya que se ha de tratar de la naturaleza de la relación más abajo, en su propio lugar, ahora brevemente hay que suponer que esta cuestión se refiere a las relaciones verdaderas y reales, que sean verdaderas cosas o modos reales de los entes, no discutiendo por ahora qué relaciones sean éstas y cómo lo sean, cosa que se hará en el referido lugar. Por consiguiente, supuesto esto, no veo cómo puede responderse a la dificultad propuesta, siguiendo las opiniones precedentes, sino limitando la conclusión establecida anteriormente, a saber: que el bien se convierte con el ente absoluto y no con el ente en cuanto es común al absoluto y relativo; o ciertamente, que aunque todo ente en cuanto se distingue del modo de la cosa diga perfección, con todo el modo de la cosa no añade una especial bondad o perfección. Pero estas limitaciones ni pueden tener fundamento ni verdad. Y la primera, ciertamente, está en contradicción con lo que afirma Aristóteles en el libro I de la *Etica,* c. 6, donde dice que *el bien se divide lo mismo que el ente* y se difunde por todos los predicamentos; y expresamente dice: *El bien se dice en la sustancia, y en la cualidad, y en la relación,* etc., donde Santo Tomás afirma que *el bien se convierte con el ente que*

dem D. Thomas, I, q. 42, a. 4, ad 2, ubi sentit perfectionem ut sic dicere aliquid absolutum. De Scoto dicam inferius; idem tenet Caiet., I, q. 28, a. 2, circa ad 3; Capreolus, In I, dist. 1, q. 7, ad 3; Aureol. cont. 1 conclus.; Durandus, In III, dist. 1, q. 3, n. 12; et Marsil., In I, q. 32, a. 3. Et omissa theologica ratione, potest fundari haec sententia, quia incredibile videtur ex eo solum quod alter fiat albus aut niger aut loco mutetur, me acquirere vel amittere perfectionem aliquam quia perdo vel acquiro relationem similitudinis, propinquitatis et similes. Alii vero distinctione utuntur, quia relatio considerari potest quoad esse in subiecto et ut sic aiunt relationem dicere perfectionem, vel secundum esse ad terminum, et quoad hoc negant dicere perfectionem, quia esse ad, ut ad, nihil ponit in subiecto; unde ex se relationibus rationis commune est, et hoc significavit Capreolus dicens relationem in quantum huiusmodi non dicere perfectionem, quia ut sic nihil ponit in eo cui attribuitur.

12. Sed quia de natura relationis inferius in proprio loco disputandum est, nunc breviter supponendum est quaestionem hanc procedere de relationibus veris ac realibus, quae verae sint res aut modi reales entium, non disputando modo quaenam relationes huiusmodi sint vel quomodo sint, quod praedicto loco fiet. Hoc ergo supposito, non video quomodo possit iuxta superiores sententias difficultati propositae satisfieri, nisi limitando conclusionem superius positam, quod, nimirum, bonum convertatur cum ente absoluto, non vero cum ente ut commune est absoluto et respectivo; vel certe, quod licet omne ens ut distinguitur a modo rei dicat perfectionem, tamen modus rei non addat specialem bonitatem seu perfectionem. At vero hae limitationes nec fundamentum habere possunt nec veritatem. Et prior quidem repugnat Aristoteli, I Ethic., c. 6, dicenti *bonum aeque dividi ac ens,* et per omnia praedicamenta vagari; et expresse dicit: *Bonum et in substantia dicitur et in quali et in eo quod est ad aliquid,* etc., ubi D.

se divide en diez predicamentos; y éste es el sentido de todos los que mantienen que el bien trascendental es una pasión del ente, y que se convierte con él; por consiguiente, aquello no es una limitación, sino la destrucción de la opinión admitida.

13. Además, el que el ente real diga alguna perfección no sólo le conviene a él porque es un ente absoluto, sino simplemente porque tiene verdadera entidad que constituye al ente tal cual debe ser, y en esto consiste el que sea perfección suya; y por ello dijo San Agustín en el lib. *LXXXIII Quaestionum,* q. 24: *Todo lo que es, en cuanto es, es bueno;* y en el libro III *Del Libre Arbitrio,* c. 15, dijo: *Cuanto es como debe ser, es bueno;* y en el libro I *De la Doctrina Cristiana,* c. 32, cuando dice que Dios es *el que es sumamente,* afirma: *Y las demás cosas que son no pueden ser más que por El, y en tanto son buenas en cuanto recibieron el ser,* y Boecio, en el libro *De Hebdom.,* c. 2: *Cuanto es* —dice— *en aquello que es, es bueno;* por consiguiente, la bondad no sigue a este o a aquel modo de entidad, sino a la entidad debida a la cosa; y se supone que la relación tiene su propia entidad, mediante la cual tiene el ser que debe tener; luego también la bondad.

14. Además, ¿cómo puede concebirse el ente real sin alguna perfección real?, pues cualquiera que fuese el motivo por el que alguien imaginase que ello puede concebirse en la entidad relativa, aunque no se encuentre en la absoluta, podría alguno igualmente imaginar lo mismo en cualquier entidad accidental e incluso en cualquier modo real que por supuesto no diga ninguna perfección aunque sea algo real; conceder lo cual, sin embargo, en general, de todos los accidentes o modos reales, es enteramente falso. Ni puede señalarse una razón suficiente de la diferencia entre la relación y los otros modos si suponemos que la relación es una verdadera cosa o modo real; pues aunque la relación diga orden al término, sin embargo, según todo lo que es, afecta al sujeto y se halla en él. Por lo cual, no ayuda nada aquella distinción de la relación *según su ser en* o *según su ser para;* pues si el *ser para* es verdadero y real, es necesario que afecte al sujeto al que refiere al término; por lo cual, como la relación, incluso

Thomas ait *bonum converti cum ente quod in decem praedicamenta dividitur;* et hic est sensus omnium qui bonum transcendens dicunt esse passionem entis et cum illo converti; illa ergo non est limitatio sed destructio receptae sententiae.

13. Praeterea, quod reale ens dicat aliquam perfectionem, non tantum ei convenit quia absolutum ens est, sed simpliciter quia veram entitatem habet, quae tale constituit ens quale esse debet, et in hoc consistit quod sit perfectio eius; et ideo dixit Aug., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 24: *Omne quod est, in quantum est, bonum est;* et lib. III De Lib. arb., c. 15, dixit: *Quidquid est sicut esse debet, bonum est;* et lib. I de Doct. Chris., c. 32, cum dixisset Deum esse *qui summe est,* ait: *At caetera quae sunt, nisi ab illo, esse non possunt et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint;* et Boetius, lib. De Hebdom., c. 2; *Quidquid est* (inquit) *in eo quod est, bonum est;* ergo bonitas non consequitur ad hunc vel illum entitatis modum sed ad entitatem rei debitam; supponitur autem relatio habere propriam entitatem, per quam tale esse habet quale habere debet; ergo et bonitatem.

14. Praeterea, quomodo intelligi potest ens reale sine aliqua reali perfectione? nam, qua ratione aliquis finxerit posse hoc intelligi in entitate relativa, quamvis non inveniatur in absoluta, poterit aliquis idem fingere in qualibet entitate accidentali vel etiam in quolibet modo reali, quod nimirum nullam dicat perfectionem, etiamsi aliquid reale sit, quod tamen in universum concedere de omnibus accidentibus aut modis realibus omnino falsum est. Nec potest sufficiens ratio differentiae assignari inter relationem et alios modos, si supponamus relationem esse veram rem seu realem modum; nam, licet relatio dicat ordinem ad terminum, tamen secundum totum id quod est, afficit subiectum et inest illi. Unde nihil iuvat illa distinctio de relatione *secundum esse in,* vel *secundum esse ad;* nam, si *esse ad* sit verum ac reale, necesse est ut afficiat subiectum quod refert ad terminum; unde, sicut relatio, etiam se-

según su *ser para*, pone algo real en el sujeto, así también pone algo de bondad o de perfección. Ni es verdad que la relación según su *ser para* prescinda del *ser en*, igual que no prescinde del ser de ente o de accidente, porque aquel *ser en* trasciende a todos los accidentes, y el modo de ellos —como el mismo ser— a todos los entes y modos de entes. Ni tampoco es verdad que el *ser para* prescinda del ser real o de razón más que sólo de palabra, pues la relación de razón, del mismo modo que no es verdadera relación, así tampoco tiene *ser para*, sino que se finge que lo tiene o se concibe como si lo tuviera.

15. *La relación verdadera y real, en cuanto tal, incluye bondad y perfección.*— Hay que decir, por tanto, que la relación en cuanto relación, de la misma manera que dice propia entidad, así dice también propia bondad o perfección, como bien enseñaron Ockam y Gabriel, *In I,* dist. 19, q. 1; y Gregorio, q. 1, a. 1; y lo indica Durando, *In II,* dist. 34, q. 1, ad 3; ni disiente Escoto en el referido *Quodl.,* 5, ya que en sus últimas palabras deja la cosa dudosa e indecisa, e *In I,* dist. 1, q. 2, argum. 1, prueba, con el testimonio de Aristóteles del libro I de la *Etica* aducido antes, que la relación tiene una bondad propia, y en la solución concede que tiene bondad hablando en general, pero no la bondad perfecta que constituya una especial razón de objeto fruible, de lo cual trataremos en otra ocasión. Y ciertamente, si alguno considera los testimonios de la Escritura y de los Santos con que hemos probado que todo ente creado es bueno, y la razón y modo con que declaramos que la bondad conviene adecuadamente al ente, entenderá claramente que valen lo mismo de cualquier ente que tenga en sí alguna entidad, de tal modo que es preciso que tenga en sí otro tanto de perfección y que sea en sí algún bien, prescindiendo de si es conveniente para algún otro además de para sí mismo o para lo que es constituído por él mismo en cuanto es tal. Y se confirma y declara, pues a causa de las mismas locuciones generales y razones no puede exceptuarse la entidad del acto del pecado, ni algún modo real o diferencia suya de que, en cuanto es tal, no sólo sea hecha por Dios sino que sea buena; por consiguiente, lo mismo vale de cualquier razón positiva de ente, por muy relativa que sea.

cundum esse ad, ponit in subiecto aliquid reale, ita etiam ponit aliquid bonitatis vel perfectionis. Neque est verum relationem secundum esse ad praescindere ab esse in sicut non praescindit ab esse entis vel accidentis, quia illud esse in est transcendens ad omnia accidentia et modos eorum, sicut ipsum esse ad omnia entia et modos entium. Neque etiam est verum *esse ad* abstrahere a reali et rationis nisi voce tantum, nam relatio rationis sicut vera relatio non est, ita nec habet *esse ad,* sed habere fingitur seu ita concipitur ac si haberet.

15. *Relatio vera et realis, ut sic, bonitatem includit ac perfectionem.*— Dicendum ergo est relationem ut relatio est, sicut propriam dicit entitatem seu entitatis modum, ita etiam propriam dicere bonitatem seu perfectionem, ut bene docuerunt Ocham et Gabriel, In I, dist. 19, q. 1; et Gregor., q. 1, a. 1; et significat Durandus, In II, dist. 34, q. 1, ad 3; nec dissentit Scotus, dict. Quodl. V, nam in ultimis eius verbis rem dubiam et indecisam relinquit, et In I, dist. 1, q. 2, argum. 1, probat ex testimonio Arist., ex lib. I Ethic., supra adducto, relationem habere propriam bonitatem, et in solutione concedit habere bonitatem in communi loquendo, non tamen bonitatem perfectam quae constituat specialem rationem obiecti fruibilis, de quo alias. Et sane, si quis consideret testimonia Scripturae et Sanctorum quibus probavimus omne ens creatum esse bonum, et rationem ac modum quo declaravimus bonitatem adaequate convenire enti, plane intelliget aeque procedere de quolibet ente quod in se aliquam entitatem habeat, ita ut necesse sit tantumdem perfectionis in se habere esseque in se aliquod bonum, quidquid sit an alicui alteri sit conveniens, praeterquam sibi ipsi vel constituto per ipsum quatenus tale est. Confirmatur ac declaratur, nam propter easdem generales locutiones et rationes excipi non potest entitas actus peccati, neque aliquis realis modus aut differentia eius quominus, quatenus talis est, et a Deo fiat et bona sit; ergo idem est de quacumque alia ratione positiva entis, quantumvis respectiva sit.

16. *Si las relaciones divinas dicen perfección por su propio concepto.—Se rechaza la opinión de algunos.*— Y a la dificultad teológica responden algunos que aunque la relación creada diga perfección por su propio concepto y razón, sin embargo, la relación divina por su propio concepto no dice ninguna perfección. Esto lo dicen principalmente para evitar el inconveniente de que alguna perfección esté en alguna persona sin estar en otra. Y dan la razón de la diferencia, porque la relación creada dice una perfección finita; y la relación increada no puede decir perfección finita porque esto repugna a la perfección divina, ni tampoco por su propia razón puede decir una perfección infinita, porque esta infinitud sólo puede convenir por razón de la esencia. Pero es extraño que juzguen que es una dificultad el que alguna cosa divina diga de suyo perfección finita y no piensen que lo es el que la misma cosa divina no diga de suyo ninguna perfección, ya que por su propio género es mejor decir alguna perfección que no ninguna. Añado que fácilmente puede entenderse que la relación por su propio concepto es infinita en el género de la paternidad o de la filiación, etc., pero que no es infinita en el género de ente si no es por razón de la esencia que incluye.

17. *Se rechaza la opinión de otros.*— Otros dan razón de la diferencia porque la relación creada se distingue realmente de toda cosa y perfección absoluta, y por ello es preciso que lleve consigo su perfección. Y la relación divina no se distingue realmente de la perfección absoluta de la naturaleza divina, sino que la incluye en sí con perfecta identidad y simplicidad, y por ello no es menester que lleve consigo perfección; y esta respuesta indica Gregorio más arriba. Sin embargo, tampoco me satisface aquella razón, pues aunque concluya rectamente que la relación divina no puede decir perfección distinta realmente de la esencia, no con todo que no diga una perfección conceptualmente distinta, del mismo modo evidentemente que dice entidad. Y en cuanto a esto no puede señalarse ninguna razón suficiente de diferencia por la que pertenezca a la razón de la entidad creada decir alguna perfección según toda su razón positiva, y no convenga esto mismo con mayor motivo a la entidad increada, ya que es por su

16. *Divinae relationes an ex proprio conceptu perfectionem dicant.— Quorumdam sententia reiicitur.*— Ad difficultatem autem theologicam respondent aliqui, quamvis relatio creata dicat perfectionem ex proprio conceptu et ratione, nihilominus relationem divinam ex proprio conceptu nullam dicere perfectionem. Quod praecipue dicunt ut evitent illud inconveniens, quod aliqua perfectio sit in una persona quae non est in alia. Rationem vero differentiae reddunt, quia relatio creata dicit perfectionem finitam; relatio autem increata non potest dicere finitam perfectionem, quia hoc repugnat divinae perfectioni, neque etiam ex propria ratione dicere potest infinitam perfectionem, quia haec infinitas solum potest convenire ratione essentiae. Sed mirum est quod inconveniens censeant rem aliquam divinam dicere ex se finitam perfectionem et non reputent incommodum eamdem rem divinam nullam ex se dicere perfectionem, cum tamen ex suo genere melius sit aliquam perfectionem dicere quam nullam. Addo intelligi facile posse relationem ex proprio conceptu esse infinitam in genere paternitatis aut filiationis, etc., non esse tamen infinitam in genere entis nisi ratione essentiae quam includit.

17. *Aliorum placitum confutatur.*— Alii reddunt rationem differentiae, quia relatio creata distinguitur ex natura rei ab omni re et perfectione absoluta, et ideo oportet ut secum afferat suam perfectionem. Relatio autem divina non distinguitur ex natura rei a perfectione absoluta divinae naturae, sed cum perfecta identitate et simplicitate illam in se includit, et ideo necesse non est ut secum afferat perfectionem; et hanc responsionem indicat Gregorius supra. Verumtamen neque illa ratio mihi satisfacit; quamvis enim recte concludat relationem divinam non posse dicere perfectionem ex natura rei distinctam ab essentia, non tamen quod non dicat perfectionem ratione distinctam, eo, scilicet, modo quo dicit entitatem. Et quoad hoc nulla potest assignari sufficiens ratio differentiae, cur de ratione entitatis creatae sit ut secundum omnem suam rationem positivam dicat aliquam perfectionem et non maiori ratione

género mejor, más aún, necesario por virtud del concepto común de ente real en cuanto tal. Por lo cual, la razón aducida de la convertibilidad entre el ente y el bien, urge igualmente en las relaciones divinas que en las creadas. Pues, como dijo Aristóteles, si el bien se divide igualmente que el ente, de la misma manera que existen en Dios el ente absoluto y el relativo, no realmente sino conceptualmente distintos, así existirá la bondad y perfección absoluta y la relativa no real sino conceptualmente distintas; luego también la relación divina por su propio concepto dirá perfección. Y se declara de este modo, pues si decir relación al hijo por la relación creada es formalmente alguna perfección, ¿cómo puede concebirse que en el Padre Eterno no sea ninguna perfección decir relación al Hijo? Y si formalmente es perfección, es necesario que sea relativa porque consiste en la relación a un término; luego aquélla, en cuanto tal, proviene formalmente de la relación y no de la esencia en cuanto tal, aunque estas cosas no se distingan en la realidad.

18. *Cómo son igualmente perfectas las divinas personas, siendo así que la relación increada dice perfección.*— Por consiguiente, juzgo que se ha de conceder que toda relación real dice propia bondad o perfección. Ni resulta de aquí que las personas divinas sean desiguales en perfección, ni, hablando absolutamente, que se encuentre en una de ellas una perfección que no esté en las otras, porque en cada una de las personas existe la misma perfección infinita en el género de ente que incluye formal o eminentemente toda la perfección de todos los entes, tanto absoluta como relativa, y tanto personal como esencial. Pero de esto se trata más ampliamente en I, q. 28 y 42. Con relación a la otra razón, que parece increíble que un hombre se haga más perfecto porque otro se haga blanco, respondo que en tanto es esto increíble en cuanto es increíble que el hombre adquiera en sí algo de entidad o algún modo real distinto realmente de todos los que antes tenía, por el solo hecho de que alguien se haga blanco. Por consiguiente, el que creyese esto acerca de la entidad, ¿por qué dice que es increíble acerca de la bondad o perfección? Y el que dijese que existen algunas denominaciones relativas, que fuera de todas las cosas absolutas que están en un único término o sujeto no le añaden nada intrínseco y real, sino que sólo

hoc ipsum conveniat entitati increatae, cum hoc ex suo genere melius sit, immo necessarium ex vi communis conceptus entis realis ut sic. Unde ratio facta de convertibilitate inter ens et bonum aeque urget in relationibus divinis ac in creatis. Nam, si, ut Aristoteles dixit, bonum aeque dividitur ac ens, sicut in Deo sunt ens absolutum et respectivum, quamvis non re sed ratione distincta, ita erit bonitas et perfectio absoluta et respectiva, non re sed ratione distinctae; ergo etiam relatio divina ex proprio conceptu dicet perfectionem. Et declaratur in hunc modum, nam, si respicere filium relatione creata est formaliter aliqua perfectio, quomodo intelligi potest in aeterno Patre nullam esse perfectionem respicere Filium? Quod si formaliter est perfectio, necesse est ut sit relativa, quia consistit in habitudine ad terminum; ergo illa ut sic provenit formaliter a relatione et non ab essentia ut essentia, quamvis haec in re non distinguantur.

18. *Cum increata relatio perfectionem dicat, qualiter divinae personae aeque perfectae.*— Concedendum ergo censeo omnem relationem realem dicere propriam bonitatem seu perfectionem. Neque hinc fit personas divinas esse inaequales in perfectione neque, absolute loquendo, aliquam perfectionem esse in una quae non sit in aliis, quia in singulis personis est eadem perfectio infinita in genere entis formaliter vel eminenter includens omnem perfectionem omnium, tam absolutam quam respectivam, tam personalem quam essentialem. Sed de hoc latius, I, q. 28 et 42. Ad aliam rationem, quod incredibile videtur hominem reddi perfectiorem quia alter fiat albus, respondeo in tantum hoc incredibile esse in quantum incredibile est hominem in se acquirere aliquid entitatis vel aliquem realem modum ex natura rei distinctum ab omnibus quae antea habebat, ex eo solum quod alter fiat albus. Qui ergo hoc crediderit de entitate, cur dicet esse incredibile de bonitate vel perfectione? Qui autem dixerit esse nonnullas denominationes relativas quae praeter omnia absoluta quae sunt in uno termino vel subiecto, nihil

connotan la coexistencia del otro extremo con éstas o aquellas condiciones absolutas, el que así —digo— opinase, dirá acertada y consecuentemente que tales relaciones no dicen ninguna perfección fuera de las absolutas con alguna denominación mutua. Pero nosotros no hablamos de estas relaciones o denominaciones, sino de las verdaderas entidades o modos respectivos que verdadera e intrínsecamente están en algún sujeto o supuesto, diciendo relación a otro término; y esto por lo que toca a la primera dificultad.

Si los entes matemáticos como tales son perfectos

19. La segunda dificultad, más breve, era acerca de los entes matemáticos, que Aristóteles niega que sean buenos. Esta la soluciona Santo Tomás en I, q. 5, a. 3, ad 4, y en la q. 21 *De Veritate*, a. 2, ad 4, donde afirma que los entes matemáticos tienen bondad en sí, pero que la ciencia matemática no los considera en cuanto son buenos o convenientes, sino de modo precisivo y abstracto en cuanto tienen magnitud y gozan de determinadas propiedades de acuerdo con ella. Por consiguiente, Aristóteles, que afirma de los entes matemáticos que no tienen bondad, habla de ellos de modo formal y precisivo en cuanto caen bajo la abstracción y precisión matemática. Por lo cual, esto viene a ser como si dijera que el matemático no considera en la cantidad la razón de bueno o conveniente, pues la cantidad no tiene razón de bueno o conveniente más que en cuanto existe o puede existir en las cosas reales o en la materia sensible; y por ello prescinde también de la razón de bien y de la razón de fin y de apetecible, que es lo que allí quiere decir Aristóteles. Y aunque Aristóteles no diga que los entes matemáticos no sean buenos, sino que *en las cosas inmóviles no se halla la naturaleza del bien,* y de allí concluya que en las matemáticas no se demuestra nada por la causa final, con todo, por seres inmóviles entiende cualesquiera cosas que queden separadas de todo movimiento y acción, como son los entes matemáticos.

20. *Se proponen algunas objeciones.*— Podrá objetarse que las magnitudes, incluso en cuanto están bajo la abstracción matemática, son entes; pues no pres-

connotant coexistentiam alterius extremi cum his vel illis conditionibus absolutis, qui sic (inquam) opinatus fuerit, recte et consequenter dicet huiusmodi relationes nullam dicere perfectionem praeter absolutas cum mutua aliqua denominatione. Nos autem non de his relationibus seu denominationibus loquimur sed de veris entitatibus seu modis respectivis, qui vere et intrinsece sunt in aliquo subiecto vel supposito respiciendo alium terminum; et haec de prima difficultate.

Mathematicae res ut sic an perfectae

19. Secunda et brevior difficultas erat de rebus mathematicis, quas Aristoteles negat esse bonas. Quam dissolvit D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 4, et q. 21 de Veritate, a. 2, ad 4, asserens res quidem mathematicas in se bonitatem habere, per scientiam autem mathematicam non considerari quatenus bonae vel convenientes sunt, sed praecise et abstracte quatenus magnitudinem habent et secundum illam aliquas proprietates sortiuntur. Aristoteles ergo, qui de mathematicis ait non esse in eis bonitatem, formaliter ac praecise loquitur de illis ut sunt sub mathematica praecisione seu abstractione. Unde perinde est ac si diceret mathematicum non considerare in quantitate rationem boni aut convenientis, nam quantitas non habet rationem boni vel convenientis nisi prout existit vel existere potest in rerum natura vel in materia sensibili; et ideo etiam praescindit a ratione boni et a ratione finis et appetibilis, quod ibi Aristoteles intendit. Et, quamvis Aristoteles non dicat mathematicas res non esse bonas, sed *in immobilibus non reperiri boni naturam,* et inde concludat in mathematicis nihil per causam finalem demonstrari, tamen per immobilia intelligit quaecumque abstrahuntur ab omni motu et actione, qualia sunt entia mathematica.

20. *Obiectiones aliquot proponuntur.*— Sed obiicies: nam magnitudines etiam, ut sunt sub abstractione mathematica, sunt en-

cinden del ser, ya que de lo contrario tratarían los matemáticos de entes de razón; luego también, en cuanto tales, es preciso que tengan bondad. Igualmente, si la sola abstracción de la materia sensible fuese suficiente para que las cosas abstraídas de este modo no se dijesen buenas, tampoco, por consiguiente, serían buenas las cosas universales que han sido abstraídas de las singulares. La consecuencia es clara, porque igual que los objetos matemáticos no subsisten abstraídos de este modo, así tampoco las restantes cosas universales, y de este modo sucedería que las cosas, en cuanto caen bajo el ámbito de la ciencia, no son buenas. Igualmente si los entes matemáticos no son buenos, porque prescinden del movimiento, tampoco las cosas inmateriales y todas las que considera la metafísica serían buenas en cuanto tales, puesto que prescinden mucho más del movimiento.

21. *Se responde a las objeciones propuestas.—* A lo primero responden algunos que los entes matemáticos en cuanto tales, es decir, tal como son considerados y abstraídos en dicha ciencia, no son verdaderos entes, porque en cuanto tales no pueden existir. Pero esto no es verdad, porque cuanto el matemático considera es un ente verdadero y absoluto, y como tal es considerado. Ni es menester que pueda existir del mismo modo que es considerado, pues de lo contrario tampoco los universales serían verdaderos entes. Es suficiente, pues, que las cosas que son consideradas en abstracto puedan existir verdaderamente. Principalmente, porque aunque naturalmente no pueda existir la cantidad más que en la materia sensible, en absoluto no envuelve contradicción el que esté separada; por consiguiente, con aquella abstracción no se excluye la verdadera razón de ente ni de la cosa considerada en sí misma, ni en cuanto entra bajo tal consideración. En cambio, ocurre lo contrario con la razón de bien, pues aunque ésta no quede excluída de las cosas mismas, con todo queda apartada de tal ciencia o tal consideración bajo esta determinada abstracción. Por tanto, rectamente responde Santo Tomás en forma negando la consecuencia, porque la razón de ente es la primera de todas, y en cambio la razón de bien, del mismo modo que es distinta, es posterior, y por ello pueden las ciencias matemáticas, aun cuando no abstraigan de la entidad, prescindir de la bondad.

tia; non enim abstrahunur ab esse, alias mathematici agerent de entibus rationis; ergo etiam ut sic oportet ut habeant bonitatem. Item, si sola abstractio a materia sensibili satis esset ut res sic abstractae non dicerentur bonae, ergo etiam res universales abstractae a singularibus non essent bonae. Patet consequentia, quia sicut res mathematicae non subsistunt sic abstractae, ita nec caeterae res universales, atque ita fiet ut omnes res, quatenus sub scientiam cadunt, non sint bonae. Item, si res mathematicae non sunt bonae quia abstrahuntur a motu, etiam res immateriales et omnes quae in metaphysica considerantur, ut sic non essent bonae quia multo magis abstrahuntur a motu.

21. *Obiectionibus propositis satisfit.—* Ad primum aliqui respondent res mathematicas ut sic, id est ut in ea scientia considerantur et abstrahuntur, non esse vera entia quia ut sic esse non possunt. Sed hoc non recte dicitur, quia, quidquid a mathematico consideratur, est verum et absolutum ens et ut tale consideratur. Neque oportet ut eo modo esse possit quo consideratur; alioqui neque universalia essent vera entia. Satis ergo est ut res quae abstracte considerantur, vere esse possint. Praesertim quia, licet naturaliter esse non possit quantitas nisi in materia sensibili, absolute tamen non involvit contradictionem quod separata sit; per illam ergo abstractionem non excluditur vera ratio entis neque a re considerata secundum se, neque ut sub talem considerationem cadit. Secus vero est de ratione boni, nam licet haec non excludatur ab ipsis rebus, praescinditur tamen a tali scientia vel tali consideratione sub tali abstractione. Recte igitur D. Thomas supra in forma respondet negando consequentiam, quia ratio entis est prima omnium; ratio vero boni, eo modo quo est distincta, est posterior et ideo possunt scientiae mathematicae, quamvis non abstrahant ab entitate, praescindere a bonitate.

22. A lo segundo se responde que no existe la misma ni parecida razón acerca de la abstracción de los universales: pues las matemáticas no se dice precisamente que prescindan de la bondad porque prescinden de los inferiores, ni porque abstraídos de este modo no puedan existir, sino porque quedan abstraídos de todo orden al movimiento o a la acción y, por consiguiente, de toda razón de conveniencia o apetibilidad; y en cambio, las otras naturalezas universales, aunque se las considere separadas de los singulares, sin embargo, se las considera con el orden al movimiento o acción, que toma su primer origen del fin, como atestigua Aristóteles. Por lo cual sucede que las cosas consideradas en las otras ciencias tienen en los singulares todas las condiciones que pertenecen a la razón de bien o a la razón de fin, las cuales, ciertamente, son consideradas por tales ciencias, aunque no en singular sino en universal. En cambio, las matemáticas, ni en singular ni en universal consideran en las cosas que se les ofrecen esas condiciones o relaciones que pertenecen a la razón de bien o de conveniente.

23. A lo tercero se responde, en primer lugar, que aunque en otras cosas no se infiera rectamente de la abstracción del movimento físico la abstracción de la bondad, con todo en los entes matemáticos lo infirió así Aristóteles, porque al no ser estas cosas capaces de otro movimiento o acción, cuando quedan abstraídas de este movimiento quedan también abstraídas de toda acción y causalidad final y, por lo mismo, de la razón de bien. O puede decirse que las inteligencias y demás cosas que se consideran en metafísica, aun cuando prescindan del movimiento físico y material, con todo no prescinden del movimiento metafórico con que el fin mueve. Por lo cual más abajo, en el libro XII, c. 7, dijo Aristóteles que el primer motor mueve a las demás inteligencias como amado y deseado, cosa que pertenece a la razón de fin y de bien.

Sobre si es buena la materia prima

24. *En qué sentido se dice que la materia prima no es absolutamente buena.—* La tercera dificultad era acerca de la materia prima, sobre la cual los que piensan que no tiene propio ser ni propia entidad actual, dirán, quizá, que no tiene

22. Ad secundum respondetur non esse parem vel similem rationem de abstractione universalium; mathematica enim non ideo dicuntur abstrahere a bonitate quia abstrahuntur ab inferioribus, neque, quia sic abstracta esse non possunt, sed quia praescinduntur ab omni ordine ad motum vel actionem, et consequenter ab omni ratione convenientis vel appetibilis; aliae vero universales naturae, quamvis considerentur abstractae a singularibus, nihilominus considerantur cum ordine ad motum vel actionem, quae primam originem sumit a fine, teste Aristotele. Unde fit ut res consideratae in aliis scientiis, in singularibus habeant omnes conditiones quae ad rationem boni pertinent vel ad rationem finis, quae quidem a talibus scientiis considerantur, licet non in singulari sed in universali. At vero mathematicae, neque in universali, neque in singulari considerant in rebus sibi obiectis eas conditiones seu habitudines quae ad rationem boni seu convenientis spectant.

23. Ad tertium respondetur primo, licet in rebus aliis ex abstractione a motu physico non recte inferatur abstractio a bonitate, tamen in rebus mathematicis id intulisse Aristotelem, quia cum istae res non sint capaces alterius motus vel actionis, dum ab hoc motu abstrahuntur ab omni etiam actione et a causalitate finis atque adeo a ratione boni abstrahuntur. Vel dici potest intelligentias et res alias quae in metaphysica considerantur, licet abstrahantur a motu materiali et physico, non tamen a motione metaphorica, qua movet finis. Unde inferius, lib. XII, c. 7, dixit Aristoteles primum movens movere caeteras intelligentias, ut amatum et desideratum, quod pertinet ad rationem finis et boni.

Materia prima an bona

24. *Materia quo sensu dicatur non bona simpliciter.—* Tertia difficultas erat de materia prima, de qua qui sentiunt illam non habere proprium esse nec propriam entitatem

propia bondad, o al menos que no la tiene por sí sino por la forma, pues como el bien sigue al ser y se funda en él, como dijimos arriba con San Agustín, Santo Tomás y Boecio, si la materia no tiene el ser más que por la forma, tampoco podrá tener la bondad, al menos en acto, sino a lo sumo en potencia; y así habla Santo Tomás en I, q. 5, a. 3, ad 3, y en la q. 21 *De Veritate*, a. 2, ad 3. Pero hay que decir que la materia de suyo y por su intrínseca razón tiene una bondad y perfección propia, como también notó Santo Tomás en el libro III *cont. Gent.*, c. 20, porque tiene su propia entidad y naturaleza distinta de la entidad de la forma. Asimismo, porque entre las materias primas una es más perfecta que otra, pues la materia de las cosas celestes es más perfecta que la de estas cosas inferiores; por consiguiente, existe alguna perfección en la materia. Igualmente, porque la materia, naturalmente, apetece la forma como un complemento de su perfección, y la forma apetece también la materia; pero no se apetece sino el bien ni apetece el bien sino aquello que de algún modo es bueno. Finalmente, aunque la materia no tenga la existencia sino dependiente de la forma, con todo tiene existencia propia e inseparable con orden intrínseco y dependencia de la forma; por consiguiente, tiene también así su bondad, como enseñó Dionisio en el c. 4 *De Divinis Nominibus*. Pero porque la materia de sí es absolutamente imperfecta en el género de ente y tiene el ser solamente por modo de potencia receptiva de la forma, por esto, en comparación con los entes absolutos, se dice que no es absolutamente buena sino en potencia, lo cual se ha de entender no como en potencia para cualquier bondad, incluso incompleta y potencial (por así decirlo), sino acerca de la potencia para la bondad actual o completa que se da por medio de la forma; y esta potencialidad para la forma es en el ámbito del ente una actualidad, y así es también una bondad, aunque imperfecta.

Si las esencias creadas son perfectas

25. *Las esencias creadas existentes son buenas.*— La cuarta dificultad trataba de las esencias de las criaturas, sobre las cuales podemos hablar de dos maneras. Primero, en cuanto existen actualmente en la realidad. Segundo, en cuanto están en potencia antes de existir. En el primer sentido, es cierto que tales esencias son buenas por su intrínseca y esencial bondad, lo cual es claro principalmente si por su entidad formal son entes actuales. Y los que distinguen en la realidad misma la entidad de la esencia también actual de la entidad de la existencia, deben consecuentemente decir que también en la entidad de la esencia se encuentra una propia bondad trascendental y perfección distinta del mismo ser de la existencia y separable de ella, como opinan muchos acerca de la Humanidad de Cristo, cosa de que trataremos más abajo. En el segundo sentido, hablando de las esencias de las cosas aún no existentes, dicen algunos que aunque sean entes, con todo no son buenos porque el bien se convierte con el ente actual, no con el ente potencial. Esto lo expuso Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, diciendo que *bueno es lo mismo que perfecto; y es perfecta cada cosa en cuanto está en acto porque el ser es la actualidad de toda cosa.* Lo mismo tiene en el I *cont. Gent.*, c. 38, donde el Ferrariense añade o declara que no sólo el ente actualmente existente, sino también el que dice orden a la existencia es bueno, lo mismo que es apetecible.

26. *Las esencias creadas no existentes, como son entes sólo en potencia, así son también buenas.*— Hay que decir, por tanto, que en esto se equiparan y se comportan con reciprocidad el ente y el bien, pues las esencias de las cosas no existentes, igual que no son entes en acto, así tampoco son actualmente buenas; y lo mismo que están en potencia en cuanto que pueden recibir el ser, así también son buenas en potencia en cuanto que pueden recibir la actual perfección y bondad. Pero en cuanto al uso de las palabras, suele llamarse ente también a lo que no existe, a causa de la capacidad objetiva de ser; y no suele llamarse absolutamente bueno más que lo que existe en acto, y así también nada es apetecido más que en orden a la existencia actual, es decir, en cuanto que la tiene o al menos en cuanto que espera que la tendrá, o se aprehende de algún modo con ella, como se toma de Santo Tomás, I, q. 82, a. 3; y lo advirtió Cayetano en I, q. 5, a. 3, al fin. Por lo cual también se dice que la divina voluntad ama propiamente aquellas criaturas que quiere que existan alguna vez; y a las criaturas posibles que decretó no producir nunca, no las ama propiamente porque no

actualem, fortasse dicerent non habere propriam bonitatem vel saltem non habere illam ex se, sed a forma; nam, cum bonum sequatur esse et in eo fundetur, ut ex Augustino, D. Thoma et Boetio supra diximus, si materia non habet esse nisi a forma, nec bonitatem habere poterit saltem in actu, sed ad summum in potentia; et ita loquitur D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 3, et q. 21 De Verit., a. 2, ad 3. Dicendum vero est materiam ex se et intrinseca ratione sua habere propriam bonitatem et perfectionem, ut etiam D. Thomas notavit, III cont. Gent., c. 20, quia suam habet propriam entitatem et naturam distinctam ab entitate formae. Item quia inter materias primas una est perfectior alia; materia enim caelestium perfectior est quam horum inferiorum; est ergo in materia aliqua perfectio. Item quia materia naturaliter appetit formam tamquam complementum perfectionis suae, et forma etiam appetit materiam; sed neque appetitur nisi bonum, neque appetit bonum nisi id quod ex aliqua parte bonum est. Tandem, quamvis materia non habeat existentiam nisi dependentem a forma, habet tamen propriam et inseparabilem existentiam cum intrinseco ordine et dependentia a forma; sic ergo suam etiam habet bonitatem, ut etiam Dionysius docuit, c. 4 De Divin. Nomin. Quia vero materia ex se in genere entis simpliciter imperfecta est et esse tantum habet per modum potentiae receptivae formae, ideo comparata ad entia simpliciter, dicitur non esse simpliciter bona sed in potentia, quod intelligendum est non de potentia ad quamcumque bonitatem etiam incompletam et potentialem (ut sic dicam), sed de potentia ad bonitatem actualem seu completam, quae est per formam; haec vero potentialitas ad formam est in latitudine entis aliqua actualitas, et ita etiam aliqua bonitas, licet imperfecta.

Creatae essentiae num perfectae

25. *Essentiae creatae existentes, bonae.*— Quarta difficultas erat de essentiis creaturarum, de quibus dupliciter loqui possumus. Primo, prout sunt actu in rerum natura. Secundo, prout sunt in potentia antequam existant. Priori modo certum est huiusmodi essentias esse bonas sua intrinseca et essentiali bonitate, quod praecipue clarum est si per suam formalem entitatem sunt actualia entia. Qui vero distinguunt in re ipsa entitatem essentiae etiam actualem ab entitate existentiae, dicere consequenter debent etiam in entitate essentiae reperiri propriam transcendentalem bonitatem et perfectionem distinctam ab ipso esse existentiae et separabilem ab illa, ut de Christi humanitate multi opinantur, de qua re inferius dicturi sumus. Posteriori autem modo loquendo de essentiis rerum nondum existentibus, quidam dicunt quamvis sint entia, non tamen esse bona, quia bonum convertitur cum ente in actu, non cum ente in potentia. Quod significavit D. Thomas, I, q. 5, a. 1, dicens *bonum idem esse quod perfectum; perfectum autem esse unumquodque in quantum est actu, quia esse est actualitas omnis rei.* Idem habet I cont. Gent., c. 38, ubi Ferr. addit seu declarat non solum ens actu existens, sed etiam habens ordinem ad existentiam, esse bonum sicut etiam est appetibile.

26. *Essentiae creatae non existentes, ut in potentia tantum entia sunt, ita et bona.*— Dicendum ergo est in hoc etiam aequiparari et reciprocari ens et bonum, nam essentiae rerum non existentium, sicut non sunt actu entia, ita neque sunt actu bona; et sicut sunt in potentia quatenus possunt recipere esse, ita etiam sunt bona in potentia quatenus possunt recipere actualem perfectionem ac bonitatem. Quoad usum autem vocum solet vocari ens etiam quod non existit, propter obiectivam capacitatem essendi; non solet autem vocari simpliciter bonum nisi quod actu existit, et ita etiam nihil appetitur nisi in ordine ad actualem existentiam, id est, quatenus illam habet vel saltem quatenus habiturum speratur vel aliquo modo cum illa apprehenditur, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3; et notavit Caiet., I, q. 5, a. 3, in fine. Unde etiam divina voluntas eas creaturas proprie dicitur amare quas vult aliquando esse; creaturas autem possibiles quas decrevit nunquam producere, non pro-

les comunica ningún bien actual; pues aquel ser en potencia no es ahora en ellas una bondad actual. Y si de algún modo se dice que Dios se complace en ellas, esto sucede o bien según el ser que tienen en el mismo Dios o por el hecho de que son denominadas posibles por la omnipotencia de Dios, lo cual más bien es complacerse en su omnipotencia de quien tienen el ser posibles incluso aquellas cosas que no existen.

Si son necesarios el modo, especie y orden en cada una de las clases de bien

27. La quinta dificultad ha sido solucionada con lo anterior, pues hemos dicho que el bien en cuanto que se toma de la propia entidad y perfección se convierte con el ente, y de este modo todo ente es bueno, pero con todo no en cuanto que el bien se toma en las criaturas de una perfección accidental sobreañadida a la esencia. Así, por consiguiente, cuando se dice que el bien consiste en un modo, especie y orden, si se entiende esto acerca del modo, hermosura y composición u orden accidental, entonces es verdad que no todo ente creado tiene el debido modo, especie y orden; de lo cual sólo se sigue que no todo ente creado es un bien absoluto, pero no que no sea bien de algún modo. Pero si aquellas tres cosas se toman más intrínseca y esencialmente, no hay cosa que no tenga un modo connatural a sí, como, por ejemplo, ser sustancia o accidente, ni una especie, es decir, la forma o especie que le es debida, y ordenada al propio fin. Y así también el bien que incluye estas tres cosas se convierte con el ente. Por lo cual, a fin de que no se dé equivocidad en la palabra con que algo se designa como bien absolutamente, es preciso advertir que aquel «absolutamente» puede tomarse o como añadiendo algo al mismo bien trascendental, de tal manera que se llame bien absolutamente a aquel al que nada falta para la perfección total que le es debida, y en este sentido no es preciso que todo ente creado sea bien absolutamente; o bien puede tomarse de otro modo aquella voz «absolutamente» para significar aquello que en absoluto y sin añadidura puede llamarse bien, y en este sentido decimos que cada cosa es absolutamente buena del mismo modo que es absolutamente ente; y en la misma proporción tiene el modo, especie y orden debido a su naturaleza, como extensamente declara Santo Tomás en la referida q. 5, a. 5.

prie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat; illud autem esse in potentia non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur Deus in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habent in ipso Deo vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibiles, quod potius est complacere in sua omnipotentia a qua habent ut sint possibilia etiam ea quae non sunt.

Modus, species et ordo an necessaria in unaquaque ratione boni

27. Quinta difficultas ex superioribus expedita est; diximus enim bonum quatenus a propria entitate et perfectione sumitur, converti cum ente et hoc modo omne ens esse bonum, non tamen prout bonum sumitur in creaturis a perfectione accidentali superaddita essentiae. Sic igitur, cum bonum dicitur consistere in modo, specie et ordine, si intelligatur de modo, pulchritudine et compositione seu ordine accidentali, sic verum est non omne ens creatum habere debitum modum, speciem et ordinem; ex quo solum sequitur non omne ens creatum esse bonum simpliciter, non vero quod non sit aliquo modo bonum. Si vero illa tria sumantur magis intrinsece et essentialiter, nulla est res quae non habeat modum sibi connaturalem, ut verbi gratia, quod sit substantia vel accidens; et speciem, id est, formam vel speciem sibi debitam, et ordinatam ad proprium finem. Atque ita bonum etiam quod haec tria includit, cum ente convertitur. Quocirca, ne sit aequivocatio in voce qua aliquid appellatur bonum simpliciter, oportet advertere illud simpliciter sumi posse vel tamquam addens aliquid ipsi bono transcendenti ita ut bonum simpliciter dicatur illud cui nihil deest ad consummatam perfectionem sibi debitam et hoc sensu non est necesse omne ens creatum esse bonum simpliciter; vel aliter sumi potest illa vox simpliciter ad significandum id quod absolute et sine addito potest vocari bonum, et hoc sensu dicimus unumquodque ita esse simpliciter bonum sicut est simpliciter ens; et eadem proportione habere modum, speciem et ordinem suae naturae debitum, ut latius declarat D. Thom., d. q. 5, a. 5.

DISPUTACION XI

EL MAL

RESUMEN

En la presente disputación se pueden advertir cuatro partes, que corresponden a sus cuatro secciones:

I. Qué es el mal y de cuántas clases es (Sec. I).
II. Divisiones del mal (Sec II).
III. Causas del mal (Sec. III).
IV. Por qué no es atributo del ente (Sec. IV).

SECCIÓN I

Trata de investigar toda esta sección si el mal es algo real y cuántas son sus clases. Comienza primeramente con la afirmación de que es algo existente en las cosas; pero se busca precisamente qué es aquello por lo que las cosas se dicen malas (1). Después de rechazar la opinión de los maniqueos (2), pasa a definir el mal, confirmándolo con abundantes testimonios (3). A la anterior definición se pueden oponer algunas dificultades, como si el mal de culpa y de pena son algo positivo, y si el mal consiste formalmente en sola privación (4-5). La solución que proponen algunos Santos de distinguir entre mal natural y mal moral, insistiendo en que este último es algo positivo, así como la distinción de Cayetano del mal, en absoluto y moral, no le parece admisible a Suárez (6-7), y aduce otra división: mal en sí, que consiste en una privación, y mal para otro, que es algo positivo que se opone al bien de modo no privativo sino contrario (8), pero éste es un mal relativo y como "per accidens" (9); por tanto, después de hacer distingos a esta división afirma que ninguna sustancia completa o incompleta es propia y formalmente mala en sentido positivo (10), y que todo accidente es un bien en sí y lo es para algún sujeto (11); por tanto, no hay nada que sea malo para ningún sujeto por algo positivo (12), aserción que confirma con ejemplos (13). La cosa que es mala para otro lo es por alguna privación (15), tanto en los seres naturales como morales (16), afirmación que explica pormenorizadamente en su aplicación tanto al mal en sí como para otro. Para cerrar esta sección recoge ahora las dificultades que planteó en el n. 4, y así mantiene que el mal de culpa lo es por la privación de la rectitud debida en los actos (17), y el mal de pena —el dolor— lo es por la privación de alguna perfección necesaria (18); por tanto, una misma cosa puede ser buena en cuanto positiva y mala en cuanto incluye una negación (19). Termina afirmando que el bien y el mal

les comunica ningún bien actual; pues aquel ser en potencia no es ahora en ellas una bondad actual. Y si de algún modo se dice que Dios se complace en ellas, esto sucede o bien según el ser que tienen en el mismo Dios o por el hecho de que son denominadas posibles por la omnipotencia de Dios, lo cual más bien es complacerse en su omnipotencia de quien tienen el ser posibles incluso aquellas cosas que no existen.

Si son necesarios el modo, especie y orden en cada una de las clases de bien

27. La quinta dificultad ha sido solucionada con lo anterior, pues hemos dicho que el bien en cuanto que se toma de la propia entidad y perfección se convierte con el ente, y de este modo todo ente es bueno, pero con todo no en cuanto que el bien se toma en las criaturas de una perfección accidental sobreañadida a la esencia. Así, por consiguiente, cuando se dice que el bien consiste en un modo, especie y orden, si se entiende esto acerca del modo, hermosura y composición u orden accidental, entonces es verdad que no todo ente creado tiene el debido modo, especie y orden; de lo cual sólo se sigue que no todo ente creado es un bien absoluto, pero no que no sea bien de algún modo. Pero si aquellas tres cosas se toman más intrínseca y esencialmente, no hay cosa que no tenga un modo connatural a sí, como, por ejemplo, ser sustancia o accidente, ni una especie, es decir, la forma o especie que le es debida, y ordenada al propio fin. Y así también el bien que incluye estas tres cosas se convierte con el ente. Por lo cual, a fin de que no se dé equivocidad en la palabra con que algo se designa como bien absolutamente, es preciso advertir que aquel «absolutamente» puede tomarse o como añadiendo algo al mismo bien trascendental, de tal manera que se llame bien absolutamente a aquel al que nada falta para la perfección total que le es debida, y en este sentido no es preciso que todo ente creado sea bien absolutamente; o bien puede tomarse de otro modo aquella voz «absolutamente» para significar aquello que en absoluto y sin añadidura puede llamarse bien, y en este sentido decimos que cada cosa es absolutamente buena del mismo modo que es absolutamente ente; y en la misma proporción tiene el modo, especie y orden debido a su naturaleza, como extensamente declara Santo Tomás en la referida q. 5, a. 5.

prie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat; illud autem esse in potentia non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur Deus in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habent in ipso Deo vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibiles, quod potius est complacere in sua omnipotentia a qua habent ut sint possibilia etiam ea quae non sunt.

Modus, species et ordo an necessaria in unaquaque ratione boni

27. Quinta difficultas ex superioribus expedita est; diximus enim bonum quatenus a propria entitate et perfectione sumitur, converti cum ente et hoc modo omne ens esse bonum, non tamen prout bonum sumitur in creaturis a perfectione accidentali superaddita essentiae. Sic igitur, cum bonum dicitur consistere in modo, specie et ordine, si intelligatur de modo, pulchritudine et compositione seu ordine accidentali, sic verum est non omne ens creatum habere debitum modum, speciem et ordinem; ex quo solum sequitur non omne ens creatum esse bonum simpliciter, non vero quod non sit aliquo modo bonum. Si vero illa tria sumantur magis intrinsece et essentialiter, nulla est res quae non habeat modum sibi connaturalem, ut verbi gratia, quod sit substantia vel accidens; et speciem, id est, formam vel speciem sibi debitam, et ordinatam ad proprium finem. Atque ita bonum etiam quod haec tria includit, cum ente convertitur. Quocirca, ne sit aequivocatio in voce qua aliquid appellatur bonum simpliciter, oportet advertere illud simpliciter sumi posse vel tamquam addens aliquid ipsi bono transcendenti ita ut bonum simpliciter dicatur illud cui nihil deest ad consummatam perfectionem sibi debitam et hoc sensu non est necesse omne ens creatum esse bonum simpliciter; vel aliter sumi potest illa vox simpliciter ad significandum id quod absolute et sine addito potest vocari bonum, et hoc sensu dicimus unumquodque ita esse simpliciter bonum sicut est simpliciter ens; et eadem proportione habere modum, speciem et ordinem suae naturae debitum, ut latius declarat D. Thom., d. q. 5, a. 5.

DISPUTACION XI

EL MAL

RESUMEN

En la presente disputación se pueden advertir cuatro partes, que corresponden a sus cuatro secciones:

I. Qué es el mal y de cuántas clases es (Sec. I).
II. Divisiones del mal (Sec II).
III. Causas del mal (Sec. III).
IV. Por qué no es atributo del ente (Sec. IV).

SECCIÓN I

Trata de investigar toda esta sección si el mal es algo real y cuántas son sus clases. Comienza primeramente con la afirmación de que es algo existente en las cosas; pero se busca precisamente qué es aquello por lo que las cosas se dicen malas (1). Después de rechazar la opinión de los maniqueos (2), pasa a definir el mal, confirmándolo con abundantes testimonios (3). A la anterior definición se pueden oponer algunas dificultades, como si el mal de culpa y de pena son algo positivo, y si el mal consiste formalmente en sola privación (4-5). La solución que proponen algunos Santos de distinguir entre mal natural y mal moral, insistiendo en que este último es algo positivo, así como la distinción de Cayetano del mal, en absoluto y moral, no le parece admisible a Suárez (6-7), y aduce otra división: mal en sí, que consiste en una privación, y mal para otro, que es algo positivo que se opone al bien de modo no privativo sino contrario (8), pero éste es un mal relativo y como "per accidens" (9); por tanto, después de hacer distingos a esta división afirma que ninguna sustancia completa o incompleta es propia y formalmente mala en sentido positivo (10), y que todo accidente es un bien en sí y lo es para algún sujeto (11); por tanto, no hay nada que sea malo para ningún sujeto por algo positivo (12), aserción que confirma con ejemplos (13). La cosa que es mala para otro lo es por alguna privación (15), tanto en los seres naturales como morales (16), afirmación que explica pormenorizadamente en su aplicación tanto al mal en sí como para otro. Para cerrar esta sección recoge ahora las dificultades que planteó en el n. 4, y así mantiene que el mal de culpa lo es por la privación de la rectitud debida en los actos (17), y el mal de pena —el dolor— lo es por la privación de alguna perfección necesaria (18); por tanto, una misma cosa puede ser buena en cuanto positiva y mala en cuanto incluye una negación (19). Termina afirmando que el bien y el mal

se oponen privativamente en sus razones formales, y que materialmente tienen sólo una oposición contraria, como se puede ver con los ejemplos que siguen (21-22).

SECCIÓN II

Se ocupa de la división del mal y expone primeramente la división en mal en sí y mal para otro (1), el último de los cuales se subdivide a su vez en mal en cuanto ente natural y en cuanto agente libre, es decir, mal natural y mal moral (2). Pasa luego al mal de culpa y de pena, y tras de advertir que la diferencia entre los mismos no está en que el primero sea un defecto en la acción y el segundo en la integridad o forma (3), concluye que esta división se da en las acciones de la criatura racional en cuanto libre (4) y define el mal de culpa como un desorden en la acción u omisión libre o en la carencia del bien debido (5), de tal manera que el mal de culpa es origen del de pena y causa moral suya y, por tanto, tiene mayor gravedad (6); por último, expone la división del mal en vergonzoso, como opuesto al bien honesto, y mal que entristece, como opuesto al deleitable; el bien útil no tiene opuesto, ya que la utilidad es algo eminentemente relativo (7).

SECCIÓN III

Expone primeramente la teoría maniquea, a la que rechaza como contraria a la fe con Santo Tomás y San Agustín, y saca de ello dos conclusiones: la primera, que todo mal tiene una causa (1-2), y la segunda, que la causa del mal es un bien (3); queda por saber cómo es posible esto y qué clase de causa es (4). Comienza por la causa final y afirma primeramente que formalmente el mal no requiere causa final; sin embargo, puede tenerla por la intención del agente, cosa que prueba distinguiendo entre mal de culpa y de pena, y en el primero su efección, que nunca tiene fin, y su permisión, que puede tenerlo; y de igual modo el mal de pena, al que puede reducirse el mal medicinal (5). La causa material del mal es un bien, afirmación que corrobora con el testimonio de San Agustín (6); pueden oponerse algunas objeciones a esta tesis (7) y las va proponiendo y resolviendo seguidamente (8-11). A la duda de si se da causa formal en el mal (12) se responde que no se da propia e intrínseca, pero sí remota y extrínseca, que es la privación misma. En cambio, sobre la causa eficiente mantiene que hay un mal que sigue a la causalidad perfecta del agente, pero no "per se" sino "per accidens" (13), y otros que provienen de la imperfección de la causa (14), sin que por ello se haya de suponer necesariamente malicia en la causa (15), aunque sí imperfección en la causa necesaria, ya sea por la causa misma, ya por otro agente impediente (16); pero de tal manera que el efecto malo supone siempre un defecto en la causa necesaria (17); en la causa libre, en cambio, el origen de la malicia está en el dominio sobre su acto (18), o bien, en un tercer modo, por la carencia del influjo de la causa (19-20). En cuanto a la causa primera, procede de ella el mal o bien inmediatamente, cuando persigue un bien a través del mismo, o mediatamente en cuanto que da el poder a los agentes y concurre con ellos (21); no así en el mal que procede de la imperfección del agente, que en modo alguno proviene de Dios (22), y mucho menos en el mal de culpa, que se atribuye todo entero a la causa próxima (23-24).

SECCIÓN IV

Versa sobre por qué no se cuenta el mal entre los atributos del ente, ya que se distingue conceptualmente de él y le denomina (1). Después de recorrer varias razones aparentes en favor de lo dicho, concluye primeramente (2) que no se cuenta entre los atributos del ente, no porque no diga formalmente algo que pertenezca a la razón de ente, sino porque dice un defecto o debilidad de ente. En segundo lugar, el mal no está en reciprocidad con el ente, ya que no tienen la misma relación de extensión (3), y en tercer lugar, porque las propiedades del ente deben seguir "per se" e intrínsecamente al mismo ente, y el mal no dice esta relación con el ente, sino que le conviene de modo accidental y extrínseco (4).

DISPUTACION XI

EL MAL

Como el bien y el mal son cosas opuestas, como se ve por las mismas palabras y lo atestigua Aristóteles en los *Postpredicamentos,* cap. de la Oposición, ha parecido necesario unir esta disputación a la precedente para que comparados entre sí los dos conceptos, a saber, el del bien y el del mal, se conozcan mejor y más fácilmente ambos. Sin embargo, los filósofos tratan poco del mal; más los teólogos, principalmente Santo Tomás, ya sea en las *Quaestiones Disputatae,* ya en I, qq. 48 y 49, ya también en otros lugares, a saber: qué es el mal y de cuántas clases, en qué grado y de qué modo se opone al bien, qué causas o qué efectos tiene, cosas todas que nosotros reuniremos aquí brevemente, declarando al mismo tiempo por qué el mal no se cuenta entre las propiedades del ente.

SECCION PRIMERA

SI EL MAL ES ALGUNA REALIDAD Y CUÁNTAS SON SUS CLASES

1. *Existe el mal en las cosas.*— Que el mal está de algún modo en las cosas y que las denomina a veces malas consta por el sentir común y por la expresión de todo el mundo, lo cual también es frecuente en la Sagrada Escritura, *Eclesiástico,* 11: *Lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la pobreza y el bienestar proceden de Dios;* y en el c. 39: *Experimentó en todas las cosas el bien y el mal.* Isaías, 5: *¡Ay de los que dicen malo a lo bueno y bueno a lo malo!* Mateo, 6; *Líbranos del mal.* Y esto que en vano lo diríamos de Dios si no existiesen

DISPUTATIO XI

DE MALO

Quoniam bonum et malum opposita sunt, ut ex vocibus ipsis constat et testatur Aristoteles in Postpraedicam., c. de Opposit., necessarium visum est disputationem hanc praecedenti subiungere ut utriusque, boni scilicet et mali, rationibus inter se collatis, melius ac facilius utrumque cognoscatur. Disputant autem philosophi pauca de malo; plura vero theologi, praesertim D. Thomas, tum in Quaestionibus disputatis, tum I, q. 48 et 49, tum etiam aliis locis, scilicet, quid malum sit et quotuplex, quantum et quomodo opponatur bono, quas causas habeat vel effectus, quae nos hic breviter complectemur simulque declarabimus cur malum inter proprietates entis non numeretur.

SECTIO PRIMA

UTRUM MALUM SIT ALIQUID IN REBUS, ET QUOTUPLEX SIT

1. *In rebus est malum.*— Quod malum aliquo modo in rebus sit easque malas interdum denominet, constat ex communi omnium sensu et sermone, qui etiam in divinis Scripturis frequens est, Ecclesiastici, 11: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt;* et c. 39: *Bona et mala in omnibus tentavit.* Isaiae, 5: *Vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum.* Matth., 6: *Libera nos a malo.* Quod frustra diceremus de Deo, si nulla essent mala, ut

males, como acertadamente dice San Agustín, lib. I *Contra Juliano,* c. 3. Pero qué cosa es este mal y cómo existe en las cosas es algo oscuro y controvertido, pues el problema acerca del mal está en su parte formal —de dónde le viene a algo el denominarse malo— porque por su parte material, o sea en cuanto a la cosa que se denomina mala, consta que puede serlo cualquier cosa que carezca de la perfección debida, como veremos.

Se refuta un antiguo error acerca del mal

2. Existió, pues, un antiguo error que decía que el mal era la naturaleza positiva de algunas cosas, las cuales eran juzgadas como enteramente malas y nacidas de un principio sumamente malo. Este fué el error de los Maniqueos y Priscilianistas, tal como se dijo en la Disputación precedente, sec. 3. Y el mismo atribuye a los Pitagóricos Santo Tomás en I, q. 49, a. 1, ad 1, tomándolo de Aristóteles, I de la *Metafísica,* c. 5, donde refiere que los pitagóricos pusieron el bien y el mal entre los primeros principios de las cosas. Y como la Sagrada Escritura enseña abiertamente no sólo que hay un único principio sumamente bueno de las cosas, sino que todas las cosas hechas por él son buenas, como consta por los testimonios citados en la sección precedente, por ello es cierto entre filósofos cristianos que el mal no puede ser algo positivo que por su naturaleza y en sí mismo sea malo totalmente, ya porque una cosa no puede ser buena y enteramente mala absolutamente y por sí misma, pues se ha mostrado ya que cualquier cosa por sí misma es buena, ya también porque la cosa no puede ser mala por la natural perfección que le es debida, y cualquier cosa que faltara a dicha perfección o lo que tuviere en contra de ésta no puede serle connatural, ya que se supone que es opuesto a la perfección que se le debe; por consiguiente, ninguna cosa puede ser por su naturaleza mala en sí.

Se define qué es el mal

3. Y de este principio dedujeron además los Padres que el mal formalmente o la malicia por la que una cosa se denomina mala no es una cosa o forma positiva, ni es tampoco una mera negación, sino que es la privación de la perfec-

recte dicit August., lib. I cont. Iulian., c. 3. Quid autem sit hoc malum, et quomodo sit in rebus, obscurum est et in controversia positum. Est autem quaestio de malo quoad formale a quo malum denominatur, nam quoad materiale seu quoad rem quae mala denominatur, constat esse posse quamcumque rem quae careat perfectione debita, ut videbimus.

Error vetus de malo confutatur

2. Fuit ergo antiquus error malum esse naturam positivam quarumdam rerum quae censebantur esse omnino malae et a quodam principio summe malo profectae. Qui fuit error Manichaeorum et Priscillianistarum, ut praecedenti disputatione, sec. 3, tactum est. Et eumdem tribuit Pythagoricis D. Tomas, I, q. 49, a. 1, ad 1; et sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 5, ubi refert Pythagoricos posuisse bonum et malum inter prima rerum principia. Quoniam vero Scriptura sacra aperte docet et unum esse tantum primum rerum principium summe bonum et omnes res ab illo effectas bonas esse, ut constat ex testimoniis praecedenti sectione citatis, ideo apud philosophos christianos certum est malum non posse esse rem aliquam positivam quae ex natura sua ac secundum se tota mala sit, tum quia non potest esse bona et omnino mala simpliciter ac secundum se; ostensum est autem quamlibet rem ex se bonam esse; tum etiam quia res non potest esse mala ob naturalem perfectionem sibi debitam; quidquid autem ei de tali perfectione defuerit, aut quidquid ei adversum habuerit, non potest ei esse connaturale, cum supponatur esse debitae perfectioni oppositum; nulla ergo res esse potest natura sua in se mala.

Quid malum sit definitur

3. Ex hoc autem principio ulterius intulerunt Patres malum pro formali seu malitiam, a qua res aliqua denominatur mala, non esse rem aliquam seu formam positivam, neque etiam esse meram negationem sed esse privationem perfectionis debitae in

ción debida a su ser. La razón de la primera parte está en que toda cosa positiva es buena, como se ha dicho. Y la razón de la segunda, que la cosa no es mala porque no tenga una perfección más excelente, si no se le debe; pues de lo contrario sería mala toda criatura por no tener la perfección del Creador. Y con esto queda también bastante confirmada la tercera parte por suficiente enumeración de partes. Y lo confirma extensamente Dionisio en el c. 4 *De Divinis Nominibus,* donde dice en este sentido que *el mal no es existente, ni es algo, sino que es la privación de la perfección y del bien propio y proporcionado,* y añade además que el mal es *la debilidad del bien,* con lo que insiste sobre lo mismo; y San Basilio en *Constit. Monast.,* c. 3, dice que *el vicio no es sino la falta de la virtud,* y en la homilía «*Quod Deus non est auctor malorum*»: *No subsiste* —dice— *la maldad, ni podemos producir su esencia sustancial* (es decir, real y positiva); *pues la privación del bien es el mal.* De modo semejante San Gregorio Niseno, homilía II *In Cantica: No hay* —dice— *otra sustancia del mal que la separación del bien.* Y cosas parecidas trae *Orat. mag. catech.,* c. 5, 6 y 7; y Damasceno, lib. II *de Fide,* c. 4, y lib. IV, c. 2: *Nada* —dice— *es malo más que la privación del bien, como las tinieblas lo son de la luz.* Y la misma opinión trae San Atanasio, *Orat. cont. Idola;* Nazianceno, *Orat.* 9, hacia el fin, y *Orat. 38;* Epiph., herej. 24 y 66; Crisóstomo, homil. II *In Act.,* hacia el fin; y Justino, q. 46 y 73 *ad Gentes: el mal* —dice— *no es otra cosa más que la corrupción, depravación y privación del bien.* Y en la primera cuestión prueba expresamente que no es algo positivo; en la posterior, en cambio, confirma brillantemente que no es sola negación. Entre los Padres Latinos, el principal autor y confirmador de este parecer es San Agustín, lib. XI *De la Ciudad de Dios,* c. 9: *El mal no es ninguna naturaleza, sino que la pérdida del bien recibió el nombre de mal;* lo mismo en el libro XII, hacia el principio, y en *Enchir.,* c. 11: *Las cosas en cuanto que son ciertas naturalezas no pueden ser malas;* y en el c. 24, tratando del pecado, dice que *es el primer mal de la criatura racional, es decir, la primera privación de bien;* y en el libro *LXXXIII Quaestionum,* q. 7, dice que *el nombre de mal se ha tomado de la privación de la especie.* Lo mis-

esse. Ratio primae partis est, nam omnis res positiva est bona, ut dictum est. Ratio autem secundae partis est quia res non est mala eo quod non habeat excellentiorem perfectionem si ei non debeatur; alioqui omnis creatura mala esset eo quod non habeat perfectionem creatoris. Atque ita relinquitur tertia pars, satis confirmata a sufficienti partium enumeratione. Eamque late confirmat Dionysius, c. 4, De Divin. Nomin., ubi hoc sensu dicit malum *non esse existens, neque esse aliquid, sed esse perfectionis bonique proprii et accommodati privationem,* rursusque addit malum esse *imbecillitatem boni,* quod in idem redit; et D. Basil., in Constit. Monast., c. 3: *Vitium* (inquit) *non est nisi virtutis desertio;* et homil. Quod Deus non est auctor malorum: *Non subsistit* (inquit) *pravitas, neque essentiam ipsius substantem* (id est, realem et positivam) *producere possumus; privatio enim boni est malum.* Similiter Greg. Nyss., hom. II In Cantica: *Non est* (inquit) *alia mali substantia quam de bono separatio.* Et similia habet Orat. mag. catech., c. 5, 6 et 7; Damasc., lib. II de Fide, c. 4, lib. IV, c. 2: *Nihil* (inquit) *est malum nisi boni privatio, sicut tenebrae luminis.* Eamdem sententiam habet Athan., orat. cont. Idola; Nazianz., orat. 9, circa fin., et orat. 38; Epiph., haeres. 24 et 66; Chrysost., hom. II in Act., circa fin.; et Iustin., q. 46 et 73 ad Gentes, *malum* ait *nihil esse praeter boni corruptionem et depravationem ac privationem.* Et in priori quaestione ex professo probat non esse rem positivam; in posteriori autem egregie confirmat non esse solam negationem. Inter Latinos vero Patres praecipuus auctor et confirmator huius sententiae est Aug., lib. XI de Civit., c. 9: *Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit;* idem, lib. XII, a principio, et in Ench., c. 11: *Res, in quantum quaedam naturae sunt, malae esse non possunt;* et c. 24, agens de peccato ait *esse primum creaturae rationalis malum, id est, primam privationem boni;* et lib. LXXXIII Quaestionum, q. 7, dicit *nomen mali sumptum esse ex privatione speciei.*

mo en el lib. III de las *Confesiones*, c. 7, y lib. VII, desde el c. 5 hasta el 16, y en el lib. I *Contra Adversar. leg. et Prophet.*, c. 5, lib. I *De Vera Religione*, c. 40, y lib. *De natura boni contra Manichaeos*, y en el lib. II *De Moribus Manich.*, y en el libro *Del Libre Arbitrio*, c. último, donde especialmente discute acerca del mal de culpa y dice que no es nada, y que por tanto no viene de Dios, aplicando a esto aquello de Juan, 1: *Sin El ha sido hecha la nada*, es decir, *el pecado*. Ambrosio, en el lib. *De Isaac et anim.*, c. 7: *¿Qué es la malicia* —dice— *sino la indigencia del bien?* Y la misma opinión tiene Jerónimo, *Mateo, 27, Isaías,* 18, *Amós,* 3; Gregorio, *36 Moral.*, c. 24, en otras 32, y en el lib. I *In I Regum*, c. 14, hacia el principio, donde habla especialmente del mal de culpa. Igualmente Fulgencio, *De Fide ad Petr.*, c. 21; Anselmo, lib. *De Concord. praesc. et lib. arb.*, c. 1, al fin, y en el lib. I *De Conceptu Virgin.*, c. 27, y ex professo en el lib. *De Casu diab.*, desde el c. 7; Bernardo, hom. *VI Adventus*. Y finalmente se inclina a ella León Papa, *Epíst. 93*, c. 6. Y esta misma doctrina abrazan los teólogos, principalmente Santo Tomás en la referida q. 48, I, y en la I-II, q. 54, a. 3, q. 71, a. 1, q. 72, a. 1, y q. 2 *De Malo*, a. 2 y 9, y otros en *In II*, dist. 34 y 35, y 40.

Dificultades sobre la solución anterior

4. *Si el mal de culpa y el de pena consisten en algo positivo.*— Sobre esta doctrina aceptada se ofrecen algunas dificultades. La primera es que todo mal o es de culpa o de pena; ahora bien, uno y otro es algo positivo, incluso formalmente, en cuanto a la malicia misma; luego. Se prueba la menor en su primera parte porque en las cosas morales el mal se opone contrariamente al bien, como atestigua Aristóteles en el c. *De Opposit*, y en el lib. II de la *Etica*, c. 8; además, también porque, por ejemplo, en el acto de intemperancia, la misma conversión positiva de la voluntad hacia un objeto desordenado es contraria a la razón y, por tanto, mala; finalmente, porque un acto de vicio no es malo solamente por la privación de la virtud opuesta: de lo contrario, tendría la misma malicia la avaricia que la prodigalidad, porque privan de la misma virtud de la liberalidad; por tanto, es malo por razón de su entidad positiva. En cuanto

Idem, lib. III Confess., c. 7, et lib. VII, a c. 5 usque ad 16, et lib. I contra Adversar. leg. et Prophet., c. 5, lib. I de Vera relig., c. 40, et lib. de Nat. boni cont. Manich., et lib. II de Morib. Manich., et lib. de Lib. arb., c. ult., ubi in specie disputat de malo culpae et dicit esse nihil ideoque non esse a Deo, ad hoc accommodans illud Ioan. 1: *Sine ipso factum est nihil*, id est, *peccatum*. Ambros., lib. de Isaac et anim., c. 7: *Quid est* (inquit) *malitia, nisi boni indigentia?* Eamdem sententiam habet Hieronym., Matth., 27, Isaiae, 18, Amos, 3; Gregor., 36 Moral., c. 24, alias 32, et lib. I In I Reg., c. 14, circa principium, ubi specialiter de malo culpae loquitur. Item Fulgent., de Fid. ad Petr., c. 21; Anselm., lib. de Concord. praesc. et lib. arb., c. 1, in fine, et lib. I de Conceptu Virgin., c. 27, et ex professo, lib. de Casu diab., a c. 7; Bernard., hom. VI Adventus. Ac tandem favet Leo Papa, epist. 93, c. 6. Et hanc doctrinam amplectuntur omnes theologi, praesertim D. Thomas, dicta q. 48, I, et I-II, q. 54, a. 3, q. 71, a. 1, q. 72, a. 1, et q. 2 de Malo, a. 2, et 9, et alii In II, dist. 34 et 35, ac 40.

Difficultates circa superiorem resolutionem

4. *An malum culpae et poenae in aliquo positivo consistant.*— Circa hanc vero receptam doctrinam nonnullae difficultates occurrunt. Prima est quia omne malum aut est culpae aut poenae; sed utrumque eorum est aliquid positivum, etiam formaliter quoad malitiam ipsam; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, tum quia in moralibus malum contrarie opponitur bono, teste Aristotele, in c. de Opposit., et II Ethic., c. 8; tum etiam quia in actu, verbi gratia, intemperantiae ipsa positiva conversio voluntatis ad inordinatum obiectum est rationi contraria, atque adeo mala; tum denique quia actus vitii non est malus solum ob privationem virtutis oppositae, alias eamdem malitiam haberet avaritia quam prodigalitas, quia privant eadem virtute liberalitatis; est ergo malus ratione suae positivae entitatis.

a la segunda parte, que trata del mal de pena, se prueba con argumentos semejantes, pues el dolor es un mal de pena y con todo es algo positivo. Ni podrá decirse que el dolor es un mal porque priva del placer opuesto, pues aunque la privación del placer sea algún mal, con todo la existencia del dolor es un mal mucho mayor y de distinta clase; por consiguiente, el mal no es la sola privación, ni algo positivo solamente por razón de aquella privación, sino que es la misma entidad positiva. Por lo cual, aunque finjamos que el dolor no excluye la delectación contraria, sin embargo el mismo dolor sería algún mal; por tanto, igual que el bien deleitable es algo positivo, así también el mal que entristece o que causa dolor es positivo. Igualmente, si por ejemplo la cosa dulce es positivamente conveniente al gusto, de igual manera la cosa amarga es positivamente inconveniente. Asimismo, el error en el entendimiento es un cierto mal de pena, y sin duda es un mal muy distinto de la ignorancia de la privación; es por consiguiente, un mal positivo por razón de la relación positiva a tal objeto.

5. La segunda dificultad es que no parece que se pruebe con ninguna razón suficiente que el mal formalmente consista en la sola privación, porque lo mismo que el bien es múltiple, así también lo es el mal opuesto al bien; por consiguiente, aunque no haya ningún ente positivo en quien no se encuentre alguna razón de bien, que es lo único que parecen probar las razones aducidas anteriormente, sin embargo podrá algún ente ser positivamente malo con algún género de malicia. Pues como decíamos en los casos anteriores que una misma cosa puede ser buena según varias razones de bien, a saber: honesto y deleitable, así puede suceder también que la misma cosa sea buena por un título y mala por otro, aunque una y otra razón sea positiva, como si es honesta y dolorosa, o al contrario, si es deleitable y vergonzosa.

6. *Se rechaza la primera solución de las dificultades.—El mal moral según la mente de los Santos está puesto en una privación.*— Por esto distinguen algunos el mal en el género de la naturaleza y en el género de las costumbres; y acerca del primero dicen que consiste en una privación, y del segundo, en cambio, que consiste en una forma o diferencia positiva. Este fué el parecer de algunos teólogos, y su principal autor parece que es Cayetano, I-II, q. 18, a 5,

Quoad alteram vero partem de malo poenae probatur similibus argumentis, nam dolor est malum poenae et tamen est quid positivum. Neque dici poterit dolorem esse malum quia privat opposita voluptate, nam licet privatio voluptatis nonnullum malum sit, longe tamen maius et alterius rationis malum est existentia doloris; non ergo sola illa privatio, nec positivum tantum ratione illius privationis malum est, sed etiam ipsum positivum. Unde etiamsi fingamus dolorem contrariam delectationem non excludere, nihilominus ipse dolor esset aliquod malum; sicut ergo bonum delectabile positivum est, ita malum contristans seu doloriferum positivum est. Item, si res, verbi gratia, dulcis est positive conveniens gustui, ita res amara est positive disconveniens. Item error in intellectu est malum quoddam poenae et sine dubio est longe diversum malum quam ignorantia privationis; est ergo positivum malum ratione positivae habitudinis ad tale obiectum.

5. Secunda difficultas est, quia nulla sufficienti ratione probari videtur malum pro formali sola privatione consistere, quia sicut est multiplex bonum, ita et malum bono oppositum; quamvis ergo nullum sit ens positivum in quo aliqua ratio boni non inveniatur, quod solum videntur probare rationes superius adductae, nihilominus poterit aliquod ens esse positive malum aliquo genere malitiae. Nam, sicut in superioribus dicebamus eamdem rem posse esse bonam secundum varias rationes boni, nimirum honestam et delectabilem, ita fieri poterit ut eadem res sit bona uno titulo et mala alio, quamvis utraque ratio positiva sit, utpote si sit honesta et dolorifera, vel e contrario si sit delectabilis et turpis.

6. *Prior difficultatum solutio reiicitur.— Malum morale ex Sanctorum mente in privatione situm.*— Propter haec quidam distinguunt malum in genere naturae et in genere moris; et de priori aiunt consistere in privatione, de posteriori autem consistere in positiva forma seu differentia. Haec fuit sententia aliquorum theologorum, et praecipuus eius auctor censetur esse Caiet., I-II,

q. 71, a. 5, y q. 27, a. 1, el cual, sin embargo, no distingue el mal natural y el moral, sino el mal absolutamente y el mal moral. Pero porque esta materia del mal moral, en cuanto tal, se refiere más bien al teólogo o al filósofo moralista que al metafísico no ha de ser tratada especialmente en este sitio. Sólo hay que decir brevemente que aquellas distinciones no se usan recta ni consecuentemente. En primer lugar, ciertamente, porque los Santos Padres, en los pasajes citados, hablan principalmente del mal de culpa que es el mal moral, sobre todo San Agustín y Santo Tomás, a quien falsamente atrae a su parecer Cayetano, tomándolo de I, q. 48, a. 1, ad 2 y 3, y del lib. III *cont. Gent.*, c. 9, a pesar de que en el primer sitio dice que *el bien y el mal especifican los actos morales, pero el bien por sí mismo, y el mal en cuanto que es una desviación del fin debido;* y en el último pasaje dice expresamente que *el mal que es diferencia en las cosas morales no es algo que sea malo en sí más que en cuanto priva del orden racional que es el bien del hombre.* En segundo lugar, porque el argumento de los Santos, que se toma de que Dios es autor de todo bien y nada puede proceder de El que no sea bueno, vale sobre todo del mal moral; pues si es algo positivo, procede de Dios y, por consiguiente, sería antes absolutamente bien que mal. En tercer lugar, porque por lo que se refiere a la primera distinción, existe la misma razón para el mal natural que para el moral; pues del mismo modo que se dan en el hombre formas positivas o cualidades disconvenientes a la naturaleza racional como tal, y por ello contrarias a la recta razón que es la regla de las cosas que son dignas del hombre, así en el agua, por ejemplo, se da una positiva cualidad disconveniente para ella y contraria a su naturaleza; por lo cual, si el agua fuese capaz de conocimento juzgaría rectamente que tiene que evitarla; por consiguiente, si por dicha causa se dice que el mal moral es positivo, también algún mal natural será positivo; o si esto no basta para que el mal natural sea positivo, tampoco bastará en el caso de mal moral.

7. *Improcedente división del mal en mal absolutamente y mal moral.*— En lo que toca a las palabras de Cayetano, apenas se entiende qué es lo que él quiso significar por absolutamente malo o de qué modo se oponen los miembros de dicha división. Pues si se llama absolutamente malo a aquello que es malo

q. 18, a. 5, q. 71, a. 5, et q. 27, a. 1, qui tamen non distinguit malum naturae et moris, sed malum simpliciter et malum moris. Sed, quia haec materia de malo morali, ut tale est, ad theologum potius vel philosophum moralem quam ad metaphysicum spectat, non est hoc loco specialiter tractanda. Solum est breviter dicendum distinctiones illas non recte neque consequenter adhiberi. Primo quidem quia sancti Patres, locis citatis, potissime loquuntur de malo culpae, quod est malum morale, maxime D. Aug., et D. Thomas, quem falso Caiet. in suam sententiam adducit, ex I, q. 48, a. 1, ad 2 et 3, et lib. III cont. Gent., c. 9, cum tamen priori loco dicat *bonum et malum specificare actus morales, tamen bonum per se, malum autem in quantum est remotio debiti finis;* posteriori autem loco expresse dicat: *malum quod est differentia in moralibus non esse aliquid quod in se malum sit, sed in quantum privat ordine rationis, qui est hominis bonum.* Secundo, quia ratio Sanctorum quae sumitur ex eo quod Deus est auctor omnis boni nihilque potest ab eo esse quod bonum non sit, maxime procedit de malo morali; si enim positivum est, a Deo est et consequenter potius esset simpliciter bonum quam malum. Tertio, quia, quod ad priorem distinctionem attinet, eadem ratio est de malo naturali quae de morali; nam, sicut in homine dantur positivae formae vel qualitates disconvenientes rationali naturae ut sic et ideo contrariae rectae rationi quae est regula eorum quae hominem decent, ita in aqua, verbi gratia, datur positiva qualitas ei disconveniens et contraria eius naturae; unde, si aqua esset capax cognitionis, recte iudicaret illam sibi esse vitandam; si ergo ob eam causam malum morale dicitur esse positivum, etiam aliquod malum naturale positivum erit; vel, si hoc non satis est ut malum naturale sit positivum, neque in morali erit satis.

7. *Mali in simpliciter et morale inepta divisio.*— Quod vero spectat ad verba Caietani, vix intelligitur quid per malum simpliciter intellexerit, aut quomodo membra illius partitionis opponantur. Si enim malum simpliciter appelletur quod absolute et abs-

absolutamente y sin ninguna añadidura, no hay nada que sea mal más absolutamente que el mal moral; más todavía, en cierto modo sólo él merece el nombre de mal, ya que los restantes en su comparación son sólo males relativos. Pero si se llama absolutamente malo al mal en común, en cuanto abstrae de todas las diferencias de males, así la división del mal en absolutamente tal y moral no es ni acertada ni suficiente, de la misma manera que no quedaría acertadamente dividido el animal en animal absolutamente y racional, porque por una parte lo dividido coincide con un miembro de la división, y por otra se omiten otros miembros que podrían enumerarse. Y además, no se entiende bien cómo si el mal en común consiste en una privación, queda contenido bajo él directamente el mal positivo, ya que la privación no puede pertenecer a la esencia de lo positivo. Y si por absolutamente malo se entiende aquel mal que es puramente mal y no tiene mezclado nada de bien, esto, en primer lugar, no puede decirse de la cosa que se denomina mala o sujeto de la malicia, pues en este sentido nada es absolutamente malo, sino que el mal siempre se funda en el bien, como enseña Santo Tomás tomándolo de Dionisio y de otros Padres, y explicaremos después. Es preciso, por consiguiente, que por razón de la misma malicia se diga que el puro mal consiste en una privación. De lo cual se deduce que el mal moral sólo puede decirse positivo por esta causa, porque además de la malicia incluye algún bien; y así también aquello que en él pertenece formalmente a la razón de mal será solamente una privación, puesto que cuanto es positivo es más bien una mezcla de bien que algo formalmente constitutivo de mal. Ni en esto habrá algo especial en el mal moral más que en el natural; pues tampoco el calor respecto del agua es absolutamente malo, es decir, puramente malo sin mezcla alguna de bien, ya que es una forma positiva.

Qué son el mal en sí y el mal para otro

8. Por consiguiente, podemos dividir el mal de otra manera, a saber, en cuanto que se dice mal lo que es malo en sí y lo que es malo para otro, pues de esas dos maneras dijimos arriba que algo podía ser bueno, y de todos los modos que puede decirse uno de los opuestos puede decirse el otro. Por con-

que ullo addito malum est, nullum magis est simpliciter malum quam malum morale; immo quodammodo solum illud meretur nomen mali, caetera enim comparatione eius sunt secundum quid mala. Si vero malum simpliciter dicatur malum in communi, ut abstrahit ab omnibus malorum differentiis, non recte nec sufficienter dividitur malum in malum simpliciter et malum morale, sicut non recte divideretur animal in animal simpliciter et rationale, quia ex una parte divisum ipsum coincidit cum uno membro divisionis, et ex alia omittuntur alia membra, quae numerari possent. Et praeterea non recte intelligitur quo modo, si malum in communi in privatione consistit, sub illo directe contineatur malum positivum, cum privatio non possit esse de essentia positivi. Si vero per malum simpliciter intelligatur malum illud quod pure malum est nihilque habet admixtum boni, hoc imprimis dici non potest de re quae denominatur mala seu de subiecto malitiae; sic enim nullum est malum simpliciter, sed malum semper fundatur in bono, ut D. Thomas ex Dion. et aliis Patribus docet et infra declarabimus. Oportet ergo ut ratione ipsius malitiae dicatur purum malum in privatione consistere. Unde fit ut malum morale solum propter hanc causam possit dici positivum, quod praeter malitiam aliquid boni includit atque ita etiam id quod in eo pertinet formaliter ad rationem mali, erit tantum privatio, quandoquidem quidquid est positivum potius est admixtio boni quam constituens formaliter malum. Neque in hoc erit aliquid speciale in malo morali potius quam in naturali; nam etiam calor respectu aquae non est malum simpliciter, id est, purum et nullam habens admixtionem boni, eo quod positiva forma sit.

Malum in se et alteri malum, quidnam sint

8. Aliter ergo distinguere possumus de malo, prout de eo dicitur quod in se malum est, et quod est malum alteri; his enim duobus modis diximus supra posse aliquid esse bonum; quot modis autem dicitur unum oppositorum, potest dici et alterum. Id ergo

siguiente, aquello que se dice malo en sí puede denominarse malo por la sola privación; y de este modo se dice con verdad que el mal está puesto formalmente en la sola privación. Y esto mismo lo persuade muy bien la razón insinuada antes, que la cosa no puede decirse mala por una positiva perfección que le es debida, ya que la razón de bien consiste en esto, en que la cosa posee la perfección que le es debida y conveniente; luego es preciso que por la sola privación de tal perfección se denomine la cosa en sí mala. Y se confirma porque cada cosa positiva tiene en sí su esencia y su ser positivo, y ambas cosas son para ella buenas y convenientes; y por lo mismo no hay nada que no apetezca su propio ser y su esencia; luego nada positivo como tal puede ser en sí malo. Pero hablando de lo que es malo para otro, en este sentido puede concederse que el mal consiste en algo positivo y que se opone al bien, no privativamente sino contrariamente, del mismo modo que se opone el dolor al placer, el vicio a la virtud, y otras cosas parecidas. Y la razón de ello está en que no sólo la privación, sino también la forma positiva puede ser disconveniente para un sujeto; ahora bien, esta razón de mal es la misma que la razón de disconveniente para uno; por consiguiente, como el bien bajo la razón de conveniente para uno no dice más que la perfección de una cosa connotando en otra una condición por la cual se le debe o le es conforme tal perfección, así el mal opuesto a este bien formal y precisamente no dice más que la perfección de una cosa connotando en otra una condición por razón de la cual tiene repugnacia o disconveniencia con tal forma; por consiguiente, como el bien aquél consiste en algo positivo, así también el mal que le es opuesto.

9. Por tanto, de acuerdo con esta distinción hay que decir que los Padres citados anteriormente hablan del mal tomado en el primer sentido, a saber: del que es mal en sí mismo, pues aquél es el que es propia y absolutamente mal. Y lo que sólo se denomina mal porque es disconveniente para otro a pesar de ser bueno en sí, no es malo absolutamente, sino sólo relativamente y como *per accidens*. Y todas las razones y dificultades presentadas en contra valen del mal en su segundo sentido, o sea de lo que es disconveniente; y así, el dolor en sí es un cierto bien, pero es disconveniente para el animal; y de modo semejante

quod in se malum dicitur, a sola privatione malum denominari potest; atque hac ratione vere dicitur malum formaliter in sola privatione positum esse. Atque hoc optime convincit ratio supra insinuata, quod res non potest dici mala a perfectione positiva sibi debita, cum ratio boni in hoc consistat quod res habeat perfectionem sibi debitam et convenientem; ergo oportet ut ex sola privatione talis perfectionis res in se mala denominetur. Et confirmatur, nam unaquaeque res positiva habet in se suam essentiam et suum esse positivum; utrumque autem est sibi bonum et conveniens; et ideo nihil est quod non appetat suum esse suamque essentiam; ergo nihil positivum ut sic potest esse in se malum. Loquendo autem de eo quod est malum alteri, sic concedi potest malum consistere in positivo et opponi bono non privative, sed contrarie, quomodo dolor opponitur voluptati, vitium virtuti, et sic de aliis. Et ratio est quia non tantum privatio sed etiam forma positiva potest esse disconveniens alicui subiecto; haec autem ratio mali eadem est cum ratione disconvenientis alicui; sicut ergo bonum sub ratione convenientis alteri nihil aliud dicit quam perfectionem unius rei, connotando in alia conditionem aliquam, ratione cuius sibi debetur aut congruit talis perfectio, ita malum huic bono oppositum formaliter ac praecise nihil aliud dicit praeter perfectionem unius rei, connotando in alia conditionem aliquam, ratione cuius repugnantiam vel disconvenientiam habet cum tali forma; igitur sicut bonum illud in positivo consistit, ita et malum ei oppositum.

9. Iuxta hanc ergo distinctionem dicendum est Patres superius citatos loqui de malo priori modo sumpto, scilicet, quod in se malum est; illud enim est proprie et simpliciter malum. Quod autem solum denominatur malum quia est disconveniens alteri cum in se sit bonum, non est simpliciter malum, sed tantum secundum quid et quasi per accidens. Rationes vero et difficultates in contrarium obiectae procedunt de posteriori malo seu disconvenienti; sic enim dolor in se quoddam bonum est, est autem animali disconveniens; et similiter calor est in se bonus simpliciter, licet sit disconveniens aquae; et in caeteris malis naturalibus seu disconvenientibus naturae, idem reperitur; et eadem ratio est de malo morali, nam voluntas mentiendi, ut in se est quoddam ens, aliquod bonum est; est autem disconveniens homini ratione utenti, et ideo est mala moraliter.

el calor es en sí absolutamente bueno, aunque para el agua sea disconveniente; y en los demás males naturales o disconformes con la naturaleza se encuentra lo mismo; y la misma razón vale para el mal moral, pues la voluntad de mentir en cuanto que en sí es un cierto ente, es un bien, pero es disconforme con el hombre en uso de la razón, y por ello es moralmente mala.

10. *Ninguna sustancia ha de ser llamada positivamente mala.*— Esta distinción es ciertamente muy buena, y cuanto se dice en su primer miembro ha de ser admitido sin reservas, pero no lo que se dice en el segundo. Para explicar esto infiero primeramente que ninguna sustancia puede ser llamada propia y formalmente positivamente mala, sino sólo privativamente, porque la sustancia no es propia y formalmente mala para otro, y en sí sólo puede denominarse mala por razón de alguna privación; luego. La mayor es clara porque la sustancia es *per se* y no es ente de otro. Podrá decirse que esto es verdad en la sustancia íntegra y completa. Se responde que también la materia y la forma, por lo mismo que se ordenan la una a la otra no son un mal sino un bien para la otra, pues la materia es conveniente para la forma a quien sirve, y cualquier forma es conveniente para la materia, aunque sea disconveniente para la forma opuesta o para su compuesto; igualmente las partes integrales son de suyo también convenientes para el compuesto y para las demás partes; después diremos cómo una parte puede ser a veces disconforme a causa de la desproporción. Y dije *propia y formalmente* porque por denominación extrínseca puede la sustancia denominarse mala porque produce una forma disconveniente para alguien, del mismo modo como incluso Dios, en cuanto que es autor del mal de pena, en dicho género puede denominarse o más bien aprehenderse y ser juzgado como malo, es decir, como disconveniente, y bajo este aspecto puede también ser objeto de odio por parte de una voluntad desordenada; pero ésta, sin embargo, no es una verdadera malicia, sino una denominación tomada de la malicia externa o de la disconveniencia existente en otra cosa.

11. *Cualquier accidente es bueno para algún sujeto.*— En segundo lugar, infiero de lo concedido en el primer miembro que todo accidente por razón de su perfección positiva no sólo es en sí un cierto bien, sino que también es bueno

10. *Substantia nulla positive mala dicenda.*— Haec quidem distinctio optima est et quae in priori eius membro dicuntur, simpliciter probanda sunt, non vero quae in posteriori. Quod ut declarem, infero primo nullam substantiam posse proprie ac formaliter denominari malam positive, sed privative tantum; quia substantia non est proprie ac formaliter mala alteri; in se autem solum potest denominari mala ratione alicuius privationis; ergo. Maior patet, quia substantia est per se, non est ens alterius. Dices hoc esse verum de substantia integra et completa. Respondetur etiam materiam et formam, hoc ipso quod una ad alteram ordinatur non esse malum eius, sed bonum, nam et materia conveniens est formae cui deservit, et quaelibet forma est conveniens materiae, quamvis sit disconveniens oppositae formae vel eius composito; partes item integrales ex se etiam convenientes sunt composito et reliquis partibus; quomodo autem ob improportionem possit interdum aliqua pars esse disconveniens, infra dicemus. Dixi autem *proprie ac formaliter*, quia per denominationem extrinsecam potest substantia denominari mala, quia efficit formam disconvenientem alicui; quomodo etiam Deus, quatenus est auctor mali poenae, in eo genere potest denominari vel potius apprehendi et existimari malus, id est, disconveniens; sub qua ratione potest etiam odio haberi a voluntate inordinata; haec tamen non est vera malitia, sed denominatio sumpta ab externa malitia seu disconvenientia existenti in alia re.

11. *Accidens quodvis, alicui subiecto bonum.*— Secundo infero ex concessis in illo priori membro, omne accidens ratione suae perfectionis positivae non solum in se quod-

y conveniente para algún sujeto. Se prueba porque no hay ningún accidente para quien no sea connatural estar en algún sujeto con el cual o bien tenga conexión natural o al menos se ordene a él como su perfección; por consiguiente, será un bien respecto de tal sujeto; luego no hay ninguna cosa positiva que por razón de sí sea mala o disconforme para todos.

12. *Ningún ente es malo en sí por razón de algo positivo.*— Y de esto parece que se concluye en tercer lugar que tampoco puede haber nada que sea malo para ningún sujeto por razón de algo positivo tomado precisivamente. Esto puede probarse por la doctrina dada en el primer miembro de la distinción establecida. Porque de lo contrario, es menester que se dé algún ente malo en sí por razón de una forma positiva, pues si la forma positiva, en cuanto tal, es mala para algún sujeto, consecuentemente el compuesto de tal sujeto y tal forma será un cierto ente malo, por ser un conglomerado de entes disconvenientes o no rectamente coherentes entre sí; por consiguiente, o bien hay que confesar que hay algún ente que es malo en sí por razón de una forma positiva, o hay que negar que la forma positiva, en cuanto tal, y precisamente por la virtud de su perfección, sea mala. Asimismo, el sujeto afectado por tal forma es malo o mal dispuesto; luego también la malicia, hablando absolutamente, es una forma positiva, y hay cosas que son malas en sí no porque estén privadas de alguna perfección, sino más bien porque están afectadas por una cosa positiva. La consecuencia es clara, porque la malicia no parece que sea otra cosa que aquello por lo que es mal dispuesto un sujeto; por lo cual, Santo Tomás, en I, q. 5, a. 5, ad 2, y en I-II, q. 51, a. 4, ad 1, y en III, q. 11, a. 5, ad 3, dice que los hábitos de las virtudes no son tanto unos bienes cuanto unas ciertas bondades, por las que es bien dispuesta la voluntad, la cual, una vez afectada por ellas, se dice buena en sí; así, la forma aquella que por razón de su elemento positivo dispone mal a un sujeto, puede decirse una malicia, y el sujeto afectado por ella o el compuesto resultante de ella tendría que ser llamado un ente en sí malo por virtud de su afección positiva o de su composición. Además, hay una razón muy buena, que es que la forma que es buena en sí y dice perfección no puede ser mala para nadie por razón de su bondad, tomada exclusivamente; por consi-

dam bonum esse sed etiam esse bonum et conveniens alicui subiecto. Probatur, quia nullum est accidens cui non sit connaturale esse in aliquo subiecto, cum quo vel naturalem connexionem habeat vel saltem ad illud ordinetur ut perfectio eius; erit ergo bonum aliquod respectu talis subiecti; ergo nulla est res positiva quae ratione sui sit mala vel disconveniens omnibus.

12. *Nullum ens in se malum ratione alicuius positivi.*— Atque hinc videtur tertio concludi nulli etiam subiecto posse esse malam rem aliquam ratione positivi praecise sumpti. Quod potest probari ex doctrina data in priori membro distinctionis positae. Quia alioqui necesse est dari aliquod ens in se malum ratione alicuius positivae formae; nam si forma positiva ut sic est mala alicui subiecto, ergo compositum ex tali subiecto et tali forma erit quoddam malum ens, cum sit compactum ex entibus disconvenientibus seu non recte cohaerentibus inter se; ergo, vel fatendum est ens aliquod esse in se malum ratione positivae formae, vel negandum positivam formam, ut sic, et ex vi praecisae perfectionis suae esse malam. Item subiectum tali forma affectum est malum seu male dispositum; ergo et malitia absolute loquendo est aliqua forma positiva, et aliqua res est in se mala non quia privata est aliqua perfectione, sed potius quia affecta est aliqua re positiva. Patet consequentia quia malitia nihil aliud esse videtur quam id quo male afficitur aliquod subiectum; unde, sicut D. Thomas, I, q. 5, a. 5, ad 2, et I-II, q. 51, a. 4, ad 1, et III, q. 11, a. 5, ad 3, dicit habitus virtutum non tam esse bona quaedam quam bonitates quasdam quibus bene afficitur voluntas quae illis affecta dicitur in se bona, ita forma illa quae ratione sui positivi male afficit aliquod subiectum, dici posset malitia quaedam, et subiectum illa affectum seu compositum ex illa resultans dicendum esset ens quoddam in se malum ex vi suae positivae affectionis seu compositionis. Praeterea est optima ratio, quia forma quae in se bona est et perfectionem dicit, non potest esse mala alicui ra-

guiente para que sea juzgada mala y disconveniente para alguien es preciso que intervenga alguna otra cosa, que no puede ser más que la privación, ya que si fuese algo positivo, también aquello diría bondad y perfección, por lo cual, sobre ello recaería nuevamente el mismo argumento; por consiguiente, es preciso que toda malicia sea consumada por una privación.

13. Lo cual, finalmente, se explica por la razón y con los ejemplos tomados de Dionisio y de otros Padres, porque en aquella cosa que se dice mala para otro podemos considerar o bien aquel ente que se dice malo para otro o aquello que resulta de ambos; como, por ejemplo, es malo para el hombre tener seis dedos en la mano; por consiguiente, si se considera todo aquel compuesto, es decir, la mano que consta de seis dedos, puede decirse un cierto mal, como monstruo o pecado de la naturaleza. Sin embargo, afirma Dionisio en el referido c. 4 *De Divinis Nominibus*, que el tal mal queda constituído por una privación que él llama *inadecuada composición de los desemejantes y defecto de la proporción debida y conveniente según el plan de la naturaleza.* Así también San Agustín, en el libro *De Natura Boni*, c. 3 y 4, dice que *el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, especie u orden natural.* Explicando lo cual Santo Tomás en I, q. 5, a. 5, ad 4, dice que el modo, especie y orden, en cuanto son tales, son buenos, y son malos en cuanto que *o bien son menores de lo que debieron o no se acomodaron a las cosas a las que debieron acomodarse o son ajenos e inconexos.* Así, por consiguiente, aquel monstruo se llama mal en cuanto carece de la especie debida y de la conveniente proporción de las partes, y por esto no es malo en virtud de una perfección positiva. Y lo mismo se encuentra en cualquier ente compuesto de partes que no se armonizan bien entre sí, el cual, en general, puede llamarse monstruoso.

14. *La cosa que se dice mala para otro es tal por razón de alguna privación.*— Y por esto sucede, además, que si consideramos aquella parte de tal compuesto que se dice disconveniente para otro o mala, como es el sexto dedo respecto de la mano humana, o el calor respecto del agua, no tiene razón de mal más que en virtud de una privación que le va aneja. Porque, en primer lugar,

tione suae bonitatis praecise sumptae; ergo, ut censeatur mala et disconveniens alicui, oportet aliquid aliud intervenire, quod non potest esse nisi privatio aliqua; nam, si sit aliquid positivum, illud etiam dicet bonitatem et perfectionem; unde de illo redibit idem argumentum; ergo oportet ut omnis malitia privatione aliqua compleatur.

13. Quod tandem declaratur ratione et exemplis sumptis ex Dionysio et aliis Patribus, nam in eo quod dicitur malum alteri considerare possumus aut illud ens quod alteri dicitur malum, aut illud quod ex utroque resultat; ut, verbi gratia, homini malum est habere sex digitos in manu; si ergo consideretur totum illud compositum, id est manus sex digitis constans, dici potest malum quoddam tamquam monstrum seu peccatum naturae. Ait tamen Dionysius, dicto c. 4 de Divin. Nomin., tale malum constitui privatione quam ipse vocat *ineptam dissimilium compositionem et defectum proportionis debitae et convenientis iuxta naturae institutionem.* Sic etiam August., lib. de Natura Bon., c. 3 et 4, ait *malum nihil aliud esse quam corruptionem modi, vel speciei, vel ordinis naturalis.* Quod explicans D. Thomas, I, q. 5, a. 5, ad 4, ait modum, speciem et ordinem, quatenus talia sunt, bona esse, vocari autem mala quatenus *vel minora sunt quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, vel quia sunt aliena et incongrua.* Sic igitur monstrum illud appellatur malum in quantum caret debita specie et convenienti partium proportione, atque ita non ex vi positivae perfectionis malum est. Idemque reperitur in quolibet ente composito ex partibus quae inter se non bene conveniunt, quod in universum potest monstrosum appellari.

14. *Res quae alteri mala dicitur, ratione alicuius privativi talis est.*— Atque hinc ulterius fit, si consideremus eam partem talis compositi quae dicitur alteri disconveniens seu mala, ut est sextus digitus respectu manus humanae vel calor respectu aquae, non habere rationem mali nisi ratione alicuius privationis adiunctae. Nam imprimis ipsa-

la misma disconveniencia pertenece al género de privación, como, en general, *la contrariedad, repugnancia, desemejanza y distinción* incluyen en su concepto intrínseco una negación. Porque la contrariedad incluye la incompatibilidad de formas opuestas en el mismo sujeto; y la incompatibilidad incluye una negación; por consiguiente, de este modo la disconveniencia incluye una desproporción o ineptitud para la conveniente unión o composición. Además, en aquel sujeto para quien otra cosa o forma se dice mala, queda connotada la carencia de la propensión natural o conexión con tal cosa. Y por último, en la misma cosa que se dice mala para otro se denota la carencia de la perfección conveniente a tal sujeto, la cual, aunque respecto de la misma forma considerada en absoluto parezca que es una cierta negación, con todo, respecto del sujeto, tiene el carácter de privación, porque es la carencia de la perfección que le es debida. Y respecto de la forma, puede decirse privación no absolutamente sino condicionada, o sea en orden a tal efecto, porque aunque absolutamente no se le deba tal perfección a tal forma, con todo la necesita para poder informar convenientemente a tal sujeto.

15. Y de este modo, en los seres morales el acto de intemperancia se dice malo para el hombre en cuanto que carece de la rectitud de la templanza, y en los seres naturales el calor es malo para el agua en cuanto que carece de la perfección del frío; y así dijo Santo Tomás en general, I, q. 5, a. 3, ad 2, que *ningún ser se dice malo en cuanto que es ser, sino en cuanto que carece de un cierto ser;* y lo mismo piensa en la q. 3 *De Potentia,* a. 6, ad 12, y lo explica claramente y muy bien en la q. 1 *De Malo,* a. 1, ad 1, diciendo que el mal se dice doblemente, a saber: absolutamente y relativamente. *Absolutamente*—dice—*es malo lo que es malo en sí mismo, y es tal aquello que está privado de un bien particular que le es debido a su perfección, al modo como la enfermedad es un mal del animal; y se dice que es un mal relativo aquello que no es mal en sí mismo sino para alguien, porque no se halla privado de un bien que le sea debido a su perfección, sino que le es debido a la perfección de otra cosa, como en el caso del calor es la privación de una perfección debida al agua, y por ello*

met disconvenientia ad privationem pertinet, sicut in universum *contrarietas, repugnantia, dissimilitudo* et *distinctio* in suo intrinseco conceptu negationem includunt. Contrarietas enim includit incompossibilitatem oppositarum formarum in eodem subiecto; incompossibilitas autem negationem includit; sic ergo disconvenientia dicit improportionem seu ineptitudinem ad convenientem unionem seu compositionem. Deinde in eo subiecto cui alia res seu forma mala dicitur, connotatur carentia naturalis propensionis seu connexionis cum tali re. Ac denique in ipsamet re quae alteri mala dicitur, denotatur carentia perfectionis tali subiecto convenientis, quae, licet respectu ipsius formae absolute consideratae videatur esse negatio quaedam, tamen respectu subiecti habet rationem privationis, quia est carentia perfectionis illi debitae. Et respectu formae dici potest privatio non simpliciter sed ex hypothesi, seu in ordine ad talem effectum, quia licet absolute non debeatur tali formae talis perfectio, tamen ut posset convenienter informare tale subiectum, indigeret illa.

15. Et hoc modo in moralibus, actus intemperantiae dicitur malus homini quatenus caret rectitudine temperantiae, et in naturalibus calor est malum aquae quatenus caret perfectione frigoris; et sic in universum dixit D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 2, *nullum ens dici malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse;* et idem sentit q. 3 De Potent., a. 6, ad 12, et clare ac optime id explicat q. 1 De Malo, a. 1, ad 1, dicens dupliciter dici aliquod malum, scilicet simpliciter et secundum quid. *Simpliciter* (inquit) *malum est quod est secundum se malum, hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis; sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius, quia non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in calore est privatio perfectionis debitae aquae*

no es malo en sí sino para el agua. Así, por tanto, todo mal incluye una privación, pero proporcionalmente, pues lo que es malo en sí incluye la carencia de la perfección debida a sí; y lo que es malo para otro incluye la carencia de la perfección debida a aquel para quien es malo.

16. Por consiguiente, aunque la distinción dada acerca del doble mal, a saber, lo que es malo en sí y lo que es malo para otro, sea buena, a pesar de todo, de ninguno de los dos males hay que conceder que consista en sola la entidad positiva, sino que incluye una privación. Sólo puede determinarse la diferencia porque cuando la cosa se dice mala en sí no interviene más que la cosa que se denomina mala y la privación por la que se denomina así, la cual es la única que tiene razón de mal formalmente, o mejor, de malicia; pero cuando la cosa se dice mala para otro interviene la entidad positiva o la forma, la cual, en cuanto que es substrato de una privación, se dice mala para otra cosa o sujeto. Por lo cual, no es la sola privación, sino también la forma misma en cuanto subyace a aquélla, la que tiene razón de mal formalmente respecto de otro sujeto, porque en realidad es una forma que le afecta desfavorablemente; sin embargo, en la misma forma, en cuanto que es mala para otro, lo positivo es cuasi material, y la privación, en cambio, es como lo formal que constituye la razón de mal para otro; pues lo que respecto de uno es forma, puede comportarse respecto del otro como sujeto o materia; y así sucede que, en general, el constitutivo formal del mal consiste en una privación, como enseñaron los Santos Padres.

Se responde a las dificultades propuestas antes

17. Por consiguiente, a la primera dificultad y a su primer miembro que trata del mal de culpa hay que responder que el mal de culpa propiamente es un mal del hombre en cuanto que es racional y usa del libre arbitrio; y por ello no siempre se dice de sola la privación, sino también del acto positivo, pero con todo no por razón de solo lo positivo sino en cuanto que carece de la debida rectitud. Por consiguiente, este mal por razón del acto que incluye puede oponerse contrariamente al acto bueno o de virtud, y lo mismo proporcionalmente hay que decir acerca de los hábitos. Y del mismo modo, el mismo acto se dice contrario a la razón porque carece de la debida rectitud; por lo cual no

et ideo non est malus in se, sed aquae. Sic igitur omne malum privationem includit, sed proportionate, nam quod est in se malum includit carentiam perfectionis sibi debitae; quod vero est malum alteri, includit carentiam perfectionis debitae illi cui est malum.

16. Quamvis ergo distinctio data de duplici malo, scilicet, quod in se malum est vel quod est malum alteri, bona sit, de neutro tamen malo concedendum est in sola entitate positiva consistere, sed privationem includere. Solum potest constitui differentia, quia quando res in se mala dicitur, non intervenit nisi res quae denominatur mala et privatio a qua sic denominatur, quae sola habet rationem mali formaliter seu potius malitiae; at vero, quando res dicitur mala alteri, intervenit positiva entitas seu forma quae, ut substat alicui privationi, dicitur mala alteri rei seu subiecto. Unde, non sola privatio, sed ipsa etiam forma, ut illi substat, habet rationem mali formaliter respectu alterius subiecti, quia revera est forma male afficiens ipsum; nihilominus tamen in ipsamet forma, quatenus est mala alteri, id quod est positivum est quasi materiale, privatio vero est quasi formale, constituens rationem mali respectu alterius; nam quod respectu unius est forma, potest respectu alterius comparari ut subiectum seu materia; atque ita fit ut in universum formale constitutivum mali in privatione consistat, ut sancti Patres docuerunt.

Satisfit difficultatibus superius positis

17. Ad primam ergo difficultatem et primum eius membrum de malo culpae respondetur malum culpae proprie esse malum hominis ut rationalis est et libero arbitrio utitur; et ideo non semper dici de sola privatione, sed etiam de actu positivo, non tamen ratione solius positivi, sed quatenus debita rectitudine caret. Hoc ergo malum ratione actus quem includit, potest contrarie opponi actui bono seu virtutis et idem proportionaliter est de habitibus. Et eodem modo ipsemet actus dicitur contrarius rationi quia caret debita rectitudine; unde non tan-

sólo es malo porque excluye del sujeto al acto contrario o al hábito bueno (lo cual parece que se supone en los argumentos), sino porque él mismo es disconforme con la naturaleza racional, y es disconforme no por la entidad positiva precisa, sino en cuanto que ésta es soporte de una carencia de la rectitud debida, como se dijo. Y así puede haber en tal mal una diversidad específica, aun cuando tal vez no excluya del sujeto la forma o la virtud específicamente diversa, porque esta malicia —como dije— no consiste en la privación de la forma contraria que es causada en el sujeto, sino en la privación de la rectitud debida que se entiende en el mismo acto, la cual puede ser diversa según la diversidad de los actos.

18. Respecto al segundo miembro del mal de pena, hay que decir de modo semejante que el dolor no es malo en sí, ya que tiene su perfección y todo lo que en el ámbito de tal perfección se le debe; por consiguiente, el dolor es algo malo como disconveniente al hombre o al animal. Por lo cual, hay que conceder que no es sólo mal causalmente, es decir, porque excluye la delectación opuesta, sino porque él mismo es disconveniente y desproporcionado al animal, cosa que prueba acertadamente el argumento allí aducido. Con todo, no es disconveniente por razón de la sola entidad positiva tomada precisivamente, sino porque conforme a ella incluye la carencia de alguna perfección necesaria para poder ser forma conveniente y proporcionada al hombre. Y del mismo modo hay que responder a los otros ejemplos que se proponen en dicha dificultad.

19. *Una misma cosa puede ser buena en cuanto positiva y mala en cuanto incluye privación.*— A la segunda dificultad se responde concediendo que no repugna que una misma cosa sea buena y mala por diversos motivos; negamos, con todo, que ambas cosas puedan ser enteramente positivas, pues una cosa no puede ser mala bajo el aspecto en que es buena; pero considerada exclusivamente bajo toda razón positiva, es buena, como ya mostramos; y por ello, en el aspecto en que es mala, no es meramente positiva. Así, pues, si se habla de la cosa en sí, buena o mala, puede ciertamente una misma cosa ser buena en sí esencialmente, y mala integralmente o accidentalmente; sin embargo, aquello

tum est malus quia excludit a subiecto contrarium actum vel habitum bonum (quod in argumentis supponi videtur), sed quia ipsemet est disconveniens rationali naturae; est autem disconveniens non ob positivam entitatem praecisam, sed ut substantem carentiae rectitudinis debitae, ut dictum est. Et ita potest in huiusmodi malo esse diversitas specifica, etiamsi fortasse non excludat a subiecto formam seu virtutem specie diversam; quia haec malitia, ut dixi, non consistit in privatione formae contrariae quae causatur in subiecto, sed in privatione debitae rectitudinis, quae in ipsomet actu intelligitur, quae pro actuum diversitate diversa esse potest.

18. Ad alterum membrum de malo poenae dicendum similiter est dolorem non esse in se malum, habet enim perfectionem suam et quidquid in latitudine talis perfectionis sibi debitum est; est ergo dolor quid malum tamquam disconveniens homini vel animali. Unde concedendum est non tantum esse malum causaliter, id est, quia excludit delectationem oppositam, sed etiam quia ipsemet est disconveniens et disproportionatus animali, quod recte argumentum ibi factum probat. Non tamen est disconveniens ratione solius positivae entitatis praecise sumptae, sed quia secundum illam includit carentiam alicuius perfectionis necessariae ut posset esse forma conveniens et proportionata homini. Et eodem modo respondendum est ad alia exempla quae in illa difficultate proponuntur.

19. *Eadem res ut positiva, bona, ut privationem includit, mala esse potest.*— Ad secundam difficultatem respondetur concedendo non repugnare eamdem rem esse bonam et malam diversis rationibus; negamus tamen utramque esse posse omnino positivam, quia non potest res sub ea ratione esse mala sub qua est bona; sub omni autem ratione positiva praecise considerata bona est, ut ostendimus; et ideo sub qua ratione est mala, non est mere positiva. Itaque, si sit sermo de re in se bona vel mala, potest quidem eadem res esse in se bona essentialiter, mala autem integraliter seu accidentaliter; illud tamen

le conviene en cuanto que tiene la perfección esencial debida a tal naturaleza; esto, en cambio, en cuanto que carece de la debida integridad o perfección accidental. En cambio, si se habla de la cosa que es buena en sí y mala para otro, aquello lo tiene con prioridad por razón de su propia naturaleza y perfección positiva, y esto con posterioridad, sólo por razón de alguna desproporción o disconformidad que tiene con otra cosa, y por lo mismo, por razón de alguna privación que lleva aneja; y casi lo mismo sucede, guardando la debida proporción, cuando una misma cosa es buena para uno y mala para otro. En cambio, que sea enteramente mala en sí y buena para alguien no puede suceder, no sólo porque ninguna cosa es en sí enteramente mala, sino también porque mostramos antes que nada puede ser bueno para otro —hablando propiamente— que no sea bueno en sí.

Cómo se opone el bien al mal

20. Y por lo dicho se ve fácilmente cómo se oponen el bien y el mal, ya que esto se tocaba también en las dificultades propuestas. Pueden, por tanto, el bien y el mal o compararse según la bondad o malicia formalmente, o sólo materialmente en cuanto a las cosas mismas que se dicen buenas o malas. Además, para que el bien y el mal sean cosas opuestas es menester que se comparen respecto de lo mismo, tal como exige la razón de opuestos; de aquí que poco antes dijéramos que una misma cosa, respecto de diversos seres, puede ser buena y mala, en la cual ni hay oposición material, ya que la cosa es la misma, ni propiamente formal, pues aunque tales razones de bien y de mal sean diversas, a pesar de todo no son opuestas sino dispares, como ser semejante a uno y desemejante a otro. Y del bien y el mal así considerados es verdad lo que dice San Agustín en el *Enchir.*, c. 14, que en el bien y el mal falla la regla dialéctica de que dos cosas contrarias no pueden estar en el mismo sujeto, porque una misma cosa puede ser buena y mala, a pesar de que el bien y el mal son contrarios u opuestos. Pues habla del bien y el mal según las razones comunes, en las cuales no tienen perfecta y completa oposición si no se toman en particular y con todas las condiciones requeridas.

ei convenit quatenus habet perfectionem essentialem tali naturae debitam; hoc vero quatenus caret debita integritate vel perfectione accidentali. Si vero sit sermo de re bona in se et mala alteri, illud prius habet ratione propriae naturae et perfectionis positivae, hoc vero posterius habet solum ratione alicuius disproportionis vel disconvenientiae quam habet cum alia re, atque adeo ratione alicuius privationis adiunctae; et idem fere est, servata proportione, quando eadem res est uni bona et alteri mala. Quod vero in se sit omnino mala et alicui bona, contingere non potest, tum quia nulla res est in se omnino mala, tum quia supra ostendimus nihil posse esse alteri bonum, proprie loquendo, quod in se bonum non sit.

Bonum malo qualiter opponatur

20. Atque ex his facile constat quomodo bonum et malum opponantur, hoc enim etiam in difficultatibus positis petebatur. Possunt igitur bonum et malum vel formaliter comparari secundum bonitatem et malitiam, vel tantum materialiter, quoad res ipsas quae bonae et malae denominantur. Deinde ut bonum et malum sint opposita, debent respectu eiusdem comparari prout ratio oppositorum requirit; unde paulo ante dicebamus eamdem rem respectu diversorum posse esse bonam et malam, in qua neque est materialis oppositio, cum res sit eadem, nec proprie formalis; nam, licet illae rationes boni et mali sint diversae, non tamen oppositae sed disparatae, sicut esse simile uni et dissimile alteri. Atque de bono et malo sic consideratis verum habet quod Augustinus dixit in Enchir., c. 14, in bono et malo deficere regulam dialecticam quod contraria eidem inesse non possunt, quia eadem res potest esse bona et mala, cum tamen bonum et malum contraria sint seu opposita. Loquitur enim de bono et malo secundum communes rationes, secundum quas non habent perfectam et completam oppositionem, nisi in particulari et cum omnibus conditionibus requisitis sumantur.

21. Por consiguiente, comparando propiamente lo bueno y lo malo respecto de lo mismo, se oponen en sus razones formales privativamente, pues bueno es lo mismo que perfecto en cuanto a aquello por lo que es bueno; y malo es aquello que carece de la perfección debida; y es bueno para uno lo que es conveniente para él, y malo lo que le es disconveniente. De aquí que tengan propiedades opuestas, pues lo bueno es de suyo apetecible, ya que es lo que todos apetecen, y por ello tiene razón de causalidad final o al menos de medio; y el mal de suyo no es apetecible, antes bien aparta de sí al apetito. Por esto, de suyo y en cuanto es tal, no puede tener razón de medio ni de fin, sino sólo en cuanto se reviste de una cierta razón de bien, por ejemplo, en cuanto que puede juzgarse útil para evitar un mal mayor. Y si se comparan las cosas que se denominan buenas y malas, así no se oponen propiamente en cuanto que se denominan en sí buenas o malas, sino en cuanto que respecto de la otra, una es conveniente y la otra disconveniente; en este sentido, pues, se excluyen mutuamente, pero no en cuanto que son buenas o malas. Y de este modo pueden tener entre sí oposición contraria, tanto en las cosas morales como en las naturales, como se dijo arriba.

22. Y en este sentido habló Aristóteles en el capítulo de *Opposit.* acerca del bien y del mal, no por razón de la malicia precisivamente, sino por razón del acto o cualidad que se denomina mala para otro, al modo como lo verdadero y lo falso puede decirse que se oponen contrariamente por razón de los asentimientos o de los juicios. Así también Dionisio, en el c. 4 *De Divinis Nominibus*, dice que *el mal no está en pugna con el bien más que por razón de algún bien, ya que por sí mismo es impotente.* Y Santo Tomás, en el III *cont. Gent.*, c. 9, dice: *El mal no repugna al bien positivamente más que por razón de alguna bondad.* Lo mismo dice en la q. 1 *De Malo*, a. 1, 2, 3 y 4, y en la q. 3 *De Potentia*, a. 6, ad 11, e *In II*, dist. 40; por lo cual no siempre es necesaria tal oposición, sino que a veces basta la privativa, si aquello que se denomina malo no es un ente positivo sino privativo, al modo como la ceguera o la enfermedad es un mal; a veces, en cambio, basta otra clase de repugnancia entre las formas positivas, aunque no haya propiamente contrariedad; pues, de este modo, se oponen el error y la ciencia como un bien y un mal para el hombre, aunque no sean propiamente contrarios.

21. Proprie igitur comparando bonum et malum respectu eiusdem, in suis formalibus rationibus opponuntur privative, nam bonum idem est quod perfectum quantum ad id in quo bonum est; malum autem est quod debita perfectione caret; et alicui bonum est quod est illi conveniens, malum vero quod disconveniens est. Unde fit ut proprietates habeant oppositas, nam bonum ex se est appetibile, illud enim est quod omnia appetunt et ideo finis causalitatem habet vel saltem medii; malum autem ex se appetibile non est, sed potius a se avertit appetitum. Unde per se et ut tale est, nec finis nec medii rationem habere potest, sed solum ut quamdam rationem boni induit, verbi gratia, quatenus ad vitandum maius malum utile censeri potest. At vero, si comparentur res quae bonae et quae malae denominantur, sic non opponuntur proprie quatenus in se bonae vel malae dicuntur, sed quatenus respectu alterius una est conveniens, disconveniens altera; sic enim mutuo se excludunt, non vero prout in se bonae vel malae sunt. Atque hoc modo possunt in se habere oppositionem contrariam tam in moralibus quam in naturalibus, ut supra dictum est.

22. Atque ita locutus est Aristot., c. de Opposit. de bono et malo, non ratione malitiae praecise, sed ratione actus vel qualitatis quae mala alteri denominatur, sicut verum et falsum possunt dici contrarie opponi ratione assensuum seu iudiciorum. Sic etiam Dionys., c. 4 De Divin. Nomin., ait *malum non pugnare contra bonum nisi ratione alicuius boni, nam secundum se est impotens.* Et D. Thomas, III cont. Gent., c. 9: *Malum non repugnat bono positive nisi ratione alicuius bonitatis.* Idem, q. 1 De Malo, a. 1, 2, 3 et 4, et q. 3 De Potent., a. 6, ad 11, et In II, dist. 40; unde non semper est necessaria talis oppositio, sed interdum privativa sufficit, si id quod malum denominatur non sit ens positivum sed privativum, quomodo caecitas vel aegritudo est quoddam malum; interdum vero sufficit alia repugnantia inter formas positivas, quamvis non sit proprie contrarietas; sic enim error et scientia opponuntur ut bonum et malum homini, quamvis non sint proprie contraria.

SECCION II

División del mal

1. *Mal en sí y mal para otro.*— Esta cuestión puede fácilmente definirse con lo que llevamos dicho, ya que trata del mal formal en cuanto es tal; porque la división material que se basa en las cosas no entra en el campo de la ciencia. En este sentido, por tanto, se divide el mal en aquello que es malo en sí y lo que es malo para otro, a los cuales llamó Santo Tomás mal simplemente y mal según algo; pero otros les llaman mal absolutamente y mal relativamente, conceptos todos que han quedado ya suficientemente expuestos.

2. *El mal para otro en cuanto ente natural y en cuanto agente libre.*— A su vez, lo que es malo para otro puede dividirse en aquello que es disconveniente para otro en cuanto que es un ser natural, y aquello que es disconveniente para otro en cuanto que es un ente o agente libre; y de este modo se divide el mal en natural y moral. El mal natural es toda privación del bien natural debido a la naturaleza o todo aquello que por su naturaleza es disconveniente para otra naturaleza. El mal moral, en cambio, es disconforme con la naturaleza libre en cuanto que es libre. Por ello, el mal natural se encuentra en todas las cosas carentes de razón y se extiende también a los seres intelectuales en cuanto que tienen naturaleza propia y requieren alguna perfección natural, de la que pueden quedar privados sin su consentimiento y libre cooperación; en cambio, el mal moral sólo se encuentra propiamente en la naturaleza libre, en cuanto que es libre, porque como dijimos anteriormente, las costumbres consisten propiamente en acciones libres. Por lo cual, aunque el mal moral sea disconforme con la naturaleza racional en cuanto racional, y en esto pueda convenir con algún mal natural, a pesar de todo es disconforme con tal naturaleza en cuanto tiene un modo de obrar peculiar, a saber, con libertad, y en esto difiere del mal natural.

SECTIO II

Quotuplex sit malum

1. *Malum in se et malum alteri.*— Haec quaestio facile ex dictis definitur, est namque de malo formaliter ut malum est; nam materialis divisio ex parte rerum non cadit sub scientiam. Sic igitur dividitur malum in illud quod in se malum est, et quod est malum alteri, quae D. Thomas appellavit malum simpliciter et secundum quid; alii autem vocant malum absolute vel respective, quorum rationes satis sunt ex dictis expositae.

2. *Alteri malum ut naturali enti, et ut libero agenti.*— Rursus, quod est malum alteri dividi potest in illud quod est disconveniens alteri quatenus res naturalis est, et illud quod est disconveniens alteri quatenus ens vel agens liberum est, et hoc modo dividitur malum in naturale et morale. Naturale malum est omnis privatio naturalis boni naturae debiti, seu omne id quod natura sua est disconveniens alteri naturae. Malum vero morale est disconveniens naturae liberae quatenus libera est. Unde naturale malum invenitur in omnibus rebus ratione carentibus et sese etiam extendit ad res intellectuales, quatenus propriam naturam habent et naturalem aliquam perfectionem requirunt, qua privari possunt sine suo consensu vel cooperatione libera; morale autem malum solum in natura libera reperitur ut libera est, quia, ut in superioribus diximus, mores proprie consistunt in liberis actionibus. Unde, licet morale malum sit disconveniens naturae rationali ut rationalis est, et in hoc possit convenire cum aliquo naturali malo, est tamen disconveniens tali naturae prout habet peculiarem operandi modum, scilicet cum libertate, et in hoc differt a naturali malo.

Qué son los males de culpa y de pena

3. *En qué difieren el mal de culpa y de pena.*— Y de esto, además, parece que ha surgido otra célebre división del mal en mal de culpa y de pena, que da Santo Tomás en I, q. 48, a. 5 y 6, donde establece la diferencia entre aquellos miembros, que consiste en que el mal de culpa dice defecto en la acción o acto segundo, y el mal de pena dice defecto en alguna forma o integridad de la cosa, la cual pertenece al acto primero. Pero esta explicación presenta alguna dificultad, porque ni todo defecto de acción pertenece al mal de culpa, como consta por el error o por la acción de escribir o pintar mal, ni contrariamente toda culpa está en acto segundo, pues el pecado original o habitual es mal de culpa y no está en una acción; y de modo semejante, no todo defecto en acto primero es pena, pues la ceguera, por ejemplo, a veces no es pena sino un mal meramente natural; ni tampoco toda pena está en un defecto del acto primero, pues el error es también un mal de pena; más aún, la misma culpa puede ser pena de la culpa anterior, como enseña el mismo Santo Tomás en I-II, q. 87, a. 2, tomándolo de aquel pasaje de la *Epístola a los Romanos*, 1: *Por lo cual los abandonó Dios a los deseos de su corazón.*

4. Pero porque esta división pertenece más bien a los teólogos y filósofos morales, hay que decir brevemente que esta división se da propiamente acerca del mal de la criatura racional en cuanto que es libre o ejerce su libertad, pues en las demás cosas o acciones ni puede haber propiamente culpa, ya que la culpa significa un acto moral, ni, por consiguiente, puede haber tampoco pena, porque ésta dice relación a la culpa por causa de la que se inflige, como dice rectamente San Agustín en I *Retract.*, c. 9. Por consiguiente, cuando se dice que el mal de culpa consiste en un defecto de acción, ha de entenderse de acción libre en cuanto que es libre, bien sea aquí el defecto carencia de la acción libre debida de acuerdo con la ley o recta razón, bien sea carencia de la honestidad o rectitud debida a tal acción; es decir, ya sea una omisión de la acción debida, ya una acción carente de la rectitud debida. Porque el uso actual de la libertad sólo está en la

Culpae et poenae mala quid sint

3. *Malum culpae et poenae in quo differant.*— Atque hinc ulterius orta videtur alia celebris divisio mali in malum culpae et poenae, quam tradit D. Thomas, I, q. 48, a. 5 et 6, ubi differentiam inter illa membra constituit quod malum culpae dicit defectum in actione seu actu secundo; malum autem poenae dicit defectum in aliqua forma vel integritate rei quae ad actum primum pertineat. Quae expositio habet difficultatem, quia neque omnis defectus actionis pertinet ad malum culpae, ut constat de errore vel de actione male scribendi aut pingendi, neque e converso omnis culpa est in actu secundo, nam peccatum originale vel habituale est malum culpae et non est in actione; et similiter non omnis defectus in actu primo est poena, nam caecitas, verbi gratia, interdum non est poena, sed malum mere naturale; neque etiam omnis poena est in defectu actus primi, nam error etiam est malum poenae; immo ipsa culpa potest esse poena prioris culpae, ut docet idem D. Thomas, I-II, q. 87, a. 2, ex illo ad Rom., 1: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum.*

4. Sed, quia haec divisio magis pertinet ad theologos et philosophos morales, dicendum est breviter divisionem hanc proprie dari de malo creaturae rationalis, quatenus libera est seu libertatem suam exercet, nam in aliis rebus vel actionibus nec culpa proprie esse potest cum culpa significet moralem actum et consequenter neque etiam potest esse poena, quia haec dicit respectum ad culpam propter quam infligitur, ut recte dixit Augustinus, I Retract., c. 9. Cum ergo dicitur malum culpae consistere in defectu actionis, intelligendum est de actione libera quatenus libera est, sive hic defectus sit carentia liberae actionis debitae secundum legem seu rectam rationem, sive sit carentia honestatis vel rectitudinis tali actioni debitae, id est, sive sit omissio actionis debitae, sive sit actio carens rectitudine debita. Nam actualis usus libertatis solum est in

acción o carencia de la acción voluntaria, y por ello este mal de culpa, esencial y primariamente, está en tal acción, porque es un mal de la criatura racional en cuanto libre, es decir, en cuanto que usa de su libertad. Ni se opone a esto lo que se objeta de la culpa original o habitual, porque éstas no tienen razón de culpa más que por el orden a la culpa actual, a través de la cual no son voluntarias. Por ello, sólo cuasi mediatamente participan de la razón del mal de culpa en cuanto que en ellas se juzga moralmente que permanece el defecto de acción libre, y así sucede que el mal de culpa que es esencial y primariamente tal, consiste inmediatamente en el defecto del acto segundo humano o libre como tal. El mal de pena, en cambio, se dice que está en el defecto del acto primero, no porque no pueda encontrarse también en las acciones, sino porque en cualquier carencia de la debida perfección —incluso por modo de acto primero— puede salvarse suficientemente, o ciertamente porque como el mal de culpa radical y primariamente está en la acción, del mismo modo el mal de pena radical y primariamente está en el acto primero. En efecto, aunque suceda que la acción natural, es decir, no libre, sea defectuosa, con todo aquel defecto proviene siempre de alguna imperfección anterior y de un defecto en el acto primero o en la causa próxima. Y si el defecto de la acción no es natural sino voluntario, o bien pertenecerá al mal de culpa o no tendrá ninguna razón de mal porque no será defecto de la perfección debida. Y aunque un pecado se diga que es pena de otro, a pesar de todo no es según aquello que es formalmente culpa en el mismo, sino según alguna otra razón, y así también aquella pena está primariamente en alguna cosa que se comporta al modo de acto primero respecto de la culpa, como es la denegación de algún auxilio, o la permisión de la ocasión de caer, que puede decirse que pertenecen al acto primero en cuanto que la remoción del impedimento se supone para la acción y es una condición requerida en el acto primero.

5. *Dónde están los males de culpa y de pena.*— Así, por consiguiente, breve y claramente podemos decir que el mal de culpa es un desorden en la acción u omisión libre, o carencia de la perfección debida según la acción libre, y que el mal de pena es cualquier otra carencia del bien debido, con-

actione vel carentia actionis voluntaria, et ideo hoc malum culpae per se primo est in huiusmodi actione, quia est malum creaturae rationalis ut liberae, id est, ut utentis libertate sua. Neque obstat quod de culpa originali vel habituali obiiciebatur, quia haec non habent rationem culpae nisi per ordinem ad actualem culpam per quam sunt voluntaria. Unde, quasi mediate tantum participant rationem mali culpae quatenus in eis moraliter permanere censetur defectus liberae actionis, atque ita fit ut malum culpae, quod per se primo et immediate tale est, in defectu actus secundi humani seu liberi ut sic consistat. Malum autem poenae dicitur esse in defectu actus primi, non quia in actionibus etiam reperiri non possit, sed quia in qualibet carentia perfectionis debitae, etiam per modum actus primi sufficienter salvari potest, vel certe quia, sicut malum culpae radicaliter ac primario est in actione, ita malum poenae radicaliter ac primario est in actu primo. Nam, licet contingat actionem naturalem, id est, non liberam esse defectuosam, tamen ille defectus semper provenit ex priori aliqua imperfectione et defectu in actu primo seu in causa proxima. Quod si defectus actionis non sit naturalis sed voluntarius, iam vel pertinebit ad malum culpae vel nullam habebit rationem mali, quia non erit defectus perfectionis debitae. Quamvis autem unum peccatum dicatur esse poena alterius, non tamen secundum id quod est formaliter culpa in ipso, sed secundum aliquam aliam rationem et ita etiam illa poena est primario in re aliqua quae se habet ad modum actus primi respectu culpae, qualis est denegatio alicuius auxilii vel permissio occasionis cadendi, quae dici possunt ad actum primum pertinere quatenus ablatio impedimenti supponitur ad actionem et est conditio in actu primo requisita.

5. *Culpae et poenae mala ubi sita.*— Sic igitur breviter ac perspicue dicere possumus malum culpae esse inordinationem in actione vel omissione libera seu carentiam perfectionis debitae secundum liberam actionem, malum autem poenae esse quamlibet

traída o infligida por causa de la culpa. Por lo cual, sucede que esta división comprende todos los males de la naturaleza racional, porque puede reducirse a miembros contradictorios, ya que todo mal que está fuera de la acción libre en cuanto tal, pertenecerá al mal de pena. Y aunque prescindiendo de la Divina Providencia pudiera entenderse en la criatura racional algún mal que no haya sido infligido por causa de la culpa, el cual, por tanto, no sería culpa ni pena, con todo, fundándonos en la Divina Providencia, creemos que ningún defecto de la perfección debida hay en la criatura racional que no sea culpa o traiga su origen de alguna culpa; y por ello, San Agustín, en su inacabado *De Genes. ad litteram*, c. 1, dice que todo mal o es el pecado o la pena del pecado. Más aún, no sólo el mal que hay formalmente en el mismo hombre, sino también el que está en las cosas irracionales o inanimadas, si cede en algún perjuicio del mismo hombre se reduce al mal de pena, no con respecto a las cosas inferiores, sino al mismo hombre por cuya culpa se inflige o permite.

6. *La culpa, raíz moral del mal de pena. Si es más grave mal el de culpa o el de pena.*— Y por esto se ve también cómo se relacionan entre sí estos dos males, pues formalmente hablando, el mal de culpa es origen del mal de pena y su causa, no física sino moral, pues lo mismo que el mérito es causa del premio, la culpa es causa de la pena. Y si se comparan estos dos males en su gravedad o magnitud, es mucho mayor el mal de culpa que el de pena, pues la culpa priva al hombre del debido orden a Dios, lo cual hace que ceda en ofensa e injuria de Dios; y la pena en cuanto pena por su propia razón no tiene esto sino que se limita a un determinado perjuicio para la criatura; y la ofensa de Dios es un mal del hombre mayor que cualquier otro perjuicio, y por ello cualquier mal de pena ha de ser soportado antes que admitir un mal de culpa. Y por el mismo motivo puede Dios ser autor del mal de pena y no del mal de culpa. Pero esto dejémoslo a los teólogos.

7. *El mal vergonzoso es opuesto al bien honesto. El mal que entristece, al bien deleitable.*— Finalmente, de acuerdo con la división precedente, es fácil dividir el mal con una división opuesta a la que divide el bien en honesto, deleitable y útil; y así habrá un mal vergonzoso, que se opone al bien honesto, y que tomado con toda propiedad y rigor, es casi lo mismo que el mal de culpa. Aunque en rigor la culpa se diga de la acción u omisión moral pecaminosa que convierte al hombre en moralmente malo, el mal vergonzoso, sin embargo, en cuanto que adecuadamente se opone al bien honesto, no se dice sólo de la misma culpa actual o habitual, sino también del objeto vergonzoso y del hábito vicioso que es el principio del acto malo, y que propiamente no es culpa. Más aún, si el bien honesto se toma más ampliamente en cuanto aquello que es por sí amable y conforme con la naturaleza y conveniente por sí, en este sentido el mal opuesto a él no puede propiamente llamarse vergonzoso si no se llama *vergonzoso* a cuanto deforma —por decirlo así— a la naturaleza, sino que se llamaría este mal evitable por sí o digno de odio. En cambio, hay otro mal opuesto al deleitable que, en general, puede llamarse desagradable o entristecedor, que se ha de explicar con la misma proporción que el bien al que se opone. En cambio, al bien útil no parece que haya ningún mal propiamente dicho que le sea opuesto, porque la inutilidad que puede percibirse en una cosa en relación con otra, que sería la que más parece que se opone al bien útil, no se opondría por modo de privación sino de pura negación y, por tanto, no tiene propia razón de mal. Lo cual puede explicarse de este modo, porque el medio o la cosa que no es útil para un fin, o bien carece por su naturaleza de esa condición o propiedad necesaria para tal utilidad, y en este sentido, ser inútil una cosa para un fin no es una privación, sino sólo una negación, y por lo mismo no es un mal; o bien requiere por su naturaleza tal propiedad y accidentalmente carece de ella y entonces aquella carencia tiene la razón de mal respecto de dicha cosa que está privada de la natural perfección; y aquel mal propiamente no es opuesto al bien útil, sino al bien natural y conveniente por sí para tal cosa; y en cambio, la inutilidad que de allí nace en orden a un fin, es una cierta negación. Y quizá por esta causa no suele asignarse al mal esta división trimembre, sino sólo la bimembre, a saber, de culpa y de pena, vergonzoso y desagradable. Y si alguien quiere encontrar en los medios alguna razón de mal opuesta al bien útil en cuanto tal, se podrá decir, no sin probabilidad, que por aquella razón peculiar

aliam carentiam boni debiti contractam seu inflictam ob culpam. Quo fit ut haec divisio comprehendat omnia mala rationalis naturae quia potest facile ad contradictoria membra revocari, quia omne malum quod est extra actionem liberam ut sic pertinebit ad malum poenae. Et quamquam, seclusa divina providentia, intelligi posset in creatura rationali aliquod naturale malum quod non esset inflictum propter culpam, quod proinde non esset culpa neque poena, tamen ex divina providentia credimus nullum defectum perfectionis debitae esse in creatura rationali qui non sit culpa vel ex culpa originem traxerit, et ideo August., in imperf. Genes. ad litteram, c. 1, omne malum dicit esse aut peccatum aut poenam peccati. Quin potius non solum malum quod in ipso homine formaliter est, sed etiam quod est in rebus irrationalibus vel inanimatis, si in aliquod nocumentum ipsius hominis cedat, ad malum poenae spectat non respectu inferiorum rerum, sed ipsius hominis propter cuius culpam infligitur vel permittitur.

6. *Culpa radix moralis mali poenae.— Culpae an poenae gravius malum.*— Atque hinc etiam constat quomodo haec duo mala inter se comparentur, nam, formaliter loquendo, malum culpae est origo mali poenae et causa eius, non physica sed moralis; nam, sicut meritum est causa praemii, ita culpa est causa poenae. Quod si haec duo in gravitate seu magnitudine mali comparentur, longe maius est malum culpae quam poenae nam culpa privat hominem debito ordine ad Deum; unde cedit in offensionem et iniuriam Dei; poena autem ut poena hoc non habet ex ratione sua, sed sistit in detrimento aliquo creaturae; offensa autem Dei maius malum hominis est quam quodlibet aliud detrimentum et ideo quodlibet malum poenae potius sustinendum est quam malum culpae admittendum. Et propter eamdem causam potest Deus esse auctor mali poenae, non autem mali culpae. Sed haec theologis relinquamus.

7. *Turpe malum honesto bono oppositum.— Contristans oppositum delectabili.*— Tandem iuxta praecedentem divisionem facile est dividere malum partitione opposita illi qua dividitur bonum in honestum, delectabile et utile; sic enim malum aliud ex turpe quod honesto opponitur, et in proprietate ac rigore sumptum idem fere est quod malum culpae. Quamvis culpa in rigore dicatur de actione vel omissione morali peccaminosa quae hominem reddit moraliter malum; malum autem turpe prout adaequate opponitur bono honesto, non solum dicitur de ipsa culpa actuali vel habituali, sed etiam de obiecto turpi et de vitioso habitu, qui est principium actus mali, et proprie non est culpa. Immo, si honestum bonum latius sumatur pro eo quod est per se amabile et naturae consentaneum ac per se conveniens, sic malum illi oppositum non potest proprie turpe appellari nisi *turpe* dicatur quidquid deformat (ut ita dicam) naturam, sed dicetur hoc malum per se evitabile seu odio dignum. Aliud vero malum est delectabili oppositum quod in communi dici potest iniucundum et contristans, quod eadem proportione declarandum est qua bonum cui opponitur. Bono autem utili nullum videtur esse oppositum malum proprie dictum, quia inutilitas quae considerari potest in aliqua re in ordine ad aliam quae maxime videtur opponi bono utili, non videtur opposita per modum privationis sed purae negationis, et ideo non habet propriam rationem mali. Quod in hunc modum declarari potest, nam medium seu res quae non est utilis ad aliquem finem, aut ex natura sua caret ea conditione vel proprietate quae necessaria est ad talem utilitatem; et sic esse rem inutilem ad talem finem non est privatio sed negatio tantum, atque ita non est malum. Vel ex natura sua requirit talem proprietatem et ex accidenti caret illa, et tunc carentia illa habet rationem mali respectu illius rei quae naturali perfectione privata est; illud autem malum proprie non est bono utili oppositum, sed naturali et per se convenienti tali rei; inutilitas vero quae inde nascitur in ordine ad finem, negatio quaedam est. Et propter hanc fortasse causam non solet in malo haec trimembris divisio assignari, sed bimembris tantum, scilicet, culpae et poenae, turpe et iniucundum. Quod si quis velit invenire in mediis aliquam rationem mali oppositam bono utili ut sic, non improbabiliter dicere potest ea peculiari ratione ap-

se denominan males inútiles las cosas que debiendo ser por su naturaleza o institución aptas para la adquisición de un fin, en virtud de una circunstancia accidental se han convertido en desproporcionadas para él. Y con lo dicho basta acerca de la división del mal.

SECCION III

Dónde se da el mal, cuál es su origen y cuáles sus causas

1. *La fantasía de los maniqueos.*— Los maniqueos, como referimos antes, supusieron un ser sumamente malo existente por sí como tal y que no tenía el origen de ningún otro, el cual era la primera raíz y causa de todos los males, ya que pensaron que el mal no puede surgir del bien sino sólo del mal. Por lo cual, como no se puede proceder hasta el infinito, juzgaron consecuentemente que había que detenerse en algún mal que lo fuese por sí mismo. Pero esta herejía, además de que ha sido ya rechazada, porque ningún ente por el hecho de serlo es malo, está en contradicción también con otros principios de fe y conocidos por la luz natural, a saber: que lo mismo que no hay más que un solo Dios, así tampoco hay más que un primer principio y causa primera de las cosas, y uno solamente es el ente increado y necesario por sí, y por lo mismo todos los entes que no son Dios proceden de Dios mismo. Por tanto, es imposible que exista algún ser sumamente malo existente por sí e improducido, como extensamente lo declara San Agustín en contra de los maniqueos, principalmente en el libro *De Fide*, contra los mismos, al principio, y en el libro *De Natura boni*, en contra de los mismos, c. 40 y 41; Santo Tomás, en I, q. 49, a. 3 y frecuentemente en otros pasajes.

2. *Cualquier mal tiene alguna causa.*— De este fundamento de la fe se sacan dos conclusiones ciertas: La primera es que todo mal tiene alguna causa. Se prueba porque se mostró que ningún ente es de suyo malo; por tanto, si es malo es preciso que lo sea por alguna causa. Además, porque una cosa no es mala más que en cuanto se aparta de la perfección que se le debe; pero nunca se

pellari mala inutilia quae, cum ex natura vel institutione sua apta esse debeant ad finem aliquem acquirendum, ex aliquo accidenti improportionata effecta sunt. Et haec de divisionibus mali sufficiant.

SECTIO III

Ubi et unde sit malum, seu quas causas habeat

1. *Manichaeorum delirium.*— Manichaei, ut supra retulimus, posuerunt quoddam ens summe malum ex se tale existens et a nullo alio habens originem, quod sit prima radix et causa malorum omnium; putarunt enim non posse malum ex bono oriri, sed tantum ex malo. Unde cum non possit in infinitum procedi, consequenter censuerunt sistendum esse in aliquo malo quod ex se sit. Sed haec haeresis, praeterquam quod iam impugnata est, quia nullum ens, ex eo quod tale est, malum est, repugnat aliis principiis fidei et naturali etiam lumine notis, nimirum, sicut non est nisi unus Deus, ita non esse nisi unum primum principium et primam causam rerum, et unum tantum esse ens increatum et ex se necessarium, atque adeo omnia entia quae non sunt Deus, esse ex Deo. Impossibile ergo est esse aliquod ens summe malum ex se existens et improductum, ut late confirmat Augustinus contra Manichaeos, praesertim lib. De Fide, contra eosdem, a principio, et lib. De Nat. bon., contra eosdem, c. 40 et 41; D. Thom., I, q. 49, a. 3, et alibi saepe.

2. *Cuiusvis mali causa aliqua.*— Ex hoc autem fidei fundamento duae conclusiones certae inferuntur. Prima est omne malum habere aliquam causam. Probatur, quia ostensum est nullum esse ens ex se malum; ergo, si est malum, oportet ut ab aliqua causa tale sit. Deinde, quia res non est mala nisi in quantum recedit a perfectione sibi debita: sed nunquam res deficit a debita

aparta de la perfección que se le debe más que por alguna causa, ya sea agente o impediente. Y esto se verá más aún al explicar en particular las causas del mal, donde también explicaremos en qué sentido dijo Dionisio en el c. 4 *De Divinis Nominibus* que el mal no tiene causa, a saber: por sí o que pretenda a aquél directamente.

3. *La causa del mal es algún bien.*— En segundo lugar, se infiere de dicho principio que la causa del mal es algún bien, ya que todo mal tiene una causa, como se mostró; por consiguiente, o aquella causa es un mal o un bien; si es un bien, tenemos lo que se pretendía; si es un mal, es preciso que tenga también una causa, sobre la cual puede repetirse la misma interrogación. Por tanto, como no se puede seguir hasta el infinito, ni detenerse en algún mal que no tenga causa, hay que detenerse necesariamente en algún bien que sea causa del mal.

4. Ahora bien, queda por explicar cómo el bien es causa del mal, y en qué género pueda el mal tener causa o necesitarla, si ha de ser final o material o formal o eficiente.

Cuál es el fin del mal

5. *El mal medicinal está sujeto a la elección ordenada.*— Afirmo, en primer lugar, que el mal formalmente en cuanto que es mal no requiere una causa final; pero con todo, puede tenerla por la intención extrínseca del que obra. Se prueba la primera parte porque el mal, al consistir en una privación y un defecto, no es algo que por sí mismo se pretenda en las cosas, de lo cual ha surgido aquel axioma: *Nadie obra proponiéndose el mal;* por consiguiente, para existir no necesita causa final, sino que puede resultar independientemente de la intención del agente. Y la segunda parte consta porque el agente, principalmente el libre y que obra de propósito, puede pretender directamente algún mal a causa de algún fin, pues lo que es malo en un género determinado puede ser útil al menos para apartar algún obstáculo en orden a alcanzar un fin. Para entender lo cual más claramente, distingamos entre el mal de culpa y el de pena; y nuevamente en el mal de culpa distingamos entre su permisión y su efección,

perfectione nisi ob aliquam causam vel agentem vel saltem impedientem; ergo. Atque hoc magis constabit explicando in particulari causas mali, ubi etiam explicabimus quomodo dixerit Dionys., c. 4 De Divin. nomin., malum non habere causam, scilicet per se, seu quae directe illud intendat.

3. *Mali causa bonum aliquod.*— Secundo infertur ex dicto principio aliquod bonum esse causam mali, nam omne malum habet causam, ut ostensum est; ergo vel causa illa est aliquod malum vel bonum; si bonum, habetur intentum; si malum, oportet ut illud etiam causam habeat, de quo eadem interrogatio fieri potest. Cum ergo neque in infinitum procedi possit, nec sisti in aliquo malo quod causam non habeat, necessario sistendum erit in aliquo bono quod sit causa mali.

4. Iam vero explicandum superest quomodo bonum sit causa mali et in quo genere possit malum habere causam vel illam requirere, finalemne an materialem, formalem, vel efficientem.

Mali quis finis

5. *Malum medicinale electioni ordinatae subiacet.*— Dico primo: malum formaliter, ut malum est, non requirit causam finalem; illam tamen habere potest ex intentione extrinseca operantis. Prior pars probatur, quia malum, cum in privatione et defectu consistat, non est per se intentum in rebus, unde est illud axioma: *Nemo intendens ad malum operatur;* ergo, ut sit, finalem causam non requirit, sed consequi potest praeter intentionem agentis. Posterior vero pars constat, quia agens, praesertim liberum et a proposito, potest directe intendere aliquod malum propter aliquem finem; nam id, quod in uno genere malum est, potest esse utile, saltem ut removens impedimentum ad aliquem finem obtinendum. Quod ut clarius intelligatur, distinguamus inter malum culpae et poenae; et rursus in malo culpae distinguamus permissionem eius ab effectione seu ab ipsamet culpa. Malum ergo culpae

o sea la culpa misma. Por consiguiente, el mal de culpa formalmente y en cuanto tal —pues de él hablamos— no sólo no requiere la causa final, sino que ni siquiera puede tenerla recta y ordenadamente, porque no puede pretenderlo directamente más que una voluntad depravada, ya que ni puede ser buscado como fin, puesto que bajo tal aspecto no tiene bondad, ni como medio, porque no se pueden hacer males para que vengan bienes; pero la voluntad desordenada puede buscar ese mal, más aún, incluso la malicia misma, al menos como medio y bajo alguna aparente y falsa razón de bien, como, por ejemplo, para tomar venganza de alguien, o para inferir una injuria a aquel a quien se tiene odio, o cosas parecidas. En cambio, sucede lo contrario con la permisión de este mal de culpa; pues ésta puede ordenada y rectamente ser pretendida y tener un fin bueno, porque de suyo no es mala, sino que puede ser buena. Y de esta manera permite Dios el mal a causa de algún bien, ya porque tal permiso forma parte de la hermosura y variedad del universo, como dijo Dionisio en el c. 14 *De Divinis Nominibus;* ya también porque Dios es capaz de sacar muchos bienes partiendo de los males permitidos, si éstos suceden, como extensamente lo explica San Agustín en el *Enchir.*, c. 27. Por lo que toca al mal de pena, no sólo en cuanto a su permisión sino en cuanto a su efección puede ser pretendido por sí y rectamente por causa de un fin honesto, a saber, el justo castigo de una culpa; y de este modo esta clase de mal en cuanto tal puede tener una causa final, y de este modo pretende Dios los males de pena de que es el autor. A esto puede reducirse también el mal que puede llamarse medicinal, que a veces se comete para impedir un mal mayor, como cuando se corta un brazo para salvar la vida; pues aquel mal entonces se pretende directamente, pero no como fin sino como medio, y de este modo tiene entonces su causa final por la intención del agente. Por consiguiente, de esta manera puede el bien —no sólo el aparente sino también el verdadero— ser causa final de algún mal.

Cuál es la causa subjetiva del mal.

6. Digo en segundo lugar que el mal en cuanto que es mal tiene causa material, que es siempre algún bien, lo cual suele decirse con otras palabras, que el mal en cuanto mal está en el bien como en su sujeto. Así se expresa San Agustín en el *Enchirid.*, c. 13 y 14, donde dice, entre otras cosas, que no puede estar el mal más que en el bien, porque si existiese el puro mal se destruiría a sí mismo, cosa que también enseña Santo Tomás en I, q. 48, a. 3. Y la razón es que el mal formalmente ni es una cosa puramente positiva, ni una pura negación; es, por consiguiente, una privación de la perfección debida; por tanto, requiere un sujeto al que se le deba tal perfección; por consiguiente, dicho sujeto debe ser necesariamente un bien en el que se conciba que radique el mal o la malicia. Se prueba esta última consecuencia ya porque aquel sujeto debe ser necesariamente un ente positivo, y consecuentemente un bien, ya también porque esto mismo, a saber, que a dicho sujeto se le debe la perfección de que el mal le priva, es suficiente señal y testimonio de que tal sujeto es bueno, porque la bondad y la perfección no le son debidas más que a aquella cosa que es buena. Y de este modo San Agustín, en el I *Contra Iulian.*, c. 3, y en *Enchirid.*, c. 12, y con frecuencia en otras partes, tomando como punto de partida el mismo mal que a veces sucede a la naturaleza o a la voluntad, prueba que la naturaleza misma o la voluntad son buenas; porque se hace mala cuando queda privada de la debida bondad y no es destruída totalmente, pues de lo contrario no sería ya mala sino que ni sería siquiera nada en absoluto; por tanto, para que sea mala es preciso que alguna naturaleza quede privada de la perfección debida.

7. *Algunas objeciones.*— Pero objetará alguno que el mal formalmente no es un ente positivo y real; por tanto, no requiere, más todavía, ni siquiera propiamente permite estar en un sujeto real; porque el ente de razón no radica en ningún sujeto; por tanto, no puede estar en el bien como en sujeto o causa material. Por lo cual Dionisio, en el c. 4 *De Divinis Nominibus,* hacia el fin, dice absolutamente que *el mal no está en las cosas que existen.* En segundo lugar, que el mal destruye el bien del que es mal; por consiguiente, no puede estar en él como en sujeto; pues ninguna forma destruye a su sujeto. En tercer lugar, porque de lo contrario la corrupción y la muerte no serían mal, lo cual va en contra del común sentir de todos; es clara la consecuencia porque la corrupción no es un mal de aquel sujeto que permanece bajo la misma corrupción, es decir,

formaliter, et ut tale est (sic enim loquimur), non solum finalem causam non requirit, verum etiam recte et ordinate illam habere non potest, quia non potest directe intendi nisi a depravata voluntate, quia neque potest intendi ut finis, cum sub ea ratione bonitatem non habeat, neque ut medium, quia non sunt facienda mala ut veniant bona; inordinata autem voluntas potest intendere hoc malum, immo et malitiam ipsam, saltem ut medium et sub aliqua apparenti et falsa ratione boni, ut, verbi gratia, ad vindictam de alio sumendam vel inferendam iniuriam ei quem odio habet vel aliquid simile. Secus vero est de permissione huiusmodi mali culpae; haec enim ordinate et recte intendi potest et habere bonum finem, quia ex se mala non est, sed potest esse bona. Atque hoc modo Deus permittit malum propter aliquod bonum, tum quia talis permissio ad pulchritudinem et varietatem universi spectat, ut Dionys. dixit, c. 14 De Divin. nomin.; tum etiam quia novit Deus ex malis permissis, si fiant, multa elicere bona, ut late disserit Aug., in Enchir., c. 27. Malum autem poenae non solum quoad permissionem, sed etiam quoad effectionem, potest per se ac recte intendi propter honestum finem, iustam, scilicet, culpae vindictam; et hoc modo hoc malum, ut tale est, potest habere finalem causam atque ita Deus intendit mala poenae quorum est auctor. Huc etiam revocari potest malum quod medicinale dici potest, quod interdum infertur ad impediendum maius malum, ut cum brachium abscinditur ad conservandam vitam; illud enim malum tunc directe intenditur, non tamen ut finis sed ut medium, et ita habet tunc suam causam finalem ex intentione operantis. Sic igitur potest bonum non tantum apparens, sed etiam verum, esse causa finalis alicuius mali.

Mali causa subiectiva quae

6. Dico secundo: malum, quatenus malum est, habet materialem causam, quae semper est aliquod bonum, quod aliis verbis dici solet, malum ut malum esse in bono tamquam in subiecto. Sic loquitur Augustinus, in Enchirid., c. 13 et 14, ubi inter alia dicit non posse esse malum nisi in bono, quia si esset purum malum, seipsum destrueret, quod etiam docet D. Thom., I, q. 48, a. 3. Et ratio est, quia malum pro formali nec res pure positiva est, nec pura negatio; est ergo privatio debitae perfectionis; ergo requirit subiectum cui talis perfectio debeatur; ergo illud subiectum necessario esse debet aliquod bonum in quo malum seu malitia inesse intelligatur. Probatur haec ultima consequentia tum quia subiectum illud necessario esse debet aliquod ens positivum, et consequenter aliquod bonum; tum etiam quia hoc ipsum, scilicet, quod tali subiecto debeatur perfectio qua malum privat, est sufficiens signum et testimonium quod tale subiectum bonum sit, quia bonitas et perfectio non potest esse debita nisi illi rei quae bona sit. Et hoc modo Augustinus, I Contra Iulian., c. 3, et in Enchirid., c. 12, ac saepe alibi, ex ipso malo quod interdum naturae vel voluntati accidit, probat ipsam naturam vel voluntatem bonam esse; quia fit mala dum bonitate debita privatur, et non omnino destruitur, alioqui iam non mala esset, sed omnino non esset; ut ergo mala sit, oportet ut natura aliqua sit debita perfectione privata.

7. *Obiectiones aliquot.*— Sed obiiciet aliquis, nam malum pro formali non est ens positivum et reale; ergo non requirit, immo nec proprie esse potest in subiecto reali; ens enim rationis nulli subiecto inest; ergo non potest esse in bono tamquam in subiecto seu causa materiali. Unde Dionys., c. 4 De Divin. nomin., versus finem, absolute dicit *malum non esse in his quae sunt.* Secundo, quia malum destruit bonum cuius est malum; ergo non potest esse in illo tamquam in subiecto; nulla enim forma destruit subiectum suum. Tertio, quia alias corruptio et mors non esset malum, quod est contra communem omnium sensum; sequela patet, quia corruptio non est malum illius subiecti quod sub ipsa corruptione manet, id est, materiae primae, cum illa indifferens

de la materia prima, ya que ella es indiferente a la forma de lo engendrado o lo corrompido; y si se dice que es un mal de la cosa corrompida, por consiguiente ya no está en aquel bien del cual es mal; por tanto, no es necesario que aquel bien permanezca bajo dicho mal. Y se confirma, pues de lo contrario la aniquilación de una cosa no sería su mal, lo cual parece increíble, ya que es algo digno de odio en grado máximo y muy desventajoso y contrario al apetito por el que todas las cosas desean su ser.

8. *Solución.*— A la primera objeción se responde que el mal formalmente o la malicia está en el sujeto por modo de privación, de la cual dijo Aristóteles que es la carencia en un sujeto con aptitud natural, carencia que en la cosa misma se dice en acto ejercido, como la corrupción o la remoción, tal como declara Cayetano en I, q. 48, a. 2. Donde Santo Tomás, ad 2, dice que el mal no es un ente en cuanto significa entidad de una cosa, pero con todo que tiene un ser tal cual es suficiente para la verdad de la proposición con que decimos que la ceguera está en el ojo, porque *estar* no significa aquí poner algo en el ojo, sino más bien apartarlo. Por consiguiente, se dice que el mal está en el bien como en su sujeto de este modo, no como poniendo algo en el mismo, sino más bien como apartando una perfección ulterior a él debida. Y cuando Dionisio afirma que el mal no está en las cosas, entiende que no está como un verdadero ente que pone algo en las mismas.

9. *Cualquier clase de mal no destruye a cualquier clase de bien.*— A lo segundo se dijo ya en lo que precede que no todo mal es opuesto a cualquier bien, por lo cual no es necesario que un mal destruya a todo bien, sino a aquel al que formalmente se opone, pero no a aquel que se supone en el sujeto, a la manera como las tinieblas destruyen la bondad de la luz pero no la perfección del aire. Podrá decirse: con frecuencia el mal disminuye la bondad del sujeto porque no sólo quita la perfección opuesta sino que también disminuye la disposición o aptitud para tal perfección; como el pecado no sólo excluye formalmente el acto bueno, sino que disminuye la prontitud para hacer uno semejante; por consiguiente, hasta tal punto puede aumentarse o multiplicarse el mal que destruya enteramente la bondad del sujeto; por tanto, no siempre la supone. Se responde

sit ad formam geniti vel corrupti; si autem dicatur esse malum rei corruptae, ergo iam non est in eo bono cuius est malum; ergo necesse non est ut illud bonum maneat sub tali malo. Et confirmatur, nam alias annihilatio rei non esset malum eius, quod incredibile videtur cum sit maxime odio digna et valde incommoda et adversa appetitui quo res omnes appetunt esse.

8. *Dissolvuntur.*— Ad primam obiectionem respondetur malum pro formali seu malitiam esse in subiecto per modum privationis, de qua Aristoteles dixit esse carentiam in subiecto apto nato, quae carentia in reipsa esse dicitur in actu exercito, ut corruptio seu remotio, ut Caietanus bene declarat, I, q. 48, a. 2. Ubi D. Thomas., ad 2, ait malum non esse ens ut significat entitatem rei, habere tamen tale esse quale sufficit ad veritatem propositionis qua dicimus caecitatem esse in oculo, quod esse non significat ponere aliquid in oculo, sed potius removere. Hoc ergo modo dicitur malum esse in bono tamquam in subiecto, non tamquam ponens aliquid in illo, sed potius ut removens ulteriorem perfectionem ei debitam. Cum autem Dionysius ait malum non esse in rebus, intelligit non esse tamquam verum ens ponens aliquid in ipsis.

9. *Malum quodvis non quodlibet bonum destruit.*— Ad secundam iam in superioribus dictum est non omne malum esse oppositum cuilibet bono, unde necesse non est ut malum destruat omne bonum, sed illud cui formaliter opponitur, non vero illud quod in subiecto supponit; ut tenebrae destruunt bonitatem luminis, non tamen perfectionem aeris. Dices: saepe malum minuit bonitatem subiecti quia non solum tollit oppositam perfectionem sed etiam minuit habilitatem seu aptitudinem ad talem perfectionem; ut peccatum, et formaliter excludit actum bonum, et promptitudinem minuit ad similem faciendum; ergo adeo potest malum augeri vel multiplicari ut omnino destruat bonitatem subiecti; non igitur semper supponit illam. Respondetur dupli-

que puede concebirse una doble disposición del sujeto para el bien: Una, sobreañadida al mismo y distinta de él, como es el hábito en potencia o el equilibrio conveniente de las cualidades en un órgano. Otra es la disposición enteramente intrínseca a la facultad o al sujeto, que no se distingue de su entidad realmente sino sólo conceptualmente. Por su parte, la disposición para el bien puede disminuir doblemente: Primero, por la sustracción y real disminución de la bondad, de la manera como disminuye la bondad del agua cuando disminuye su frialdad. Otro modo es por la adición de impedimentos, de la manera como puede decirse que disminuye la aptitud de la materia para la forma del fuego por causa de la humedad excesiva. La primera disposición, por consiguiente, distinta de la potencia, puede disminuir por sustracción y propiamente en sí misma, por lo cual puede también ser arrebatada totalmente mediante un mal contrario, lo cual no representa un inconveniente, ya que tal disposición no es el sujeto propio del mal, sino más bien la forma o disposición a él opuesta. En cambio, la segunda disposición no disminuye por sustracción, porque no siendo una cosa distinta del sujeto, del mismo modo que él no disminuye en su entidad, tampoco la disposición, sino que se dice que disminuye solamente del último modo, y mejor se diría que es impedida y que por ello nunca puede ser absorbida ni arrebatada totalmente. Y porque el sujeto del mal es un bien conforme a esta intrínseca disposición para la propia perfección, por ello nunca puede ser destruído por el mal todo el bien que está en su sujeto. Y por este motivo, aunque se diga que los pecados debilitan la disposición de la voluntad para obrar el bien, nunca pueden destruirla totalmente, aunque se multipliquen hasta el infinito, como ampliamente lo expone Santo Tomás en I-II, q. 85, a. 1, ad 2. De la misma manera que tampoco la disposición radical de la materia para una forma puede hacerse desaparecer aun cuando crezcan infinitamente las disposiciones para la forma contraria.

10. Podrá decirse: a veces una forma disconveniente destruye por completo a su sujeto si crece excesivamente, como en el caso del calor con el agua; por consiguiente, también el mal podrá destruir enteramente la bondad de su sujeto. Se responde negando en rigor el antecedente; pues la forma nunca destruye a su propio sujeto en quien inhiere, aun cuando pueda ser una disposición para

cem intelligi posse habilitatem subiecti ad bonum. Una est superaddita ipsi et distincta ab illo, ut est habitus in potentia vel conveniens qualitatum temperamentum in organo. Alia est habilitas omnino intrinseca facultati vel subiecto quae in re non distinguitur ab entitate eius, sed ratione tantum. Rursus habilitas ad bonum dupliciter minui potest. Primo per substractionem et realem diminutionem bonitatis, quo modo minuitur bonum aquae quando minuitur frigiditas eius. Alio modo per additionem impedimentorum, quomodo dici potest minui habilitas materiae ad formam ignis per nimiam humiditatem. Prior ergo habilitas distincta a potentia potest per substractionem ac proprie in se minui, unde etiam potest totaliter auferri per malum contrarium, quod non est inconveniens, quia illa habilitas non est proprium subiectum talis mali, sed potius est forma vel dispositio illi opposita. Posterior autem habilitas non minuitur per substractionem, quia, cum non sit res a subiecto distincta, sicut illud in entitate sua non minuitur ita neque huiusmodi habilitas, sed solum dicitur minui posteriori modo et proprius diceretur impediri, ideoque nunquam potest absumi seu penitus auferri. Et quia subiectum mali est bonum secundum hanc intrinsecam habilitatem ad propriam perfectionem, ideo nunquam potest per malum destrui totum bonum quod est in subiecto eius. Atque hac ratione, quamvis peccata dicantur minuere habilitatem voluntatis ad bene operandum nunquam possunt illam penitus absumere, etiamsi in infinitum multiplicentur, ut latius D. Thomas tradit, I-II, q. 85, a. 1, ad 2. Sicut etiam radicalis habilitas materiae ad unam formam non potest tolli, etiamsi dispositiones ad oppositam formam infinite crescant.

10. Dices: interdum forma disconveniens omnino destruit subiectum suum si nimium crescat, ut calor aquam; ergo et malum poterit destruere omnino bonitatem subiecti sui. Respondetur negando antecedens in rigore; nam forma nunquam corrumpit proprium subiectum cui inhaeret,

la corrupción del sujeto a quien denomina. Esta respuesta procede de acuerdo con la opinión que afirma que el calor está inherente en la materia prima. En cambio, de acuerdo con la sentencia opuesta, hay que decir que el calor que realmente radica en el agua no la destruye formalmente, aunque *per accidens* la disponga para su corrrupción, no próxima sino remotamente; pues en el instante en que se corrompe el agua, de acuerdo con esta opinión se introduce un calor nuevo que no está ya inherente en el agua sino en el fuego, y por él, o mejor por la forma del fuego se corrompe formalmente el agua. Así, por consiguiente, el mal nunca destruye al sujeto en que está; y si a veces *per accidens* dispone para su corrupción, consecuentemente dispone también para la destrucción de sí mismo, de tal manera que nunca permanece sin un sujeto bueno.

11. *En qué sentido es un mal la muerte y para qué sujeto.—La aniquilación no es mal de nadie.*— Por lo cual respondo a lo tercero que la muerte o la corrupción puede ser considerada doblemente. Primero, en cuanto que está en pleno proceso, por las alteraciones y disposiciones que preceden al instante de la muerte; y de este modo fácilmente se entiende que tiene razón de mal respecto del sujeto que se corrompe poco a poco, y en contra de esto no va el argumento. Pero puede la muerte considerarse de otro modo, que es el instante en que se destruye la cosa; y en este sentido, concedo —piensen otros lo que quieran— que la muerte propia y rigurosamente no es un mal para aquella cosa que es destruída por ella, a causa del argumento que ha sido ya expuesto. Por lo cual Santo Tomás en el *De Potentia,* q. 5, a. 3, ad 14, concede que la aniquilación no es un mal, porque no deja un bien en el que se funde; lo mismo piensa también San Agustín en el *Enchirid.,* c. 12 y 13, donde prueba ampliamente que destruída totalmente la naturaleza, no permanece el mal. Pero hablando en sentido lato suele llamarse mal de una cosa a esta destrucción o corrupción porque es la desaparición total del bien, lo cual es ya una razón suficiente para que sea odiada o huída.

Si se da una causa formal del mal.

12. Digo en tercer lugar que el mal no tiene una causa formal propia e intrínseca más que a sí mismo o a su malicia, pero que puede tener, en cierto

licet possit esse dispositio ad corruptionem subiecti quod denominat. Quae responsio procedit iuxta sententiam asserentem calorem inhaerere materiae primae. Iuxta oppositam vero sententiam dicendum est calorem qui revera inhaeret, non destruere illam formaliter, quamvis per accidens disponat ad illius corruptionem, non proxime, sed remote; nam in instanti in quo aqua corrumpitur, novus calor iuxta hanc sententiam introducitur, qui iam non inhaeret aquae sed igni, et ab illo seu potius a forma ignis formaliter corrumpitur aqua. Sic ergo malum nunquam destruit subiectum cui inest; quod si interdum per accidens ad illius corruptionem disponat, consequenter etiam disponit ad destructionem sui ipsius ita ut nunquam maneat sine subiecto bono.

11. *Mors quomodo malum et cui subiecto.— Annihilatio nullius malum.*— Unde ad tertiam respondeo mortem vel corruptionem dupliciter considerari posse. Uno modo, prout est in fieri per alterationes et dispositiones quae antecedunt instans mortis, et hoc modo facile intelligitur habere rationem mali respectu subiecti quod paulatim corrumpitur, contra quod non procedit argumentum. Alio modo considerari potest mors, ut est in instanti quo res destruitur; et sic concedo (quidquid alii sentiant) mortem proprie et in rigore non esse malum illius rei quae per illam destruitur, propter argumentum factum. Unde D. Thom., q. 5 de Potentia, a. 3, ad 14, concedit annihilationem non esse malum, quia non relinquit bonum in quo fundetur; quod etiam sentit Augustinus in Enchirid., c. 12 et 13, ubi late probat destructa omnino natura non manere malum. Solet autem, late loquendo, haec corruptio vel destructio rei malum appellari, quia est totalis ablatio boni, quae sufficiens ratio est ut odio habeatur vel fugiatur.

Mali an detur formalis causa

12. Dico tertio: malum non habet propriam et intrinsecam causam formalem, praeter seipsum seu suam malitiam, habere au-

modo, una causa formal remota y extrínseca. Se declara y prueba porque como el mal consiste formalmente en una privación, la privación misma es su forma; pero la privación misma no tiene otra forma por la que ella quede constituída, como es claro por sí mismo. Y sucede con frecuencia que la privación de una forma siga a otra forma positiva, no por eficiencia sino por virtud de la sola causalidad formal; de este modo la privación del frío sigue a la información del calor producido en el agua, y así el calor que inhiere en el agua según la verdadera filosofía no expele al frío eficientemente sino formalmente, y de este modo puede correctamente llamarse a aquel calor causa formal de la privación del frío, la cual privación es un mal para el agua. De este modo, por consiguiente, puede darse una causa formal del mal, a la cual llamo extrínseca y remota porque no es un constitutivo propio e intrínseco del mismo mal, sino que es sólo la forma a la que sigue tal mal.

Causa eficiente del mal

13. *Qué mal sigue a la causalidad perfecta del agente.*— Digo en cuarto lugar que el mal tiene siempre una causa eficiente, pero no *per se,* sino *per accidens* y ajena a la intención primaria e intrínseca del agente. La primera parte es ya conocida por lo que dijimos al principio de la sección, pues la razón de mal no conviene al ente por sí e intrínsecamente; por tanto, le conviene extrínsecamente; luego le conviene por una eficiencia o causa eficiente, pues nada puede venir de fuera que no provenga eficientemente de otro. En cambio, para explicar la última parte hay que advertir que el mal puede sobrevenir a las cosas de tres maneras: primero, por la eficiencia perfecta de la causa agente, como cuando la causa eficiente perfecta introduce por su virtud una forma, pero a aquélla le sigue la privación de otra forma, la cual tiene razón de mal; y de este modo el fuego es la causa eficiente del mal en el agua, a saber, de la privación de su frescura, y Dios es la causa de todo mal natural o de pena, lo cual sucede o se sigue de este modo, porque no sólo produce las causas eficientes de este mal, sino que opera en ellas. Pero consta que esta eficiencia no es *per se* sino *per*

tem potest causam formalem quodammodo remotam et extrinsecam. Declaratur et probatur, quia, cum malum formalier consistat in privatione, ipsa privatio est forma eius; privationis autem ipsius non est alia forma qua ipsa constituatur, ut per se constat. Contingit autem saepe privationem unius formae consequi ad aliam formam positivam non per effectionem, sed ex vi solius causalitatis formalis; quomodo privatio frigoris sequitur ad informationem caloris producti in aqua, et ita calor inhaerens aquae, iuxta veram philosophiam, non effective, sed formaliter expellit frigus, atque ita ille calor recte dici potest causa formalis privationis frigoris, quae privatio est malum aquae. Hoc ergo modo dari potest causa formalis mali quam voco extrinsecam et remotam, quia non est proprie et intrinsece constituens ipsum malum, sed solum est forma ad quam consequitur tale malum.

Mali efficiens quod

13. *Quod malum ad causalitatem perfectam agentis consequatur.*— Dico quarto: malum semper habet aliquam causam efficientem, non tamen per se sed per accidens et praeter intentionem primariam et intrinsecam agenti. Prior pars nota est ex his quae in principio sectionis diximus, nam ratio mali non convenit enti per se et ab intrinseco; ergo ab extrinseco; ergo per aliquam efficientiam seu efficientem causam; nihil enim potest ab extrinseco advenire quod non ab alio efficienti proveniat. Ut vero posterior pars declaretur, advertendum est tribus modis posse malum accidere rebus. Primo modo per efficientiam perfectam causae agentis, ut quando causa efficiens perfecta virtute introducit formam, ad eam vero consequitur privatio alterius formae quae habet rationem mali; et hoc modo ignis est causa efficiens malum in aqua, scilicet privationem frigoris, et Deus est causa omnis mali naturalis aut poenae, quod hoc modo consequitur seu fit, quia et instituit causas effectrices huius mali et cum eis operatur. Constat autem hanc efficientiam

accidens, porque el propósito del agente no es la destrucción de otro sino la comunicación de su propio ser; sucede, en cambio, que de allí se sigue el no ser de otro, porque es incompatible con el primero. Y si alguien quiere decir que este mal, aunque no sea pretendido por sí mismo, con todo es intentado de algún modo a causa de otro, es decir, como medio y disposición necesaria para la introducción de otro bien, el que esto —repito— afirmase no se equivocaría mucho. Y por ello dije que esta producción del mal está fuera de la intención primaria del agente, la cual no va por sí encaminada al mal sino al bien. Añadí con todo que estaba tratando de la intención intrínseca del agente, es decir, de aquella que tiene por virtud de su acción; pues si es un agente libre puede pretender directamente y por sí el mal de otro a causa de otro fin, como antes decíamos acerca del mal de pena que Dios pretende directamente supuesto el mal de culpa; pero esta intención es extrínseca a aquella acción por la que tal mal se hace.

14. *Algunos males surgen de la imperfección de la causa.—Se previene una objeción.*— De un segundo modo sucede que el mal sigue a la acción de la causa eficiente por la imperfección o defecto de la tal causa. Y esto sobreviene cuando el mismo mal se mezcla con la acción misma, o con el efecto o forma introducida e intentada por la misma causa eficiente; así la cojera es un mal en la razón del movimiento progresivo porque sigue a la acción por un defecto de la virtud motiva principal o instrumental, y entonces es claro también que el mal está fuera de la intención del agente; más aún, que no se sigue de él en cuanto que es agente, sino en cuanto que es un agente defectuoso. Podrá decirse que aunque comparando aquella malicia de la acción con la positiva virtud y eficiencia de la causa suceda *per accidens*, sin embargo, comparando aquélla con la imperfección de la causa resultará de ella *per se*, de acuerdo con aquella regla: *Como la afirmación es causa* per se *de la afirmación, así la negación lo es de la negación.* Hay que responder que de esto a lo sumo se concluye que el mal como mal tiene causa *per se* deficiente, que en cuanto tal más bien es causa no eficiente que eficiente, lo que viene a ser lo mismo, pues aquella malicia *per accidens* se une con la eficiencia como tal, aunque *per se* resulte de un defecto o imperfección de la

non esse per se sed per accidens, quia institutum agentis non est destruere aliud, sed suum esse communicare; accidit vero ut inde sequatur non esse alterius, quia est incompatibile cum alio. Quod si quis dicere velit hoc malum, licet non sit propter se intentum, tamen propter aliud aliquo modo intendi, id est ut medium et dispositionem necessariam ad aliud bonum introducendum, qui hoc (inquam) dixerit, non multum aberrabit. Et ideo dixi hanc mali effectionem esse praeter primariam intentionem agentis, quae per se non est ad malum, sed ad bonum. Addidi vero sermonem esse de intrinseca intentione agentis, id est, de illa quam habet ex vi actionis suae; nam, si sit agens liberum, potest directe ac per se intendere malum alterius propter alium finem, ut supra dicebamus de malo poenae, quod Deus directe intendit supposito malo culpae; haec vero intentio extrinseca est illi actioni per quam fit tale malum.

14. *Malum aliquod oritur ex imperfectione causae.— Occurritur obiectioni.*— Secundo modo contingit malum consequi ad actionem causae efficientis ex imperfectione vel defectu talis causae. Et hoc contingit quando ipsum malum admiscetur ipsi actioni vel effectui seu formae introductae et intentae ab ipsa causa efficienti; sic claudicatio est quoddam malum in ratione progressi vel effectui seu formae introductae et in defectu virtutis motivae principalis vel instrumentalis, et tunc etiam constat malum esse praeter intentionem agentis, immo non consequi ad illud ut agens est, sed ut deficiens est. Dices: quamvis comparando illam malitiam actionis ad positivam virtutem et efficientiam causae, sit per accidens, tamen comparando illam ad imperfectionem causae erit per se ab illa, iuxta illam regulam: *Sicut affirmatio est causa per se affirmationis, ita negatio negationis.* Respondeur hinc ad summum concludi malum ut malum habere causam per se deficientem, quae ut sic potius est causa non efficiens quam efficiens, quod in idem redit; nam illa malitia per accidens coniungitur cum efficientia ut sic, licet per se sequatur ex defectu et imperfectione cau-

causa. Y esta consecución se llama *per se* ya en orden a una razón moral, como explicaré en seguida, ya al menos según una cierta acomodación y atribución, supuesta la necesaria consecución de uno respecto del otro; pues propia y físicamente la privación no influye en la privación ni el defecto en el defecto, sino que porque de una causa deficiente se sigue una acción defectuosa, por esto la perfección del efecto se atribuye *per se* a la perfección de la causa y el defecto a su imperfección.

15. *La malicia del efecto no supone necesariamente malicia en la causa.*— Pero podrá decir alguno nuevamente: por consiguiente, este mal en la acción o en el efecto supone siempre un mal en la causa. Sin embargo, el consiguiente parece falso, pues sobre la malicia de la causa pregunto si tiene o no otra causa; si no la tiene, se da, por consiguiente, un mal que no tiene ninguna causa, cosa que mostramos antes que no puede suceder; y si tiene causa, o bien ésta tendrá algún defecto, y entonces acerca de ella se planteará el mismo problema, y así se seguiría hasta el infinito, o bien hay que detenerse en alguna causa que no teniendo ninguna malicia o defecto sea causa de una acción o efecto defectuoso. El consiguiente está en contra de lo dicho y de la razón, pues como cada causa obra en lo que es semejante o proporcionado a sí, ¿por qué la causa buena que no tiene ninguna malicia producirá un efecto malo y defectuoso? La respuesta es negar absolutamente la primera consecuencia, pues no es menester que la malicia del efecto suponga siempre una malicia en la causa, porque por cualquier motivo que la causa sea impedida de obrar según toda la perfección debida a la acción o al efecto, podrá ser una acción defectuosa y mala en su género. Y la causa puede obrar o quedar impedida de este modo, aun cuando en ella no se suponga ninguna malicia propiamente dicha, a pesar de que este modo de obrar supone siempre alguna imperfección que no siempre es propia malicia o privación de la perfección debida, sino sólo negación de una perfección mayor que naturalmente se sigue de la perfección limitada de tal causa.

16. *De dónde toman la malicia los efectos de las causas que obran necesariamente.*— Para que esto se entienda más claramente distingamos entre las cau-

sae. Quae consecutio dicitur per se vel in ordine ad moralem rationem, ut statim explicabo; vel certe secundum quamdam accommodationem et attributionem, supposita necessaria consecutione unius ex alio; nam proprie ac physice privatio non influit in privationem nec defectus in defectum; sed quia ex causa defectiva sequitur defectuosa actio, ideo perfectio effectus per se tribuitur perfectioni causae, defectus autem imperfectioni.

15. *Malitia effectus non necessario malitiam supponit in causa.*— Dicet rursus aliquis: ergo hoc malum in actione seu in effectu semper supponit malum in causa. Consequens autem videtur falsum, nam de illa malitia causae inquiro an habeat aliam causam, necne; si non habet, ergo datur malum quod nullam habeat causam, quod supra ostendimus fieri non posse; si vero habet causam, vel illa habebit etiam defectum et ita de illa redibit eadem interrogatio et sic in infinitum procedetur; vel sistendum erit in causa quae, cum nullam habeat malitiam seu defectum, sit causa defectuosae actionis et effectus. Consequens est contra dicta et contra rationem; cum enim quaelibet causa agat in sibi simile vel proportionatum, cur causa bona nullamque habens malitiam producet effectum malum et defectuosum? Respondetur negando absolute primam sequelam; non enim oportet ut malitia effectus supponat semper malitiam in causa, quia, quacumque ratione causa impediatur ne agat secundum totam perfectionem debitam actioni vel effectui, poterit actio esse defectuosa et mala in suo genere. Potest autem causa sic operari vel impediri, etiamsi nulla malitia proprie sumpta in ea supponatur, quamquam hic modus agendi semper supponit aliquam imperfectionem quae non semper est propria malitia aut privatio perfectionis debitae, sed tantum negatio maioris perfectionis, naturaliter consequens limitatam perfectionem talis causae.

16. *Effectus causarum necessario agentium unde contrahant malitiam.*— Hoc ut clarius intelligatur, distinguamus inter causas naturaliter agentes et liberas; nam cau-

sas que obran naturalmente y las libres; pues la causa que obra naturalmente, si es perfecta en sí y no está impedida, obrará todo lo que puede y por ello nunca cometerá un defecto en la acción, el cual tenga razón de mal natural; y de esto convence plenamente la razón dada, porque no hay posibilidad de que pueda resultar malicia en la acción que mana de una causa buena operando todo lo que puede y que no esté impedida. Por consiguiente, tal defecto en la acción puede resultar de una doble causa. Primero, de que la causa en sí misma esté desfavorablemente modificada, como si el ojo, por ejemplo, está mal dispuesto, y en este caso es verdad que la malicia de la acción supone una malicia en la causa, pero con todo no es necesario proceder hasta el infinito, porque aquella malicia de la causa puede provenir de la acción de otra causa perfecta en su género, la cual, al intentar producir su efecto perfecto, introduce en el ojo como una consecuencia alguna disposición disconveniente para él, de acuerdo con el primer modo expuesto antes; o bien pudo provenir en la misma formación de algún impedimento natural, como ya diré. En segundo lugar, por tanto, puede provenir de alguna causa extrínseca impediente, sea ésta material o eficiente, y esté en el mismo paciente o en el modo de obrar; pues del encuentro de tales causas que se resisten e impiden mutuamente, sucede que resulta la acción de una causa defectuosa y monstruosa, aun cuando en la misma causa no preceda ningún mal natural propiamente dicho.

17. *El efecto malo supone siempre un defecto en la causa necesaria.*— Ni vale en contra de esto la razón aducida, porque aunque de la causa buena en cuanto buena no proceda más que el bien y la perfección, a pesar de todo, porque aquella causa puede tener algún impedimento para obrar con toda su perfección, puede suceder por esto que el efecto no reciba toda la perfección que se le debe, o que no la reciba según el modo, especie y orden conveniente a su naturaleza, en la cual carencia consiste la razón de mal. Y entonces, aunque la malicia del efecto no provenga de la malicia de la causa, con todo siempre supone en ella alguna imperfección, al menos negativa, a saber, falta de virtud suficiente para

sa quae naturaliter agit, si in se perfecta sit et non sit impedita, aget quantum potest et ideo nunquam committet defectum in actione, qui habeat rationem mali naturalis; et hoc recte convincit ratio facta quia a causa bona et agente quantum potest et non impedita, non est unde possit malitia in actionem resultare. Ex duplici ergo causa accidere potest talis defectus in actione. Primo ex eo quod causa ipsa in se est male affecta, ut si oculus, verbi gratia, sit prave dispositus; et tunc verum est malitiam actionis supponere malitiam in causa, non tamen necesse et procedere in infinitum, quia illa malitia causae provenire potest ex actione alterius causae perfectae in suo genere, quae dum intendit effectum suum perfectum producere ex consequenti introducit in oculo aliquam dispositionem disconvenientem illi, iuxta primum modum superius positum; vel potuit in ipsa formatione provenire ex aliquo naturali impedimento, ut iam dicam. Secundo igitur hoc prevenire potest ex aliqua extrinseca causa impediente, sive haec sit materialis, sive efficiens, sive sit in ipso passo, sive modo[1]; nam ex concursu huiusmodi causarum sibi resistentium et sese impedientium, contingit actionem unius causae defectuosam et monstrosam prodire, etiamsi in ipsa causa nullum naturale malum proprie sumptum praecedat.

17. *Effectus malus semper in necessaria causa defectum supponit.*— Neque contra hoc procedit ratio facta quia, licet a causa bona qua bona est, non procedat nisi bonum et perfectio, quia tamen illa causa impediri potest ne secundum totam suam perfectionem agat, inde accidere potest ut effectus non recipiat totam perfectionem sibi debitam, vel ut illam non recipiat cum modo, specie et ordine naturae ipsius accommodato, in qua carentia ratio mali consistit. Quamvis autem tunc malitia effectus non proveniat ex malitia causae, semper tamen supponit in illa imperfectionem aliquam saltem negativam, scilicet, defectum virtutis ad vin-

[1] La palabra *modo* que se halla en algunas ediciones sustituída por *medio* nos parece bastante congruente con el contenido del párrafo (N. de los EE.).

vencer la causa que le impide, o la indisposición o resistencia de la materia. Y así se entiende fácilmente de dónde puede surgir este mal en los efectos naturales, de tal modo que no es preciso ni seguir hasta el infinito ni detenerse en algún mal que no tenga ninguna causa; hay que detenerse, pues, en la imperfección natural de una causa a la que va unido el impedimento de otra; y este impedimento puede provenir del curso natural y del orden y virtud de las causas naturales. Pero aquella imperfección o impotencia para vencer el impedimento no requiere una causa porque es una mera negación unida necesaria e intrínsecamente con tal naturaleza de la cosa, por sí misma limitada hasta tal grado y perfección de ente. Ni hay inconveniente en que la imperfección que es meramente negativa en la causa y no tiene razón de mal sea la raíz y el origen de la imperfección privativa y que tiene razón de mal en la acción o el efecto, porque por causa del impedimento que se interpone puede suceder *per accidens* que el efecto quede privado de la perfección que se le debe, porque la causa es impedida de poder obrar según toda su perfección.

18. *El dominio de la causa libre es el origen adecuado de la malicia y del defecto en su acción.*— En cambio, en la causa que obra libremente hay otro modo propio de faltar en su acción, a saber, por el dominio que tiene sobre su acto sin otro impedimento extrínseco. Pues por lo mismo que es libre no siempre obra cuanto puede y debe; y así, con el mismo fundamento puede hacer una acción pecaminosa sin otro impedimento. Y de aquí resulta también que el mal que nace de la causa libre, que es propiamente el mal moral o de culpa, no supone necesariamente en la causa otro mal semejante; de lo contrario, no podríamos detenernos en un primer mal de culpa proveniente de tal causa, lo cual es imposible. Más aún, ni es necesario tampoco que este primer mal de culpa suponga en la causa algún mal anterior que no sea de culpa sino de otro género, a saber, de naturaleza; pues, como dije, puede provenir de sola la libertad de la criatura, y la libertad no es un mal sino antes un bien. Principalmente porque según la doctrina que arriba referimos, tomándola de San Agustín, cualquier mal de la criatura racional es o de culpa o de pena; y el mal de pena, según toda su integridad, supone algún mal de culpa; por consiguiente, el mal de culpa, si es

cendam causam se impedientem vel materiae indispositionem aut resistentiam. Atque ita facile intelligitur unde hoc malum in naturalibus effectibus evenire possit, ita ut necesse non sit vel in infinitum procedere, vel sistere in aliquo malo quod nullam habeat causam; sistendum est enim in naturali imperfectione unius causae, adiuncto impedimento alterius; hoc autem impedimentum provenire potest ex naturali cursu et ordine ac virtute naturalium causarum. Imperfectio autem illa seu impotentia ad vincendum impedimentum non requirit aliquam causam, quia est mera negatio intrinsece et necessario coniuncta cum tali rei natura ad talem gradum et perfectionem entis ex se limitata. Neque est inconveniens ut imperfectio, quae in causa est mere negativa et non habet rationem mali, sit radix et origo imperfectionis privativae et habentis rationem mali in actione vel effectu quia ratione intervenientis impedimenti per accidens evenire potest ut effectus privetur perfectione sibi debita, quia causa impeditur ne agere possit secundum totam perfectionem suam.

18. *Liberae causae dominium adaequata origo est malitiae et defectus in sua actione.*— In causa vero libere agente est alius proprius modus deficiendi in actione sua, nimirum ex dominio quod habet in suum actum absque alio extrinseco impedimento. Nam, hoc ipso quod libera est, non semper agit quantum potest et debet; et ideo ex eadem radice potest actionem peccaminosam efficere absque alio impedimento. Et hinc etiam fit ut malum proveniens a causa libera, quod est proprie malum morale seu culpae, non necessario supponat in causa aliud simile malum; alioqui non possemus sistere in primo malo culpae provenienti a tali causa. quod est impossibile. Immo nec necesse est ut hoc primum malum culpae supponat in causa aliquod prius malum quod non sit culpae sed alterius generis, scilicet naturae; nam ut dixi, ex sola libertate creaturae potest provenire; libertas autem non est malum, sed potius bonum. Praesertim quia, iuxta doctrinam superius traditam ex Augustino, omne malum creaturae rationalis est aut culpae aut poenae; malum autem poenae secundum se

el primero, no puede suponer otro mal. Con todo, supone una cierta imperfección intrínseca y connatural a la criatura, que es ser mudable y defectible, imperfección que hablando formalmente no la tiene de otra causa sino de sí, por haber salido de la nada y tener una perfección limitada y finita en su orden; de esta limitación, pues, le viene ya el no ser para sí regla de sus operaciones, sino que necesita una regla superior, ya también el no estar unida por sí e infaliblemente a su regla, sino que puede apartarse de ella. Y esta imperfeción natural, aunque no sea mala (pues no es una privación sino mera negación) puede, con todo, ser origen del mal moral, porque añadiéndose la libertad, por la virtud de ella, sin ningún otro impedimento extrínseco es capaz la voluntad mudable de no obrar todo lo que puede y debe, o bien obrar no como puede y debe sino de otro modo más imperfecto.

19. *El mal del efecto proviene a veces de la sola carencia del influjo de la causa.*— De un tercer modo acontece que resulta el mal sin ninguna influencia positiva, por la sola sustracción de la eficiencia o influjo de la bondad debida. Porque como el mal consiste en una privación, no requiere por sí un influjo positivo para existir a su modo, pues todo influjo positivo tiene como término esencial y primario una forma o cosa positiva; y esto, hablando propiamente, no es necesario para la privación; por consiguiente, para que se siga el mal basta con que no sea hecho el bien debido a un sujeto, o que no se conserve aquél conservado el sujeto con la misma aptitud y derecho —por decirlo así— para tal bien. Y en las cosas morales, esto ciertamente puede suceder por el solo dominio de la potencia libre sobre su acción. Aunque se discuta si puede darse el puro mal moral sin ninguna acción, que suele llamarse pura omisión, de lo cual no tenemos que tratar; basta, pues, para la cosa de que nos ocupamos, con que este mal por la virtud de su ser no requiera acción, prescindiendo de si por razón de su voluntariedad es acto necesario. Pero, en cambio, en los hechos naturales, dado que la causa no puede de suyo suspender la acción sino sólo o porque el paciente es apartado, o porque ella misma está distante, o porque se interpone al-

totum, supponit aliquod malum culpae; ergo malum culpae, si sit primum, non potest supponere aliud malum. Supponit tamen imperfectionem aliquam intrinsecam et connaturalem creaturae, quae est esse mutabilem et defectivam, quam, formaliter loquendo, non habet ab alia causa, sed ex se, eo quod sit ex nihilo et limitatae ac finitae perfectionis in suo ordine; ex hac enim limitatione habet, tum quod non sit sibi regula suarum operationum sed superiori regula indigeat, tum etiam quod non sit per se et infallibiliter coniuncta suae regulae, sed possit ab illa deficere. Haec autem naturalis imperfectio, quamvis mala non sit (non est enim privatio, sed mera negatio), potest tamen esse origo mali moralis, quia adiuncta libertate ex vi illius absque alio extrinseco impedimento potest voluntas mutabilis non agere totum quod potest et debet, vel agere non sicut potest et debet, sed alio imperfectiori modo.

19. *Malum in effectu quandoque ex sola carentia influxus causae.*— Tertio modo contingit malum sequi sine ulla positiva efficientia ex sola substractione efficientiae seu influxus bonitatis debitae. Cum enim malum in privatione consistat, per se non requirit positivum influxum ut suo modo sit, nam omnis positivus influxus ad positivam formam seu rem per se primo terminatur; hoc autem, per se loquendo, necessarium non est ad privationem; igitur, ut malum sequatur, satis est quod bonum alicui subiecto debitum non fiat vel non conservetur, conservato subiecto cum eadem aptitudine ac (ut sic dicam) iure ad tale bonum. Atque in moralibus quidem hoc potest accidere ex solo dominio potentiae liberae in actionem suam. Quamquam quaestio sit controversa an possit dari purum malum morale sine ulla actione, quod appellari solet pura omissio, de qua re nobis non est disserendum; satis est enim ad rem de qua agimus quod hoc malum ex vi sui esse non requirat actionem, quidquid sit an ob rationem voluntarii necessarius sit actus. At vero in naturalibus, quia causa non potest suspendere actionem ex se, sed solum quia vel passum removetur vel ipsa est distans vel aliquod aliud

gún impedimento, lo cual no sucede sin alguna acción positiva, por esto, aunque el mal que proviene de la causa natural, formalmente y por sí, provenga con frecuencia de la sola carencia de acción, con todo aquélla siempre sigue a alguna otra acción o mutación; como, por ejemplo, las tinieblas, a pesar de que se producen en el aire de la sola no iluminación del sol, con todo esta carencia de iluminación sigue al movimiento del cuerpo que ilumina o de otro cuerpo. Por consiguiente, de acuerdo con este modo, puede resultar una privación, en la que el mal consiste; y entonces hay que dar casi el mismo juicio de este modo de obrar el mal que del primero, pues este mal resulta *per accidens* de la acción de otra causa, no porque la acción misma sea defectuosa, sino porque el término de tal acción es incompatible con la acción de otra cosa o con alguna condición requerida para ella.

20. Pero de esto se deduce que cuando se dice que el mal tiene causa eficiente, o bien se ha de entender que se trata de una causa, sea positiva o privativa, porque la privación se reduce a algo positivo, como en un caso semejante dijo Santo Tomás, I-II, q. 71, a. 6, ad 1; o ciertamente, si se refiere a una causa que obra positivamente, es verdad sólo proporcionalmente; pues en los hechos naturales siempre antecede una acción natural a la que sigue o a la que se une la privación que es el mal; y en cambio, en los hechos morales, si hablamos moralmente, siempre interviene también una acción de la voluntad, a la que acompaña la malicia o al menos es necesaria aquella acción o voluntad virtual, aunque tal vez hablando metafísicamente no haya contradicción en que exista tal mal sin una acción formal.

Cómo procede el mal de la causa primera

21. Y por todo esto se ve suficientemente cuál es la causa eficiente próxima y particular del mal; resta por explicar brevemente cómo procede también el mal de la causa primera y universalísima que es Dios. Ahora bien, se atribuyen a Dios los efectos de las causas segundas doblemente, a saber, o mediatamente, porque dió la virtud de obrar a las causas segundas, o inmediatamente, porque concurre con ellas e influye próximamente en las acciones y efectos de las mis-

impedimentum intercedit, quod non fit sine aliqua actione positiva, ideo quamvis malum proveniens a causa naturali per se ac formaliter saepe proveniat ex sola carentia actionis, tamen illa semper consequitur ad aliquam aliam actionem seu mutationem; ut licet tenebrae sequantur in aere ex sola non illuminatione solis, tamen haec carentia illuminationis sequitur ad motum illuminantis vel alterius corporis. Ad hunc ergo modum accidere potest privatio in qua malum consistit: et tunc idem fere iudicium est de hoc modo efficiendi malum quod de primo; sequitur enim hoc malum per accidens ex actione alterius causae, non quia actio ipsa defectuosa sit, sed quia terminus talis actionis incompossibilis est cum actione alterius causae seu cum aliqua conditione ad illam requisita.

20. Hinc vero infertur cum dicitur habere malum causam efficientem, vel intelligendum esse de causa aut positiva, aut privativa, quia privatio ad positivum revocatur, ut in simili dixit D. Thom., I-II, q. 71, a. 6, ad 1; vel certe, si intelligatur de causa positive agente, cum proportione verificandum est; nam in naturalibus semper antecedit aliqua actio naturalis, ad quam consequitur vel cui adiungitur privatio, quae est malum; in moralibus autem, si moraliter loquamur, semper etiam intercedit actio voluntatis, quam malitia comitatur, vel saltem necessaria est illa actio seu voluntas virtualis, quamvis fortasse metaphysice loquendo non repugnet esse tale malum sine formali actione.

Quomodo malum sit a prima causa

21. Atque ex his satis constat quae sit causa efficiens mali proxima et particularis; quomodo autem malum sit etiam a causa prima et universalissima quae est Deus, breviter superest explicandum. Tribuuntur autem Deo effectus causarum secundarum dupliciter, scilicet, vel mediate, quia dedit virtutem agendi causis secundis, vel immediate quia cum eis concurrit et in earum actiones

mas. Por otra parte, tenemos de lo dicho anteriormente que el mal resulta doblemente de la causa próxima, a saber, o por virtud de la actividad y positiva perfección suya o sólo por la carencia de perfección o de acción. Hay que decir, por consiguiente, que Dios es causa de aquel mal en los dos modos referidos, lo cual se sigue por virtud de la actividad perfecta de cualquier causa. Es claro porque Dios no sólo dio aquella virtud o actividad sino que concurre con ella a la acción perfecta, de la que se sigue el mal de otro. Pero Dios hace este mal de este modo, como causa próxima en cuanto a esto, que no lo causa por sí y directamente, sino consiguientemente y *per accidens*, ya que el mismo mal al ser privativo no es factible de ningún otro modo. Esto se ha de entender en cuanto a la acción física, porque cuanto a la intención del agente, al ser Dios agente por medio del entendimiento puede pretender directamente el mismo mal por causa de algún bien. Y de este modo es Dios causa de cualquier mal meramente natural, según aquello: *Dios mortifica y vivifica,* I *Reg. 1.* Es también, y sobre todo, causa del mal de pena, y en este sentido se dice: *No hay ningún mal en la Ciudad que no lo haya hecho Dios, Amós,* 3. Y lo que a veces se dice: *Dios no ha hecho la muerte, Sapient.,* 2, se entiende que no la pretendió ni quiso por su intención primaria, sino coaccionado en cierto modo por la culpa de los hombres, supuesta la cual produce verdaderamente la muerte y la quiere como pena de la culpa. Por lo cual no sólo puede Dios hacer este mal mediante las causas segundas, sino inmediatamente por sí mismo, porque no requiere ningún defecto en la causa inmediata, sino que puede provenir de la sola eficacia perfecta.

22. Pero el mal que resulta de la carencia de perfección o de acción de la causa próxima no requiere por sí el influjo de Dios ni está necesariamente unido a la acción de Dios en cuanto tal, y por ello no es preciso que se le atribuya a Dios. Se prueba porque este mal no resulta de la perfección o actividad de la causa próxima, sino de la imperfección y carencia; luego no resulta de aquello que la causa tiene recibido de Dios, sino más bien de lo que tiene de sí, o mejor porque de suyo carece de la perfección que no se le debe. Por otra parte, la causa segunda no necesita el concurso de Dios en cuanto que no obra, sino en cuanto

et effectus proxime influit. Rursus habemus ex dictis malum dupliciter sequi ex causa proxima, scilicet, vel ex vi activitatis et positivae perfectionis eius, vel solum ex carentia perfectionis vel actionis. Dicendum ergo est Deum praedictis duobus modis esse causam mali, quod sequitur ex vi activitatis perfectae alicuius causae. Patet, quia Deus et dedit illam virtutem seu activitatem et cum ea concurrit ad illam actionem perfectam ad quam sequitur alterius malum. Ita vero efficit Deus hoc malum sicut causa proxima quantum ad hoc, quod non per se et directe sed consequenter et per accidens illud causat, quia ipsum malum cum sit privativum non est aliter factibile. Quod intelligendum est quantum ad actionem physicam; nam quantum ad intentionem agentis, cum Deus sit agens per intellectum, potest directe intendere malum ipsum propter aliquod bonum. Atque hoc modo est Deus causa cuiuscumque mali mere naturalis, iuxta illud, *Deus mortificat et vivificat,* I Reg., 1. Est item ac maxime causa mali poenae, quomodo dicitur: *Nullum est malum in Civitate, quod non fecerit Dominus,* Amos, 3. Quod autem interdum dicitur, *Deum non fecisse mortem,* Sapient., 2, intelligitur eam non intendisse nec voluisse ex primaria intentione sua, sed quodammodo coactum hominum culpa, qua supposita, vere facit mortem, eamque vult in poenam culpae. Quapropter non solum per causas secundas, sed etiam immediate per seipsum potest Deus hoc malum efficere, quia nullum requirit defectum in causa immediata, sed ex sola efficacia perfecta provenire potest.

22. At vero malum illud quod consequitur ex carentia perfectionis vel actionis causae proximae, per se non requirit Dei influxum, neque est necessario coniunctum cum actione Dei ut sic et ideo necesse non est ut Deo tribuatur. Probatur, quia hoc malum non sequitur ex perfectione vel activitate causae proximae, sed ex imperfectione et carentia; ergo non sequitur ex eo quod causa habet a Deo, sed ex eo potius quod ex se habet vel potius quia ex se caret perfectione sibi non debita. Rursus causa secunda non indiget concursu Dei in quantum non agit,

que obra algo; luego este mal por sí no tiene por dónde ser atribuído a Dios ni inmediata ni mediatamente. Y por este motivo el mal de culpa no recae sobre Dios, pues según la fe Dios no es autor del pecado. Más aún, ninguna malicia de la acción que provenga del defecto de la virtud próxima puede atribuirse a Dios, como es, por ejemplo, la cojera, como lo enseña Santo Tomás en I, q. 49, a. 2.

23. Pero en esto hay que notar la diferencia entre el mal de culpa y los otros, porque en el mal de culpa la imperfección que se supone necesariamente en la causa le conviene a ella por sí y de ningún modo extrínsecamente, y por la especial condición y libertad de tal causa puede ser origen del mal de culpa sin impedimento extrínseco. De lo cual resulta que la primera y suficiente raíz de este mal en cuanto tal es la misma causa próxima sin intervención de la primera. Pero en cambio, en los otros males de las acciones naturales la imperfección que se supone en la causa, si es meramente natural y negativa no puede ser raíz de una acción defectuosa más que cuando interviene algún impedimento extrínseco, como arriba se dijo, porque el impedimento siempre proviene de algún movimento o efecto positivo del cual puede Dios ser la causa, y por esta parte la raíz de tal mal puede atribuirse a Dios. Por otra parte, si la imperfección de la causa es para ella preternatural y, consiguientemente, tiene en ella la razón de un cierto mal, tal defecto siempre proviene de alguna otra acción o moción natural, la cual es necesario que provenga de Dios. Y de este modo, todo mal natural puede últimamente atribuirse a Dios, no en cuanto que proviene de un defecto, que no viene de Dios, sino en cuanto que proviene de un efecto o acción que se origina de Dios. Como en el referido ejemplo de la cojera, aunque el defecto de tal movimiento no esté en aquella acción por razón de la originación que tiene de Dios sino por una tibia débil o defectuosa, como ese defecto de la tibia puede haber sido hecho por Dios o por una causa segunda operando perfectamente o pretendiendo su efecto, por ello la misma cojera puede reducirse finalmente a la causa primera, cosa que no puede ocurrir en el mal de culpa.

sed in quantum agit aliquid; ergo hoc malum per se non habet unde tribuatur Deo neque mediate neque immediate. Et hac ratione malum culpae in Deum non refunditur; nam secundum fidem Deus auctor peccati non est. Immo neque ulla malitia actionis proveniens ex defectu virtutis proximae Deo tribui potest, ut est, verbi gratia, claudicatio, quod docet D. Thom., I, q. 49, a. 2.

23. Sed in hoc est notanda differentia inter malum culpae et alia, quod in malo culpae imperfectio quae necessario supponitur in causa, ex se illi convenit et nullo modo ab extrinseco, et ob specialem conditionem et libertatem talis causae potest esse origo mali culpae absque extrinseco impedimento. Unde fit ut prima et sufficiens radix talis mali, ut sic, sit ipsa causa proxima sine interventu primae. At vero in aliis malis naturalium actionum imperfectio quae supponitur in causa, si sit mere naturalis ac negativa, non potest esse radix defectuosae actionis, nisi interveniente aliquo extrinseco impedimento, ut supra dictum est, quod impedimentum semper provenit ab aliquo motu vel effectu positivo cuius Deus potest esse causa, et ex hac parte potest radix talis mali in Deum revocari. Rursus, si imperfectio causae sit praeternaturalis illi et consequenter habens rationem alicuius mali in illa, talis defectus semper provenit ex aliqua alia actione vel motione naturali, quam necessarium est a Deo esse. Atque in hunc modum omne naturale malum in Deum tandem refundi potest, non quatenus provenit ex defectu qui non sit a Deo, sed quatenus provenit ex aliquo effectu vel actione quae sit a Deo. Unde in dicto exemplo claudicationis, quamvis defectus illius motus non sit in illa actione ex vi dimanationis quam habet a Deo, sed a tibia debili seu defectuosa, quia tamen hic defectus tibiae potest esse factus a Deo, vel a causa secunda perfecte operante vel intendente suum effectum, ideo claudicatio ipsa potest tandem in primam causam reduci, quod in malo culpae locum habere non potest.

24. Se añade también otra diferencia, que el mal de culpa por lo que tiene de vergonzoso no puede ser pretendido o querido por Dios, sino sólo permitido; y los restantes males, de cualquier parte de donde vengan, si no incluyen culpa pueden ser queridos y pretendidos directamente por Dios, porque no tienen nada vergonzoso que repugne a su infinita bondad; y por ello únicamente del mal de culpa no puede Dios ser la causa y de los otros en cambio sí que puede. Y por esto sucede también que el mal que proviene de la sola carencia de acción, si es moral, no puede proceder ni de solo Dios, ni de El como de causa y raíz primaria, sino de la libertad defectible de la criatura. Y si tal mal es meramente natural, puede nacer o bien de solo Dios que suspende toda la acción por la cual conserva el bien por sí solo, o bien de Dios como de causa y raíz primaria, como en el caso de que la causa segunda deje de obrar sólo porque Dios suspende su concurso.

SECCION IV

POR QUÉ NO SE CUENTA EL MAL ENTRE LOS ATRIBUTOS DEL ENTE.

1. *Razón de la dificultad.*— La razón de la duda puede estar en que el mal, como se ve por cuanto se ha dicho hasta aquí, se distingue conceptualmente del ente y a él se atribuye y le denomina; ¿por qué, pues, no se cuenta entre las propiedades del ente? Porque el que el bien sea también propiedad suya no es obstáculo, ya que el ente puede ser bueno y malo bajo diversos aspectos. Ni tampoco es obstáculo el que diga privación, pues también lo uno formalmente dice negación y, sin embargo, es una de las principales propiedades del ente. Finalmente, no es obstáculo el que no todo ente parezca ser malo, porque aunque ningún ente sea en sí absolutamente malo, es decir, defectuoso, con todo, cualquier ente, incluso Dios mismo, es malo para alguien, es decir, inconveniente; luego basta esto para que el mal en general debiera enumerarse entre las propiedades del ente.

24. Accedit etiam alia differentia, quod malum culpae propter suam turpitudinem, non potest esse a Deo intentum seu volitum, sed tantum permissum; reliqua autem mala, undecumque proveniant, si culpam non includant, possunt a Deo esse directe volita et intenta, quia non habent turpitudinem repugnantem summae bonitati eius; et ideo solius mali culpae non potest Deus esse causa, aliorum vero potest. Et hinc etiam est ut malum proveniens ex sola carentia actionis, si morale sit, non possit esse vel a solo Deo vel ab eo ut primaria causa et radice, sed a libertate defectibili creaturae. Si autem tale malum mere naturale sit, potest esse vel a solo Deo suspendente totam actionem qua se solo conservet bonum, vel a Deo ut prima causa et radice, ut si causa secunda agere omittat solum quia Deus suspendat concursum suum.

SECTIO IV

CUR MALUM INTER ATTRIBUTA ENTIS NON NUMERETUR

1. *Ratio difficultatis.*— Ratio dubitandi esse potest quia malum, ut ex hactenus dictis constat, ratione distinguitur ab ente, eique tribuitur ipsumque denominat; cur ergo inter proprietates entis non numeratur? Quod enim bonum sit etiam eius proprietas, non obstat, cum possit ens diversis rationibus bonum et malum esse. Neque etiam obstat quod privationem dicat; nam etiam unum de formali dicit negationem et nihilominus est una ex praecipuis proprietatibus entis. Denique non obstat quod non omne ens videatur esse malum, quia, licet nullum ens sit in se absolute malum, id est, defectuosum, tamen omne ens, etiam Deus ipse, est alicui malum, id est, disconveniens; ergo hoc satis est ut malum in communi debuerit inter proprietates entis numerari.

2. *Conclusión con que se soluciona la duda.*— A pesar de todo, hay que decir que con todo derecho no se cuenta el mal entre los atributos del ente. De ello pueden darse varias razones, pero pueden bastar las que se han sugerido a lo largo de la argumentación. Pues primeramente, el mal en cuanto mal no dice formalmente algo que pertenezca a la razón de ente, sino más bien una tendencia —por llamarla así— hacia el no ente, o un defecto o debilidad en la entidad; por consiguiente, semejante razón no puede constituir un atributo peculiar del ente en cuanto es ente, sino que más bien podría atribuirse a algún ente en cuanto que es defectible. Por lo cual, no se da paridad de razón con la unidad, ya porque la unidad no dice sola negación sino entidad bajo la negación, y la malicia, en cambio, se salva suficientemente con la sola privación; ya también porque por aquella negación que incluye lo uno, circunscribimos la integridad que tiene el ente en sí, y consiguientemente su entidad; y en cambio, por la privación que dice el mal no declaramos la entidad, ni circunscribimos algo que pertenezca a la constitución del mismo ente, sino que explicamos más bien el defecto de entidad que puede existir a veces en algún ente.

3. *El ente abarca más que el mal por una parte, mientras que por otra es superado por él en extensión.*— En segundo lugar ocurre por esto que el mal no es recíproco con el ente, de tal manera que al menos por este motivo no puede ser atributo suyo. Y no es recíproco ya por parte del mismo mal, que tiene más extensión que el ente, ya por parte del mismo ente, que por otro lado supera a aquél en extensión. Lo primero es claro porque, al no incluir la malicia en su concepto a la entidad, sino que se salva suficientemente con la privación de la entidad, no requiere al ente real para la propia denominación de mal, porque la misma privación de la perfección debida no es sólo malicia, sino que verdadera y propiamente se dice un cierto mal, pues del mismo modo que se concibe a manera de ente —aunque no sea verdadero ente— se concibe también y se denomina un cierto mal, aun cuando no se le conciba como ente en sí malo sino como un mal de aquel de quien es privación. De modo semejante en los entes morales, la pura omisión, si fuese verdadera y propiamente pecado, sería también un mal del hombre. Lo segundo es claro porque no todo ente es verda-

2. *Conclusio qua dubium expeditur.*— Dicendum nihilominus est merito non numerari malum inter attributa entis. Cuius rei rationes plures reddi possunt, sed quae inter arguendum tacta sunt, possunt sufficere. Primum enim, malum ut malum non dicit de formali aliquid pertinens ad rationem entis, sed potius tendentiam (ut sic dicam) ad non ens seu defectum et imbecillitatem entis; ergo non potest huiusmodi ratio constituere peculiare attributum entis ut ens est, sed potius posset attribui alicui enti ut defectibile est. Unde non est similis ratio de unitate, tum quia unitas non dicit solam negationem, sed entitatem sub negatione, malitia autem in sola privatione sufficienter salvatur; tum etiam quia per illam negationem quam unum includit, circumscribimus integritatem quam ens in se habet, et consequenter entitatem eius; per privationem autem quam malum dicit, non declaramus entitatem, nec circumscribimus aliquid pertinens ad constitutionem ipsius entis, sed explicamus potius defectum entitatis, qui in aliquo ente interdum esse potest.

3. *Ens hinc excedit malum, a quo illinc exceditur.*— Secundo, hinc fit ut malum non sit reciprocum enti, ut vel ob eam causam non possit esse attributum eius. Non est autem reciprocum, tum ex parte ipsius mali quod latius patet quam ens, tum ex parte ipsius entis quod aliunde latius patet quam malum. Primum patet, quia, cum malitia non includat in suo conceptu entitatem, sed sufficienter salvetur in privatione entitatis, non requirit reale ens ad propriam mali denominationem; ipsa enim privatio perfectionis debitae non solum est malitia, sed vere ac proprie dicitur malum quoddam; nam, eo modo quo concipitur per modum entis (quamvis verum ens non sit), concipitur etiam et denominatur malum quoddam, quamvis non concipiatur ut ens in se malum sed ut malum eius cuius est privatio. Quomodo etiam in moralibus pura omissio, si esset vere ac proprie peccatum, esset et malum hominis. Secundum patet quia non omne ens est vere ac proprie malum, quod qui-

dera y propiamente malo, lo cual es certísimo claramente en el caso de Dios, ya que ni El en sí tiene defecto alguno por el que pueda ser llamado malo, ni es verdadera y absolutamente inconveniente para ningún ente, sino conveniente en sumo grado, más aún absolutamente necesario para el bien y perfección de cualquier otro ente. Y si alguna vez es aprehendido como inconveniente, o bien se aprehende ello falsamente, o sólo relativamente y por una cierta denominación extrínseca puede atribuirse esto a Dios por razón de algun efecto disconveniente para el hombre que causa en el mismo; pero esta denominación extrínseca ni propiamente constituye el mal ni puede pertenecer a las propiedades del ente. Ni solamente en Dios, sino también en muchos entes creados puede encontrarse bondad íntegra sin ninguna malicia. Pues aunque fuera de Dios no hay ente alguno creado que no pueda estar sujeto a algún mal, mal —digo— bien sea moral si es un supuesto creado e intelectual, o natural al menos, o penal, sin embargo puede comunicarse a muchos entes creados que no tengan propiamente ninguna malicia, sino toda la perfección que se les debe, como sucede en los ángeles bienaventurados, a los cuales es peculiar no haber estado nunca sometidos a ningún mal, ni haberlo de estar nunca. Pues también los hombres bienaventurados, aunque carezcan ya de todo mal perpetuamente, sin embargo estuvieron durante algún tiempo sujetos a él, si no al mal de culpa, lo cual ya es raro, sí al menos de pena, del cual nadie escapó. En los restantes entes sólo los cuerpos celestes parecen libres de todo mal natural en cuanto que son incorruptibles y enteramente libres de impresiones extrañas. Pero hay que advertir que todo esto se ha de entender acerca del mal tomado propiamente en cuanto que formalmente dice la propia privación de la bondad debida; pues si hablamos más generalmente del mal, de tal manera que diga la sola negación de alguna bondad y perfección absolutamente, en este sentido es cierto que todo ente excepto Dios puede decirse malo de alguna forma, y de acuerdo con él podría entenderse aquello: *Nadie es bueno sino Dios solo.* Sin embargo, esa acepción del mal es sumamente impropia, como se ve claramente por lo dicho anteriormente, ya que por la sola negación de la perfección no debida puede el ente llamarse o imperfecto negativamente o menos perfecto, pero no malo. Ni se llama a solo Dios bueno,

dem de Deo est certissimum, nam nec ipse in se habet defectum aliquem unde malus dici possit, neque alicui enti est vere et absolute disconveniens, sed maxime conveniens, immo simpliciter necessarium ad cuiuslibet alterius entis bonum et perfectionem. Quod si aliquando apprehenditur ut disconveniens, illud vel falso apprehenditur, vel solum secundum quid et per quamdam denominationem extrinsecam id Deo tribui potest ratione alicuius effectus disconvenientis homini quem in ipso causat; haec autem denominatio extrinseca nec proprie malum constituit nec ad proprietates entis pertinere potest. Neque solum in Deo, sed etiam in multis entibus creatis reperiri potest integra bonitas sine ulla malitia. Quamquam enim extra Deum nullum sit ens creatum quod non possit alicui malo subiacere, malo (inquam) vel morali, si sit creatum et intellectuale suppositum, vel naturali saltem, aut poenali, tamen multis entibus creatis communicari potest ut nullam proprie habeant malitiam, sed totam perfectionem sibi debitam, ut in beatis angelis contingit, quibus hoc peculiare est ut nulli malo subditi unquam fuerint nec futuri unquam sint. Homines enim etiam beati, licet iam careant omni malo in perpetuum, aliquando tamen alicui malo subiacuerunt, si non culpae, quod rarum est, saltem poenae, quod nullus evasit. In reliquis autem entibus sola caelestia corpora videntur libera omni malo naturali, quatenus incorruptibilia sunt et a peregrinis impressionibus omnino libera. Est autem considerandum haec omnia esse intelligenda de malo proprie sumpto quatenus de formali dicit propriam privationem bonitatis debitae; nam, si generalius loquamur de malo, ut dicat negationem solam alicuius bonitatis et perfectionis simpliciter, sic quidem omne ens extra Deum potest dici aliquo modo malum, quo sensu posset illud intelligi: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Verumtamen illa acceptio mali impropriissima est, ut ex supra dictis patet; nam propter solam negationem perfectionis non debitae dici potest ens aut imperfectum negative aut minus perfectum,

porque todas las demás cosas sean malas, sino porque sólo El es bueno por esencia o por antonomasia o analogía. Añado además que en el sentido en que el ente creado es llamado malo o más bien imperfecto con dicha impropiedad, no tiene esto por razón de ente, sino por razón de que procede de la nada.

4. *Los cielos poseen íntegramente el bien natural.—El mal está en el ente sólo de modo accidental.*— La tercera razón puede tomarse de lo dicho, porque las propiedades del ente deben seguir *per se* e intrínsecamente al mismo ente; el mal, en cambio, no dice esta clase de relación con el ente, sino que le conviene de modo accidental y extrínseco. Con esta razón probábamos antes que el mal no existe sin causa alguna, porque dice un defecto contra lo que se debe a la naturaleza, el cual defecto no acontece sin una causa extrínseca. Por tanto, proviene el mal para el ente en que se halla, no de sí mismo, sino de algo extrínseco y accidental; por consiguiente, no puede pertenecer a las propiedades del ente. Y aunque a veces suceda que por la naturaleza intrínseca de dos entes se diga que uno sea inconveniente para el otro, y consiguientemente malo para él —a la manera como en los entes morales se dice que existen algunos actos intrínsecamente malos—, con todo, esto es algo muy accidental para la razón de ente y peculiar de algunos entes que tienen entre sí una cierta repugnancia o desproporción. Pero por causa de estas razones no debió contarse el mal entre los atributos del ente.

non tamen malum. Neque Deus solus dicitur bonus quia omnia alia sint mala, sed quia solus ipse est bonus per essentiam, aut per antonomasiam vel analogiam. Addo praeterea eo modo quo ens creatum malum in ea improprietate seu potius imperfectum dicitur, non id habere ex ratione entis sed quia ex nihilo est.

4. *Caeli naturali bono integre praediti.— Malum enti nonnisi accidentario inest.*— Tertia ratio ex dictis sumi potest quia proprietates entis debent per se et ab intrinseco consequi ipsum ens; malum autem non ita comparatur ad ens, sed omnino per accidens et ab extrinseco illi convenit. Qua ratione superius probabamus malum non esse sine aliqua causa, quia dicit defectum contra naturae debitum, qui non contingit absque extrinseca causa. Provenit ergo malum illi enti cui inest, non ex se sed ab extrinseco et ex accidenti; non ergo potest ad entis proprietates pertinere. Et quamvis interdum contingat ex intrinseca natura duorum entium consequi ut unum sit alteri disconveniens, et consequenter malum eius, quomodo in moralibus dicuntur esse aliqui actus intrinsece mali, tamen hoc ipsum est valde per accidens ad rationem entis et peculiare quorumdam entium habentium inter se repugnantiam vel improportionem aliquam. Ob has ergo causas non debuit malum inter rationes entis recenseri.

DISPUTACION XII

LAS CAUSAS DEL ENTE EN GENERAL

RESUMEN

En esta Disputación podemos distinguir una introducción y tres secciones. La introducción tiene por objeto justificar que sea el metafísico el que se ocupe del tratado de las causas, a pesar de que también los físicos tratan de ellas; prueba con tres razones que esta materia pertenece al metafísico, y divide la disputación en tres secciones:

I. Se ocupa de varias cuestiones sobre la causación, que se centran en el punto de la identidad entre principio y causa.

II. Sobre si existe una razón común de causa; cuál es y qué naturaleza tiene.

III. La división de la causa.

SECCIÓN I

Que la causa existe en la realidad es cosa manifiesta; pero se trata de conocer su naturaleza, y para ello hay que conocer los conceptos limítrofes, el principal de los cuales es el de principio. ¿Se identifican principio y causa? La duda se plantea por el uso que hace de esos términos el mismo Aristóteles (1-2); y como el mismo término "principio" es análogo, hay que recorrer sus significados (3), clasificados de momento en principios de la cosa y principios del conocimiento (4), los primeros de los cuales pueden todavía dividirse en principios de mero orden o conexión extrínseca, o bien principios con conexión estricta, cuando entre la cosa y su principio se da una relación esencial de procedencia (5); de aquí pasa Suárez a recorrer en qué sentido se puede llamar principio a la privación (6), y cómo a la materia y a la forma (7), deduciendo, por último, que la nota común a todo principio es la prioridad (8). Se pueden presentar dos objeciones a la generalidad de dicha afirmación: una es el caso de la forma y otra el de las Divinas Personas, en las que no se da prioridad y sí razón de principio; ambas dificultades quedan solucionadas a continuación (9-10). Pone término a la descripción del principio en común declarando qué conexión se requiere entre el principio y lo principiado (11), para pasar a la definición que da Santo Tomás: principio es aquello de donde algo es, o se hace o se conoce, definición que lleva ya en sí una división de los principios, ya que todos los principios serán o bien del hacerse, o del ser o del conocer (12). Por ello se ve también que en toda razón de principio hay un elemento común; es, pues, una razón análoga (13), con

analogía múltiple, puesto que a partir del significado originario la voz se aplicó a muchos otros (14); y en cuanto a la cosa significada, la voz alude antes a los principios esenciales que a los accidentales (15). Se plantea aquí el problema de si el término principio es en Dios unívoco o análogo respecto de todas sus operaciones; responden algunos que es análogo, con prioridad para las operaciones ad extra (16), o para las ad intra según otros (17), mientras que hay un tercer grupo que opina que es unívoco (18); para dar la solución distingue Suárez primeramente la relación de principio, y en ella afirma que hay analogía (19); la razón próxima de tal relación, que es análoga y se dice con prioridad de las operaciones ad intra (20-21); y finalmente, aquello que se denomina principio, y que no puede ser análogo (22-23); en Dios, el principio es unívoco, considerado como generante y espirante, y análogo, considerado como creador y operante (24). Finalmente, en cuanto a la primera cuestión, resuelve que el principio tiene más extensión que la causa (25), y seguidamente pasa a solucionar las dificultades que planteó sobre los textos de Aristóteles y los Padres (26-33).

SECCIÓN II

Se pregunta en ella si existe una razón común de causa, entendida ésta formalmente (1), y para responder, después de rechazar dos definiciones por insuficientes o tautológicas (2-3), pasa a exponer la definición correcta de causa como principio que infunde esencialmente el ser en otro (4), definición que aparece como suficiente en las causas naturales, pero no en el plano teológico, por lo cual propone las dificultades que surgen a propósito del misterio de la Trinidad (6), la noción propia de dependencia (7-8), su aplicabilidad al ser relativo (9) y la necesidad de dos seres esencialmente diversos para que se dé causa (10); e igual hace con las dificultades que origina el misterio de la Encarnación (11-12). Enuncia finalmente la definición de causalidad como aquel influjo con que la causa infunde el ser en el efecto (13), al cual nombre de causa corresponde un concepto objetivo único.

SECCIÓN III

Trata de la división de la causa y propone primeramente la división en los cuatro géneros de causas tradicionalmente admitidos; a propósito de ella, plantea seis cuestiones (1) que resuelve seguidamente: la primera, si todos los miembros quedan contenidos dentro de lo dividido: responde afirmativamente (2), recorriendo las causas en particular (3) y proponiendo y solucionando dos dificultades históricas en contra de dicha división (4-5), la cual corrobora con los testimonios de Platón y los antiguos filósofos (6), pormenorizando la diferencia entre causa y condición (7) y la primacía de la causa final en los actos morales (8). Segunda: si estas cuatro causas se distinguen y oponen entre sí: se da la distinción precisa y formal, aunque no siempre es menester que se dé la material o real (9-11), sino en determinados efectos y condiciones que va recorriendo Suárez con pormenor (12-15). Tercera: si esta división abarca suficientemente al todo dividido, y responde afirmativamente, fijándose sobre todo en las causas instrumentales, dispositivas y objetivas, así como en la causalidad del objeto respecto de la potencia y el acto (16-18). Cuarta: si la citada división de las causas es inmediata, y a esto responde negativamente, ya que hay otra división que las divide en internas y externas y es más inmediata (19). Quinta: esta división no es ínfima o átoma, tal como se preguntaba, sino que tiene un valor intermedio o doctrinal (20-21). Finalmente, la sexta responde afirmativamente a la duda de si tal división es análoga (22).

DISPUTACION XII

LAS CAUSAS DEL ENTE EN GENERAL

Después que se ha tratado de la razón esencial y de las propiedades del ente en cuanto es ente, antes de pasar a sus divisiones es preciso estudiar cuidadosamente sus causas. Porque aunque el físico trate de las causas, con todo lo hace de modo excesivamente concreto e imperfecto, en cuanto la razón de causa se ejerce en la materia física o con algún movimiento o mutación física; mas la razón de causa es más universal y abstracta, pues en sí misma prescinde de la materia, tanto sensible como inteligible, y por ello su consideración propia pertenece al metafísico. Primero, ciertamente en cuanto que la misma razón de causa o de causalidad —como la llaman— participa de algún grado de ente; y acerca de éste es preciso explicar qué es y de qué modo. En segundo lugar, porque la misma causalidad es como una cierta propiedad del ente en cuanto tal, pues no hay ente alguno que no participe de alguna razón de causa. En tercer lugar, porque pertenece a la ciencia considerar las causas de su objeto. Y aunque no todo ente comprendido bajo el objeto de esta ciencia tenga verdadera y propia causa, ya que Dios no tiene causa, sin embargo, todas las demás cosas fuera de Dios tienen causa; y en ellas no sólo las razones de ente determinadas o particulares, sino también la misma razón de ente es causada por sí y propiamente, de tal modo que puede decirse con verdad que el ente en cuanto ente, especificativamente aunque no reduplicativamente, tiene causa. Y esto tanto más es así cuanto que pertenece a la misma ciencia tratar de la razón de causa y de la de efecto, y no hay ente alguno que no sea efecto o causa. Se agrega a esto el que aunque Dios no tenga causa verdadera y real, a pesar de todo algunas de sus razones

DISPUTATIO XII

DE CAUSIS ENTIS IN GENERE

Postquam dictum est de essentiali ratione et proprietatibus entis in quantum ens est, priusquam ad divisiones eius descendamus, oportet de causis eius exacte disputare. Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet. Primo quidem quatenus ipsamet ratio causae seu causalitas (ut aiunt) aliquem gradum entis participat; de quo oportet declarare quid et quo modo sit. Secundo quia ipsa cuasalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui obiecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub obiecto huius scientiae habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia praeter ipsum causam habent; et in eis non solum determinatae seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam. Eo vel maxime quod eiusdem doctrinae est rationem causae et effectus contemplari; nullum autem est ens quod non sit vel effectus vel causa. Accedit quod, licet Deus non habeat veram et realem causam, quaedam tamen rationes

son concebidas por parte nuestra como si fuesen causas de otras, para declarar mejor las cuales es útil también conocer de antemano las verdaderas razones de la causación. Por tanto, por estos motivos pertenece al metafísico la consideración de las causas. Sobre las cuales diremos primero, en general, unas cuantas cosas acerca de la razón de causa y sus miembros; después, más extensamente, de cada una de ellas; por último, las compararemos de varios modos entre sí y con sus efectos.

SECCION PRIMERA

¿Se da absoluta identidad entre causa y principio?

1. *La existencia de la causa es cosa muy conocida.*— No preguntamos si se da la causa porque no hay nada más evidente por sí mismo; y para investigar qué es, comenzamos cómodamente desde la razón de principio, ya que toda causa es principio y por él, como por su género o por lo que hace las veces de género, puede y debe definirse. Por consiguiente, la razón de dudar en la cuestión propuesta se toma de varias expresiones de Aristóteles, pues a veces indica que la causa y el principio son enteramente lo mismo y se dicen recíprocamente. Así, en el IV de la *Metafísica*, c. 2, dice que *la causa y el principio se comparan entre sí del mismo modo que el ente y lo uno;* ahora bien, el ente y lo uno se convierten entre sí, como arriba se dijo. Igualmente, en el V de la *Metafísica*, c. 1, al enumerar varios modos de principio, al fin concluye así: *Y de otros tantos modos se dicen las causas, pues todas las causas son principios.* Por otra parte, habiendo enumerado en el I de la *Física* la privación entre los principios del ente natural, en el libro XII de la *Metafísica*, c. 2, le llama causa; piensa, por tanto, que causa y principio son lo mismo; y favorece esta opinión la manera de hablar de algunos Padres Griegos, que incluso tratándose de las Personas Divinas llaman al Padre causa del Hijo por ser su principio; e igualmente al Padre y al Hijo causa del Espíritu Santo, lo cual indica que entre los griegos *causa y principio* son una misma cosa. Y esto mismo hizo notar el Concilio Florentino en la sesión última al exponer a dichos Padres. Y la razón puede estar en que el principio dice relación a lo principiado como la causa al efecto; y lo principiado parece que es lo mismo que el efecto.

eius concipiuntur a nobis ac si essent causae aliarum, ad quas melius declarandas utile etiam erit veras rationes causandi praenoscere. Ob has ergo rationes ad metaphysicum pertinet causarum consideratio. De quibus pauca prius in communi dicemus de ratione causae et membris eius; deinde fusius de singulis; postremo eas inter se et cum effectibus variis modis conferemus.

SECTIO PRIMA

Utrum causa et principium idem omnino sint

1. *Causam esse est longe notissimum.*— Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius; ad investigandum autem quid sit, commode a ratione principii initium sumimus, quoniam omnis causa principium est et per illud tamquam per genus vel loco generis definiri potest et debet. Ratio igitur dubitandi in proposita quaestione ex variis dictis Aristotelis sumitur, nam interdum significat causam et principium idem omnino esse et reciproce dici. Nam in IV Metaph., c. 2, ait *ita comparari inter se causam et principium, sicut ens et unum;* ens autem et unum convertuntur inter se, ut supra dictum est. Item V Metaph., c. 1, ubi varios modos principii enumerat, in fine ita concludit: *Totidem autem modis et causae dicuntur, omnes enim causae principia sunt.* Rursus, cum I Phys. privationem inter principia rei naturalis numerasset, in XII Metaph., c. 2, eam causam vocat; sentit ergo causam et principium esse idem; et huic sententiae favet modus loquendi aliquorum Patrum Graecorum, qui etiam in divinis personis Patrem vocant causam Filii eo quod sit principium eius; et similiter Patrem et Filium causam Spiritus Sancti, quod est indicium apud Graecos idem esse *causam* quod *principium*[1]. Quod significavit illos Patres exponens Concilium Florentinum, sess. ult. Ratio vero esse potest quia principium relationem dicit ad principiatum sicut causa ad effectum; principiatum autem idem esse videtur quod effectum.

[1] Ex modo loquendi Patrum Graecorum; Damasc., lib. I de Fide, c. 8 et 9, ac 11; Athanas., in Actis Nicenae Synodi; Nazian., Orat. 29, de dogmate et Constitutione Episcop., et Orat. 35, quae est I de Filio et III de Theologia.

2. Pero algunas veces parece indicar Aristóteles que la causa tiene mayor amplitud que el principio. Pues dice en el libro V *De Generat. Animal.*, c. 7, que pertenece a la razón de principio *ser él mismo causa de muchos, pero que no haya una causa superior a él;* sin embargo, a la razón de causa no pertenece el que no tenga una causa superior; luego, según la opinión de Aristóteles, el principio es algo más restringido que la causa. Por lo cual, también en el I de la *Física*, c. 5, dice que pertenece a la razón de los principios *el no proceder de sí ni de otros, sino que otros procedan de ellos;* sin embargo, a la razón de causa no pertenece el no proceder de principios y causas; por consiguiente, tiene mayor ámbito la causa que el principio. Finalmente, por otra parte, aparece manifiestamente que el principio es algo más general que la causa, ya que toda causa es principio, como referíamos tomándolo de Aristóteles; pero no todo principio puede llamarse causa, pues la privación, como atestigua Aristóteles, es principio de la generación pero no causa, y la aurora es el principio del día y no su causa. Y es doctrina sana y aceptada entre los teólogos que en las Divinas Personas una es principio de otra, pero no es su causa, como es evidente por Santo Tomás, I, q. 33, a. 1, ad 1.

Varios modos de principios y su orden

3. *Qué es principio complejo o de conocimiento.*— Para explicar esta cuestión hay que comenzar por el nombre y razón de principio; pero porque, como dice Damasceno en el *Dial. contra Manich.*, al comienzo, la palabra principio es equívoca, es decir, análoga, será mejor enumerar sus varias significaciones, las cuales recoge allí Damasceno, y antes que él Aristóteles en el V de la *Metafísica*, c. 1. Pero para irlas explicando con un plan determinado, primero podemos distinguir un doble principio, uno de la cosa y otro del conocimiento o de la ciencia, y esto se suele distinguir también de otro modo llamándolos principios incomplejos y complejos, ya que el principio de la cosa es incomplejo y el del conocimiento, complejo. Pues aunque los principios del conocimiento se tomen

2. Aliquando vero significare videtur Aristoteles causam latius patere quam principium; ait enim libro V de Gener. animal., c. 7, de ratione principii esse *ut ipsum quidem causa sit multorum, sed ipsius nulla sit superior causa;* non est autem de ratione causae ut non habeat superiorem causam; ergo, iuxta Aristotelis sententiam, principium quid contractius est quam causa. Unde etiam I Phys., c. 5, de ratione principiorum ait esse *ut non sint ex sese, nec ex aliis, sed alia ex ipsis;* de ratione autem causae non est ut non sit ex principiis et causis; latius ergo patet causa quam principium. Denique aliunde apparet manifestum principium generalius quid esse quam causam; nam omnis causa principium est, ut ex Aristotele retulimus; non tamen omne principium potest dici causa; privatio enim, teste Aristotele, est principium generationis, non tamen causa, et aurora est principium diei et non causa. Et apud theologos sana et recepta doctrina est in divinis personis unum esse principium alterius, non tamen causam, ut patet ex D. Thom., I, q. 33, a. 1, ad. 1.

Varii principiorum modi et illorum ordo.

3. *Principium complexum seu cognitionis quid.*— Ad explicandam hanc quaestionem, incipiendum est a nomine et ratione principii; quoniam vero, ut Damasc. ait, Dial. contra Manich., in initio, principii vocabulum aequivocum, id est, analogum est, melius erit varias eius significationes enumerare quas ibi recenset Damasc., et prius Aristoteles, V Metaph., c. 1. Ut vero aliqua certa methodo a nobis tradantur, primo distinguere possumus duplex principium, aliud rei, aliud cognitionis seu scientiae; quod alio modo solet distingui in principia incomplexa et complexa; nam principium rei incomplexum est, cognitionis autem complexum.

con frecuencia de los principios de la cosa, con todo próximamente no son principios de ciencia más que en cuanto que de ellos se hacen los principios complejos. Y en este sentido dice Aristóteles anteriormente: *Los supuestos de las demostraciones se llaman principios;* y en el II *Elench.*, c. últ, dice que hay que insistir principalmente en el conocimiento de los principios, porque conocidos ellos es fácil conocer las cosas que siguen. Y de estos principios complejos no tenemos nada más que decir, pues cuanto es necesario para esta doctrina ha sido expuesto suficientemente en la disputación I y III; en cambio, las demás cosas se refieren a los libros de los *Analíticos Segundos*. Y la denominación de principio que se les atribuye pertenece a un género de causalidad o a alguna relación de las que en seguida enumeraremos; pues porque el conocimiento es una cosa, el principio de conocimiento se dice según una relación, en la que conviene con los otros principios de las cosas.

4. Por tanto, el principio de una cosa puede decirse o sólo por razón del orden o de cualquier conexión, o por razón de alguna relación intrínseca. Del primer modo parece que lo dijo Aristóteles en la *Poética*, poco después del comienzo: *Decimos que es principio aquello que no está necesariamente después de otro, y después de él mismo hay o es posible que algo se haga.* Pero esta apelación bajo ese aspecto es múltiple. Pues primeramente en toda acción o negocio aquello de donde se comienza se llama principio, el cual algunas veces es arbitrario o casual; otras, es debido a la misma cosa o al menos es lo más conforme para que sea hecha de un modo conveniente, ya sea teniendo en cuenta la naturaleza de la cosa que se hace, ya, a veces, considerada la condición del operante. Y de este modo, en el orden de exponer la ciencia dice arriba Aristóteles que aquello que es más conocido para nosotros puede llamarse principio de doctrina, porque de allí puede tomar comienzo la ciencia convenientemente. En segundo lugar, en la sucesión u orden temporal, se dice la aurora principio del día, porque de allí comienza el día. En tercer lugar en el orden local, el que se sienta el primero se dice principio de los demás, y también aquel lugar de donde nace la fuente se suele llamar su principio. En cuarto lugar, Damasceno añade que también suele llamarse por el orden de dignidad, como: *El rey* —dice— *es principio de aquellos a quienes manda,* aunque esto pueda pertenecer a la causalidad, como indica Aristóteles. Finalmente, lo que se presupone para otro puede decirse su principio, como el cimiento se dice principio de la casa y la unidad principio del número. Y en toda cosa que tiene extensión o latitud, la primera parte o el primer extremo que se supone para los otros puede decirse principio del todo o de las restantes partes. Por lo cual, esta acepción o denominación de principio es amplísima y puede multiplicarse de varios modos, de tal forma que no puede reducirse a una razón científica y cierta porque es una denominación casi equívoca.

5. *Qué significa principio en su acepción más estricta.*— En otro sentido, por consiguiente, y más filosóficamente, se llama principio por razón de una relación esencial entre él mismo y aquello de que es principio, de forma que de algún modo proceda de aquél esencialmente. Esto puede suceder de dos maneras: primero, por el positivo influjo y comunicación de su ser; este modo, respecto de las cosas creadas, es siempre con dependencia y causalidad, como explicaremos; por lo cual, tal principio, hablando filosóficamente, siempre va revestido de la razón de causa. Solamente en las Divinas Personas se encuentra un principio con verdadero influjo y comunicación del propio ser sin causalidad; por qué sucede esto así lo intentaremos explicar en la sección siguiente. Por lo cual esta clase de principio, en cuanto que incluye la razón de causa, puede dividirse en tantos miembros como la causa. Pues hay algunos principios que constituyen intrínsecamente la cosa; otros, en cambio, son extrínsecos, que infunden el ser en la cosa y permanecen fuera de ella, como el principio final y el eficiente, de que trataremos después.

6. *En qué sentido se llama a la privación principio de la cosa natural.*— En segundo lugar, puede una cosa surgir de otra esencialmente, como de su principio, no por un influjo positivo, sino sólo por la necesaria y esencial relación a otro. En este sentido, enumera Aristóteles entre los principios del ser natural a la privación, que parece tener un carácter intermedio entre los dos modos de principios declarados. Pues aquel primero es amplísimo y sólo se funda en un cierto orden de prioridad, ni requiere una relación esencial, sino que puede ha-

Quamquam enim principia cognoscendi frequenter desumantur ex principiis rei, proxime tamen non sunt principia scientiae, nisi prout ex eis fiunt principia complexa. Et hoc modo ait Aristoteles supra: *Suppositiones demonstrationum vocantur principia;* et II, Elench., c. ult., in principiis cognoscendis ait praecipue insistendum esse, quia illis cognitis facile est cognoscere ea quae sequuntur. De his autem principiis complexis nihil amplius nobis dicendum est, nam quae ad hanc doctrinam necessaria sunt, disp. I et III sufficienter sunt tradita; reliqua vero ad libros Poster. spectant. Denominatio autem principii, quae his tribuitur, ad aliquod genus causalitatis pertinet vel ad aliquam habitudinem ex his quae statim numerabimus; nam, quia cognitio res quaedam est, principium cognitionis secundum aliquam habitudinem dicitur, in qua convenit cum aliis principiis rerum.

4. Principium igitur rei dici potest aut solum ratione ordinis et cuiuscumque connexionis, aut ratione alicuius intrinsecae habitudinis. Priori modo dixisse videtur Aristot. in Poetica, aliquantulum a principio: *Principium illud esse dicimus quod non necessario post aliud est, et post ipsum aliquid esse vel fieri natum est.* Haec autem appellatio sub hac ratione multiplex est. Primo enim in omni actione aut negotio, illud unde inchoatur principium dicitur, quod aliquando est arbitrarium seu casuale, aliquando est debitum ipsi rei vel saltem magis consentaneum ut convenienter fiat, vel spectata natura rei quae fit, vel interdum considerata conditione operantis. Atque hoc modo in ordine traditae scientiae ait supra Aristoteles, id quod est notius nobis appellari posse principium doctrinae, quia inde convenienter inchoatur scientia. Secundo in successione seu ordine temporis aurora dicitur principium diei, quia inde incipit dies. Tertio in ordine loci, qui primus sedet dicitur principium caeterorum, et locus etiam ille ex quo fons oritur dici solet principium eius. Quarto addit Damascen. etiam solere dici propter ordinem dignitatis, ut: *Rex* (ait) *est principium eorum quibus praeest;* quamvis hoc possit ad causalitatem pertinere, ut Aristoteles significat. Denique quidquid alteri praesupponitur potest dici principium eius, ut fundamentum dicitur principium domus et unitas principium numeri. Et in omni re quae extensionem habet vel latitudinem, prima pars aut primum extremum quod aliis supponitur, dici potest principium totius vel reliquarum partium. Unde haec acceptio vel denominatio principii latissima est et variis modis potest multiplicari, ita ut non possit ad certam et scientificam rationem revocari, quia est fere aequivoca denominatio.

5. *Strictius acceptum principium quid significet.*— Alio igitur modo et magis philosophico, dicitur principium ratione alicuius habitudinis per se inter ipsum et id cuius est principium, ita ut ex illo aliquo modo per se oriatur. Quod duobus modis accidere potest. Primo, per positivum influxum et communicationem sui esse; qui modus respectu rerum creatarum semper est cum dependentia et causalitate, ut explicabimus; quare huiusmodi principium, philosophice loquendo, semper induit rationem causae. Solum in divinis personis invenitur principium cum vero influxu et communicatione proprii esse sine causalitate; cur autem hoc ita sit, sectione sequenti explicare tentabimus. Unde hoc genus principii quatenus rationem causae includit in tot membra dividi potest quot causa. Sunt enim quaedam principia intrinsece constituentia rem; alia vero sunt extrinseca, quae esse influunt in rem et extra illam manent, ut finis et efficiens, de quibus postea dicendum est.

6. *Privatio qualiter dicatur principium rei naturalis.*— Secundo, potest aliquid ex alio per se oriri, ut ex principio, non per positivum influxum, sed solum propter necessariam et per se habitudinem ad aliud. Quo modo privatio inter principia rei naturalis numeratur ab Aristotele, quae mediam quamdam rationem habere videtur inter duos modos principiorum declaratos. Nam ille prior latissimus est et solum fundatur in quolibet ordine prioritatis, nec requirit ha-

llarse en cualquier género de composición o de sucesión; pero la privación se dice principio de la generación natural de un modo más perfecto e intrínseco. En cambio, el otro modo de principio por influjo es demasiado perfecto para que pueda convenir a la privación, porque la privación, al no ser una verdadera realidad, no puede tener un propio influjo en la cosa que se hace o en su generación; y mucho menos puede componer intrínsecamente a la cosa engendrada. Por consiguiente, se llama principio por causa de la intrínseca relación de la generación a la misma, pues como la generación es esencialmente el tránsito del no ser al ser, por ello supone por sí la privación y se hace *per se* desde ella como desde un término necesario; por tanto, por este motivo se dice que la privación es principio de la cosa natural, no ciertamente de su constitución en su ser ya hecho, sino de su generación.

7. *La forma es, en un sentido, principio de la generación, y en otro, de la cosa engendrada.— De qué modo es la materia principio de la generación.—* Todavía más —para tratar esto solamente de paso—, también la forma, en cuanto que es principio de la generación, es principio en un sentido muy diferente que cuando lo es de la cosa engendrada y de su constitución; pues de la cosa misma es principio por influjo y causalidad formal, como después explicaremos; y de la generación no puede ser principio de este modo, porque la forma misma no puede ser causa propia de aquella generación por la que ella se hace, de tal modo que influya verdaderamente en ella, a no ser que se la reduzca a una causa final, pues el fin de la generación es la introducción de la forma; o también a una causa formal extrínseca, en cuanto que la generación toma la especie de la forma a la que tiende; las cuales causalidades físicas son muy impropias respecto de tal forma, como se verá claramente después. Y por ello, esta razón de principio por la que la forma se dice principio de la generación, propiamente pertenece a este último modo; pues la generación por sí e intrínsecamente busca la forma, como término formal al que tiende, lo cual basta para que sea llamada principio de la generación. En cambio, ocurre lo contrario con la materia, porque ésta tiene también respecto de la generación algún influjo y causalidad, aunque diverso de aquella causalidad que tiene acerca de la constitución de la cosa natural; pues

bitudinem per se, sed in quolibet genere compositionis aut successionis inveniri potest; privatio autem perfectiori modo et magis intrinseco dicitur principium generationis naturalis. Alter vero modus principii per influxum perfectior est quam ut possit privationi convenire, quia privatio, cum non sit vera res, non potest habere proprium influxum in rem quae fit seu in eius generationem; et multo minus potest intrinsece componere rem genitam. Dicitur ergo principium propter intrinsecam habitudinem generationis ad ipsam; nam, quia generatio essentialiter est transitus de non esse ad esse, ideo per se supponit privationem et ex illa tamquam ex necessario termino per se fit; hac ergo ratione dicitur privatio esse principium rei naturalis, non quidem constitutionis eius in facto esse, sed generationis.

7. *Forma aliter generationis, aliter rei genitae principium.— Materia qualiter principium generationis.—* Immo (ut hoc obiter dicam) etiam forma, ut est principium generationis, longe aliter est principium quam ut est principium rei genitae et constitutionis eius; ipsius enim rei est principium per influxum et causalitatem formalem, ut infra declarabimus; generationis autem non potest esse principium hoc modo, quia ipsa non potest esse causa propria eius generationis per quam fit, ita ut in eam vere influat, nisi forte reducatur ad causam finalem, nam finis generationis est formae introductio; vel etiam ad formalem extrinsecam in quantum generatio speciem sumit a forma ad quam tendit; quae causalitates physicae sunt valde impropriae respectu talis formae, ut postea patebit. Et ideo haec ratio principii qua forma dicitur principium generationis, proprie pertinet ad hunc postremum modum; nam generatio per se et intrinsece intendit formam ut formalem terminum ad quem tendit, quod satis est ut dicatur generationis principium. Secus vero est de materia, quia haec etiam respectu generationis habet aliquem influxum et causalitatem, licet diversum ab ea quam habet circa constitutionem rei naturalis; in hanc enim rem

en esta cosa natural influye la materia constituyendo a aquélla intrínsecamente por sí misma; en cambio, en la generación no es así, sino sólo sustentando y recibiendo la forma. Y todo esto queda dicho como aprovechando la ocasión acerca de esos principios, porque a ellos suele acomodarse como por antonomasia el nombre de principios de la cosa natural. Finalmente, a esta última denominación de principio pueden reducirse algunos ejemplos puestos en la denominación primera y general en cuanto que en ellos puede encontrase el orden necesario esencial e intrínsecamente; pues así el punto puede llamarse principio *per se* de la línea; y el primer grado, de toda la cualidad; y el cimiento, de la casa; aunque en éstos, tal modo de principio *per se* siempre queda reducido a algún género de influjo o causalidad.

Cómo es común a todo principio tener prioridad

8. De esta enumeración de los principios puede inferirse en primer lugar que es común a todo principio ser de algún modo anterior al principiado; pues esto significa, ante todo, el mismo nombre de principio. Más aún, Aristóteles, en el citado libro V de la *Metafísica,* colige que *es común a todo principio el ser primero,* que es algo más que ser anterior, pues esto dice sólo anterioridad con respecto al principiado, y aquello, en cambio, dice negación de anterior. Pero hay que notar que se llama absolutamente principio en un género o bajo un aspecto a aquello que de tal modo es principio que no es principiado bajo aquel aspecto; pues si ha sido principiado por otro en aquella serie no será principio absolutamente en aquel orden sino sólo relativamente con respecto a alguien; por ejemplo, el punto es propiamente principio de la línea cuando antes de él no hay ningún punto, y consiguientemente tampoco precede otra parte de línea; pero el punto que continúa las partes de la línea, sólo relativamente puede llamarse principio de las partes subsiguientes, ya que es término de las precedentes. Esto puede verse más claramente en el tiempo, porque absolutamente sólo es principio del tiempo aquel instante antes del cual no ha precedido ningún tiempo, sino que le sigue inmediatamente; y el instante intermedio no se llamaría absolutamente principio del tiempo, sino sólo relativamente o bajo alguna razón deter-

naturalem influit materia intrinsece constituendo illam per seipsam; in generationem vero non ita, sed solum sustentando et recipiendo illam. Et haec sint per occasionem dicta de his principiis, quia illis solet per antonomasiam nomen principii rei naturalis accommodari. Denique ad hanc ultimam principii denominationem possunt reduci aliqua exempla posita in prima et generali denominatione, quatenus in eis reperiri potest ordo per se et ab intrinseco necessarius; sic enim punctus dici potest per se principium lineae; et primus gradus, totius qualitatis; et fundamentum, domus; quamquam in his talis modus principii per se semper reducitur ad aliquod genus influxus seu causalitatis.

Esse prius, omni principio qualiter commune

8. Ex hac principiorum enumeratione colligi potest, primo, commune esse omni principio ut sit aliquo modo prius principiato; hoc enim prae se fert ipsum principii nomen. Immo Aristoteles, cit. loco V Metaph., colligit *commune omni principio esse ut sit primum,* quod aliquid maius est quam esse prius; nam hoc solum dicit antecessionem ad principiatum, illud vero dicit negationem prioris. Sed considerandum est principium simpliciter in aliquo genere vel sub aliqua ratione dici quod ita est principium ut non sit principiatum sub illa ratione; nam si sit principiatum ab alio in ea serie, non erit principium simpliciter in illo ordine, sed tantum secundum quid respectu alicuius; verbi gratia, punctus tunc est proprie principium lineae quando ante illum nullus punctus et consequenter nec pars lineae antecessit; punctus autem continuans partes lineae, tantum respective potest dici principium subsequentium partium, cum sit terminus praecedentium. Quod clarius in tempore considerare licet; absolute enim illud solum instans est principium temporis, ante quod instans nullum tempus praecessit, sed immediate subsequitur; instans autem intermedium non dicetur simpliciter principium temporis, sed tantum respective vel sub aliqua determinata ratione, scilicet, prin-

minada, a saber, principio del día o del año. Y a esta propiedad de las palabras parece que aluden los Santos cuando dicen que el Padre Eterno es principio, fuente y origen de toda deidad. Pues no hablan así porque el Padre sea el principio de toda la naturaleza divina, porque según la fe católica la naturaleza divina no tiene principio, ya que no procede de nadie, pues de lo contrario se distinguiría de él; por lo cual, como está condenada esta expresión: *la esencia engendra,* así también ésta: *la esencia es engendrada* o *procede.* Por consiguiente, llaman al Padre principio de la divinidad porque en aquel grado u orden —por llamarlo así— de las divinas personas de tal manera es El solo principio de las otras personas subsistentes en la divinidad, que no tiene ningún principio; y por ello se llama principio de la divinidad, es decir, de toda comunicación de la divinidad. En cambio, el Hijo, por tener principio, no puede absolutamente llamarse principio de la divinidad; mientras que se le llama con verdad principio del Espíritu Santo, o de la comunicación de la divinidad por modo de espiración, porque bajo tal razón no tiene principio. Así, por consiguiente, pertenece a la razón de todo principio ser anterior a aquello de que es principio; y si absoluta y simplemente es principio en algún orden, será también primero en aquel orden.

9. *¿Es la forma anterior a la generación?*— Se podrá decir que la forma es el principio de la generación del ser natural, y con todo de ningún modo es anterior a la generación por ser su término formal. Igualmente objetará el teólogo que en las divinas personas no se encuentra ninguna prioridad propia, a pesar de que en ellas se da la razón de principio con toda propiedad. A la primera parte hay que responder que la forma es anterior a la generación en la razón de término esencial al que se ordena la generación, la cual se reduce a prioridad en el orden de la intención. Pero no faltará tampoco quien diga que la forma es también anterior a la naturaleza en la ejecución y en el género de causa formal; pero esto, tratando de la generación, no es acertado, porque, como dije, no es la causa propia de ella; es suficiente, por tanto, la relación anterior de la generación a la

cipium diei vel anni. Et ad hanc verborum proprietatem videntur alludere Sancti[1], cum dicunt Patrem aeternum esse principium, fontem et originem totius deitatis. Non enim ita loquuntur quia Pater sit principium ipsius naturae divinae, quia iuxta fidem catholicam divina natura non habet principium, quia a nullo procedit, alias ab eo distingueretur; unde sicut damnatur haec locutio, *essentia generat,* ita et haec *essentia generatur,* vel *procedit.* Vocant ergo Patrem principium divinitatis, quia in illo gradu seu ordine (ut ita dicam) divinarum personarum solus ipse ita est principium aliarum personarum in divinitate subsistentium ut nullum principium habeat; et ideo dicitur principium divinitatis, id est, omnis communicationis divinitatis. Filius autem, quia principium habet, non potest absolute vocari principium divinitatis; dicitur autem vere principium Spiritus Sancti, seu communicationis divinitatis per modum spirationis, quia sub ea ratione non habet principium. Sic igitur de ratione omnis principii est ut sit prius eo cuius est principium; quod si absolute et simpliciter in aliquo ordine principium sit, erit etiam primum in illo ordine.

9. *Forma an prior generatione.*— Dices: forma est principium generationis rei naturalis et tamen nullo modo est prior generatione, cum sit formalis terminus eius. Item obiiciet theologus in divinis personis nullam propriam prioritatem inveniri, cum tamen in eis sit propriissima ratio principii. Ad priorem partem respondetur formam esse priorem generatione in ratione termini per se, ad quem ordinatur generatio, quae revocatur ad prioritatem in ordine intentionis. Non deerit tamen qui dicat formam etiam esse priorem natura in exsecutione et in genere causae formalis; sed id non recte dicitur respectu generationis, quia, ut dixi, non est propria causa illius; satis ergo est prior

[1] Concil. Tolet. VI et XI, in princ.; Dionys., c. 1 de Caelest. Hierarch., et II de Divin. nominib., c. Damnamus, de Summa Trinit. et Fide cathol.; Nazianz., orat. 29; Athanas., orat. in illud dictum, Deus de Deo; Aug., IV de Trinit., c. 20.

forma para que ésta sea su principio, sea lo que fuere de la propia causalidad acerca de ella. Podrá objetarse que, por consiguiente, el acto puede llamarse principio de la potencia, porque aun cuando sea posterior a la potencia en la generación o en el tiempo, con todo es el término al que esencialmente tiende la potencia y del que toma su especie; por lo cual, la naturaleza es anterior en el orden de la intención. Se responde en primer lugar concediendo la consecuencia en dicho género de principio especificativo; pues ¿qué inconveniente hay? Además, existe una razón mucho mayor acerca de la forma respecto de la generación, porque la forma es de tal modo extrínseca a la generación que inseparablemente e íntima y esencialmente la tiene unida, de tal manera que no puede concebirse la generación actual sin que allí intervenga la forma informando actualmente; en cambio, el acto es más extrínseco a la potencia.

10. La segunda parte de la dificultad pertenece más bien a los teólogos. Entre ellos, la diversidad es más bien tal vez en el modo de hablar que en la realidad. Así, pues, Santo Tomás, en I, q. 42, a. 3, in corp., aunque conceda que en las divinas Personas hay orden de origen, niega con todo que absolutamente sea una anterior a la otra, porque en la Trinidad —dice— hay un orden de naturaleza sin prioridad. Y en la solución *ad 2* explica que allí no hay ni prioridad de naturaleza ni de entendimiento, porque aquellas personas no sólo son relativas sino que subsisten en una misma naturaleza; por lo cual, ni de parte de la naturaleza pueden tener prioridad, ya que ésta es la misma, ni de parte de las relaciones, puesto que los correlativos son simultáneos en la naturaleza y en el entendimiento. Por ello, el mismo Santo Doctor, en la referida q. 33, a. 1, ad 3 responde de tal modo a la dificultad de que ahora nos ocupamos que parece negar nuestra aserción. Dice, en efecto, que aunque el nombre del principio haya sido tomado de la prioridad, con todo no significa prioridad, pues es frecuente que en un nombre sea distinto aquello que significa y aquello de que se parte para imponerle significación. Ni se contradice Santo Tomás cuando en I, q. 40, a. 4, dice que la persona que produce es, según nuestro modo de concebir, anterior a la persona producida. Pues allí habla de nuestro modo de concebir im-

habitudo generationis ad formam ut haec sit principium illius, quidquid sit de propria causalitate respectu illius. Dices: ergo actus vocari poterit principium potentiae, quia, licet sit posterior generatione vel tempore quam potentia, tamen est terminus quem per se respicit potentia et a quo speciem sumit; unde natura est prior ordine intentionis. Respondetur primo concedendo sequelam in eo genere principii specificantis; quod enim est inconveniens? Deinde multo maior est ratio de forma respectu generationis, quia forma est ita extrinseca generationi, ut inseparabiliter et intime ac essentialiter habeat illam coniunctam, ita ut non possit intelligi actualis generatio quin ibi interveniat forma actu informans; actus vero est magis extrinsecus potentiae.

10. Altera pars obiectionis ad theologos magis pertinet. Inter quos diversitas quaedam est fortasse potius in modo loquendi quam in re. D. Thomas itaque, I, q. 42, a. 3, in corpore, licet concedat inter divinas personas esse ordinem originis, negat tamen simpliciter unam esse priorem alia, quia in Trinitate (inquit) est ordo naturae sine prioritate. Et in solutione ad 2 declarat ibi nec prioritatem naturae esse nec intellectus, quia illae personae et relativae sunt et in unamet natura subsistunt; unde nec ex parte naturae habere possunt prioritatem cum illa eadem sit, nec ex parte relationum cum correlativa sint simul natura et intellectu. Quapropter idem Doctor sanctus, dicta q. 33, a. 1, ad 3, ita respondet difficultati quam nunc tractamus ut negare nostram assertionem videatur. Dicit enim quamvis nomen *principii* sumptum sit a prioritate, non tamen significare prioritatem. Nam frequens est ut in nomine aliud sit quod significet, aliud vero illud a quo ad significandum imponitur. Nec sibi est contrarius D. Thomas, cum I, q. 40, a. 4, inquit personam producentem esse nostro modo intelligendi priorem persona producta. Nam ibi loquitur de modo intelligendi nos-

perfecto y confuso; en cambio, en el otro lugar trata de la inteligencia perfecta que se debe a las cosas mismas tales como son en sí. Y así lo entienden Cayetano y los tomistas, y con ellos concuerda sustancialmente Durando, *In I*, dist. 9, q. 2, y dist. 20, q. 2. Y es ésta una sentencia bastante probable y aquel modo de hablar muy prudente y seguro; de acuerdo con esta opinión, puede limitarse nuestra aserción de modo que se entienda metafísicamente, no teológicamente; es decir, acerca del principio que conoce la luz natural, no del que revela la fe sola. A pesar de todo, Escoto, *In I*, dist. 12, q. 2, y dist. 28, q. ult., a quien sigue Gabriel, *In I*, dist. 9, q. 3, concede que, como en las divinas personas una es principio de la otra, así también es anterior no en duración, perfección o naturaleza, sino solamente en el origen. Pues esta prioridad no incluye imperfección y queda necesariamente incluída en la misma razón de principio producente. Una y otra cosa es clara porque sólo importa en la persona producente que tenga el ser independientemente de tal origen, según el cual una persona procede de otra; como el Padre que tiene el ser sin generación y el Hijo solamente por la generación; y uno y otro lo tienen sin espiración, y en cambio el Espíritu Santo lo tiene solamente por espiración. Este género de prioridad entre cosas correlativas no puede ser hallado en los seres creados porque una cosa relativa en cuanto tal no procede de otra; en cambio, en las personas divinas se encuentra la procesión de un correlativo respecto de otro, en cuanto son tales. Y según esta opinión, nuestra aserción es verdadera universalmente; pues si se encuentra verdadera en las personas divinas, mucho más en las creadas. Y no es de maravillar, porque como la razón de principio es singular en aquellas personas, así también el modo de prioridad ha de ser peculiar y de clase muy diferente de todos los que se encuentran en las criaturas. Y este modo de hablar es también probable, y en la realidad (así me parece a mí) no contradice a Santo Tomás porque él no negó nunca expresamente este género de prioridad en las personas divinas, sino otros que se encuentran en las criaturas. Sin embargo, se calló y no usó nunca aquella locución, sino que la llamó orden de origen y no de prioridad. Y ciertamente no le faltó motivo para esto, sea porque en las cosas divinas se ha de imitar el modo de hablar de los Padres, entre los cuales nunca se

tro imperfecto et confuso. In altero autem loco agit de intelligentia perfecta quae rebus ipsis prout in se sunt, debetur. Et ita intelligunt Caietanus et thomistae, et cum eis in re concordat Durandus, In I, dist. 9, q. 2, et dist. 20, q. 2. Estque haec sententia satis probabilis, modusque ille loquendi cautus est et securus; iuxta quam opinionem assertio nostra limitari poterit ut metaphysice intelligatur, non theologice, id est, de principio quod lumen naturae cognoscit, non quod sola fides revelat. Nihilominus Scotus, In I, dist. 12, q. 2, et dist. 28, q. ultima, quem sequitur Gabriel, In I, dist. 9, q. 3, concedit sicut in divinis personis una est principium alterius, ita esse priorem non duratione, perfectione aut natura, sed origine tantum. Nam haec prioritas imperfectionem non includit, et in ipsa ratione principii producentis necessario includitur. Utrumque patet, quia solum importat in persona producenti quod habeat esse absque tali origine, secundum quam alia persona ab illa procedit; ut Pater habet esse absque generatione, Filius vero non nisi per generationem; et uterque habet esse absque spiratione, Sanctus vero Spiritus non nisi per illam. Quod genus prioritatis inter correlativa non potest in creatis rebus inveniri, quia unum relativum ut tale est, non procedit ab alio; in divinis autem reperitur processio unius correlativi ab alio, quatenus talia sunt. Et iuxta hanc sententiam, assertio nostra universaliter verum habet; nam si in divinis personis vera invenitur, multo magis in creatis. Non est autem mirum quod sicut ratio principii in illis personis singularis est, ita etiam modus prioritatis sit peculiaris et longe alterius rationis ab omnibus qui in creaturis inveniantur. Estque hic modus loquendi etiam probabilis et in re (ut opinor) non contradicit D. Thomas, quia ipse nunquam expresse negavit hoc prioritatis genus in divinis personis, sed alia quae in creaturis inveniuntur. Tacuit tamen, nunquamque usus est illa locutione, sed ordinem originis appellavit, non prioritatem. Et sane non sine causa, tum quia in rebus divinis modus loquendi Patrum imitandus est, apud quos illa locutio non reperitur;

halla dicha locución, sea también porque la prioridad de origen no es de prioridad absoluta tal como se encuentra en las divinas personas, ya que la prioridad afirmada absolutamente y sin condiciones parece indicar una cierta imperfección en aquella cosa que se dice posterior. Igualmente, porque se llama absolutamente primero a aquello que puede existir o al menos ser entendido exactamente sin ningún otro; pero una persona divina no se compara con otra de ninguno de estos modos. Y lo que algunos añaden, que una persona divina es anterior a otra en el orden de enumeración natural, a la manera como nombramos a una persona como primera, segunda, tercera, esto, digo, no es algo distinto de lo precedente, ya que este modo de enumerar no se funda sino en la prioridad de origen, por lo cual en realidad no indica otro género de prioridad; y este modo de enumeración explica muy bien que este modo de prioridad de origen, si se explica con palabras apropiadas y sentido recto, no es enteramente ajeno al modo de hablar de la Iglesia y de los Doctores. Por lo cual, añadiéndole esto puede aceptarse y es suficiente para que, en general, sea verdad que todo principio es de alguna manera anterior a aquello de que es principio; aun cuando esto permanezca siempre de un modo singular en la Trinidad, porque mientras la razón de principio le conviene absoluta y simplemente a una persona respecto de otra, por su parte la razón de anterior se le atribuye sólo con aditamentos y limitaciones, ya que aquello, tomado absolutamente, no parece incluir ninguna imperfección en un extremo, y esto último, en cambio, incluye alguna. Por consiguiente, la prioridad de origen explicada al modo dicho es suficiente para que la verdadera razón de principio se encuentre en las cosas divinas; por lo cual, lo que dice Santo Tomás, que el nombre de principio ha sido tomado de la prioridad pero que no significa ésta, si se entiende por prioridad la absoluta y positiva prioridad que designe una imperfección en el principiado, es verdadero; con todo, si se habla de una anterioridad puramente cuasi negativa bajo aquella misma razón en la que se dice principio, en este sentido no sólo se ha tomado el nombre de principio de la prioridad, sino que también la designa y requiere con la debida proporción, como se declaró y consta por la definición de Aristóteles y por todas las cosas aducidas.

tum etiam quia prioritas originis non est absolutae prioritatis, prout in divinis personis reperitur, quia prioritas simpliciter et sine addito asserta imperfectionem aliquam in re quae posterior dicitur indicare videtur. Item quia illud dicitur absolute prius quod potest aut esse aut saltem exacte intelligi sine alio; una vero persona divina neutro modo ad aliam comparatur. Quod vero addunt aliqui, unam personam divinam esse priorem alia in ordine naturalis enumerationis, quomodo primam, secundam et tertiam personam numeramus, hoc (inquam) non est diversum a praecedenti, nam hic modus enumerandi non fundatur nisi in prioritate originis, unde in re ipsa non indicat aliud prioritatis genus; declarat autem optime ille enumerandi modus hunc modum prioritatis originis, si congruis verbis et sano sensu declaretur, non esse omnino alienum a modo loquendi Ecclesiae et Doctorum. Unde cum illo addito acceptari potest, sufficiensque est ut in universum verum sit omne principium esse aliquo modo prius eo cuius est principium; quamvis hoc semper maneat singulare in Trinitate, quod cum ratio principii absolute et simpliciter conveniat uni personae respectu alterius, ratio autem prioris solum cum addito et limitatione tribuatur; nam illud absolute dictum nullam imperfectionem in altero extremo, hoc vero aliquam indicare videtur. Prioritas ergo originis dicto modo explicata, satis est ut vera ratio principii in divinis inveniatur; unde quod D. Thomas ait, nomen principii sumptum esse a prioritate, non vero significare illam, si per prioritatem intelligat absolutam et positivam prioritatem quae imperfectionem connotet in principiato, verum est; si tamen sit sermo de pura antecessione quasi negativa, sub ea ratione sub qua principium dicitur, sic non solum nomen principii sumptum est a prioritate, sed etiam illam significat et requirit cum proportione debita, ut declaratum est et constat ex definitione Aristotelis et ex omnibus adductis.

Se termina la descripción del principio en común

11. *Conexión requerida entre principio y principiado.*— En segundo lugar, se infiere de lo dicho que para la razón de principio no basta con que sea anterior a otro, sino que es menester que entre aquellas cosas haya una cierta conexión o resultancia de uno respecto del otro que se denomina principio. Esto se ve claro por el modo común de pensar de los hombres y fácilmente se declara por la inducción. Pues el hombre que nació ayer no es principio del que nace hoy, aunque sea anterior a él; y en las personas divinas, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, el Hijo no podría llamarse su principio, aun cuando de alguna manera pudiera pensarse como anterior según la razón, a saber, a la manera como el acto del entendimiento se dice anterior al de la voluntad. Es por tanto necesaria alguna conexión o consecución; y por ello, de acuerdo con los diversos modos de tal consecución, es también diversa la denominación de principio; efectivamente, a veces surge del sitio, a veces de la sucesión intrínseca, a veces de la dimanación, y así de otras cosas enumeradas anteriormente. Y todo esto lo indicó Aristóteles en el referido lugar del libro V de la *Metafísica* cuando dijo que *el principio es lo primero de donde algo es*, etc., pues aquella palabra *de donde* indica la referida conexión o consecución. Pero esto se ha de entender con la debida proporción, pues puede ser principio en acto y en potencia, y de una y otra forma requiere la relación a otro que le sigue a él, sea en acto o en potencia.

12. *Una división del principio general.—Qué es principio intrínseco y qué extrínseco.*— Y así se termina la descripción del principio tomado en común y de modo confusísimo que trae Santo Tomás con estos términos en I, q. 33, a. 1: *Principio es aquello de lo que algo procede de cualquier modo;* en donde aquella palabra *procede* no ha de ser tomada estrictamente como verdadero origen, sino como cualquier clase de consecución o conexión, como hasta aquí hemos dicho; y para significar esto añade tal vez Santo Tomás aquella partícula *de cualquier modo*. Y en este sentido ha sido tomada aquella definición del referido

Descriptio principii in communi consummatur

11. *Inter principium et principiatum connexio requisita.*— Secundo infertur ex dictis ad rationem principii non satis esse ut sit prius alio, sed necessarium esse ut inter illa sit aliqua connexio vel consecutio unius ab alio quod principium denominatur. Hoc patet ex communi modo concipiendi hominum, et inductione facile declaratur. Nam homo heri natus non est principium eius qui hodie nascitur, licet sit prior illo; et in divinis, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, Filius non posset dici principium eius, etiamsi cogitari aliquo modo posset ratione prior, eo, scilicet, modo quo actus intellectus dicitur prior actu voluntatis. Est ergo necessaria aliqua connexio vel consecutio; et ideo iuxta varios modos talis consecutionis, varia etiam est denominatio principii; interdum enim oritur ex situ, interdum ex successione intrinseca, aliquando ex dimanatione, et sic de aliis superius enumeratis. Atque hoc totum significavit Aristoteles, dicto loco V Metaph., cum dixit *principium esse primum unde aliquid est*, etc.; nam illa dictio *unde* praedictam connexionem vel consecutionem indicat. Est autem hoc cum proportione intelligendum; nam esse potest principium in actu et in potentia, et utroque modo requirit habitudinem ad alterum, quod ad illud consequitur vel actu vel potentia.

12. *Principii generalis quaedam divisio.— Intrinsecum principium quod, quod vero extrinsecum.*— Atque ita concluditur descriptio principii in communi et confusissime sumpti, quam sub his terminis D. Thomas tradit, I, q. 33, a. 1: *Principium est id a quo aliquid procedit quocumque modo;* ubi verbum illud *procedit* non est sumendum stricte pro vera origine, sed pro quacumque consecutione vel connexione, ut hactenus locuti sumus; et ad hoc significandum addidit fortasse D. Thomas illam particulam *quocumque modo*. Atque hoc sensu

lugar de Aristóteles, que dice que el principio es *aquello de donde algo es*. En efecto, parece que intencionadamente ha evitado usar ningún verbo que signifique origen u otro modo de emanación, de tal manera que por medio de esa partícula *de donde* abraza todo modo de conjunción o consecución. Sin embargo, añade, para una explicación mayor, que el principio es *aquello de donde algo es, o se hace o se conoce;* de tal modo que juntamente con la descripción explicase una cierta división de los principios, ya que a estos tres miembros ahora referidos pueden quedar reducidos todos los principios, sobre todo los que son esenciales, pues los que son accidentales difícilmente pueden ser reducidos a un cierto plan sino en la medida en que sean reductibles a los esenciales. Así, por tanto, todos los principios, o bien son principios de la cosa en su hacerse, o son principios de la cosa en su ser, y a estos dos miembros se reducen todos los principios de las cosas, ya que en ellas no puede concebirse otro estado intermedio entre el hacerse y el ser, y no siempre el principio de la efección es el principio de la constitución de la cosa, como se ve claramente en la privación. Y bajo el principio de aquello que se hace queda comprendido todo principio de movimiento o de operación en cuanto tal, o de cualquier ente sucesivo, pues todas estas cosas tienen su ser en proceso; y en cambio, bajo el principio de aquello que es quedan incluídos todos los principios de las cosas que de alguna forma tienen su ser —como suele decirse— ya realizado. Pero, porque también las cosas sucesivas y las mismas acciones de alguna manera son, por ello tomando con más generalidad el verbo *es*, suelen decir los teólogos que *principio es aquello de donde algo es*. Y del mismo modo podría quedar comprendido en esas palabras el principio del conocimiento y queda realmente comprendido si se considera el conocimiento en cuanto que es una cierta realidad que se hace o es; sin embargo, con toda razón añadió Aristóteles un tercer miembro acerca de los principios del conocimiento para significar que no siempre el principio de conocimiento es principio de la cosa conocida, sino que con frecuencia son diferentes los principios de la cosa en su ser conocido de los principios de la cosa misma en su ser o en su hacerse. Y no añadió especialmente un principio de amar, porque éste no es otro más que el principio del ser o del conocer. Y con esto consta suficientemnte no sólo la explicación sino también la división

sumpta est illa definitio ex praedicto loco Aristotelis, dicentis principium esse *id unde aliquid est*. Consulto enim videtur abstinuisse a peculiari verbo significanti originem vel alium modum emanationis, ut per illam particulam *unde* omnem modum coniunctionis seu consecutionis complecteretur. Addit vero ad maiorem explicationem principium esse *id unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur*, ut simul cum descriptione generalem quamdam divisionem principiorum explicaret; ad illa enim tria membra modo commemorata possunt omnia principia revocari, praesertim ea quae sunt per se; nam quae sunt per accidens, vix possunt ad certam methodum revocari, nisi quatenus reducuntur ed ea quae sunt per se. Sic igitur principia omnia aut sunt principia rei in fieri, aut principia rei in esse, et ad haec duo membra reducuntur omnia principia rerum, quia non potest intelligi in rebus alius status nisi in fieri, vel in esse; et non semper principium effectionis est principium constitutionis rei, ut patet in privatione. Sub principio autem eius quod fit, comprehenditur omne principium motus vel operationis ut sic, vel cuiuslibet rei successivae, nam ista omnia habent suum esse in fieri; sub principio vero eius quod est, includuntur omnia principia rerum quae aliquo modo habent esse (ut aiunt) in facto esse. Quia vero etiam res successivae et actiones ipsae aliquo modo sunt, ideo generalius sumendo verbum *est* dici solet at theologis *principium esse id unde aliquid est*. Atque eodem modo posset sub his verbis comprehendi principium cognitionis, et revera comprehenditur, si cognitio consideretur quatenus quaedam res est quae fit vel est; merito tamen Aristoteles tertium membrum adiunxit de principiis cognitionis, ut significaret non semper principium cognitionis esse principium rei cognitae, sed saepe alia esse principia rei in esse cognito a principiis eiusdem rei in esse aut fieri. Non addidit autem in speciali principium amandi; quia hoc nullum est nisi vel principium essendi vel cognoscendi. Atque ex his satis constat tum descriptio,

dada por Aristóteles, división —digo— que es trimembre. Después de ella añade Aristóteles otra bimembre, diciendo que *uno es el principio intrínseco y otro el extrínseco*, que es la subdivisión de los primeros miembros, como él mismo indica bastante claramente. Y a aquella división trimembre reduce todas las acepciones de principio que había enumerado arriba y todas las otras que pueden pensarse. Ni se preocupó de enumerar todas las significaciones de la misma palabra, cosa que sería laboriosa e inútil, sino solamente aquellas que o bien eran las más usadas o por las cuales podían conocerse fácilmente las demás. Y por ello juzgo inútil buscar escrupulosamente otro motivo de suficiencia de aquella enumeración. Y si alguien desea una disputación pormenorizada de este punto, lea a Fonseca en el libro V *Metaph.*, c. 1, a lo largo de siete cuestiones, y principalmente en la cuarta.

Se explica la analogía del principio

13. En tercer lugar, se infiere de lo dicho que el principio no se dice en sentido meramente equívoco de todos los miembros que están contenidos bajo él y que han sido enumerados arriba, puesto que no solamente les es común el nombre sino también alguna razón expresada por el nombre. Pero suele dudarse de si ésta es unívoca o análoga. A esto hay que responder brevemente que no puede ser unívoca. Porque en un principio pueden considerarse tres cosas: una es la cosa misma que se denomina principio; otra, la relación propia según el ser que se concibe entre el principio y lo principiado; y la tercera es aquello que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principiado respecto del principio. Ahora bien, en ninguna de estas tres cosas convienen unívocamente todas aquellas cosas que se denominan principios. Lo primero es claro, porque se llama principio no sólo al ente increado sino al creado, ni sólo al ente real sino al de razón; pero estas cosas no convienen unívocamente en alguna razón propia e intrínseca; luego. Y la misma razón puede darse de lo segundo, pues también la relación de principio es común a la creada y a la increada, aunque esta última la desconozca la filo-

tum etiam divisio ab Aristotele tradita, divisio (inquam) dicta quae est trimembris. Post illam vero subiungit Aristoteles aliam bimembrem dicens *aliud esse principium intrinsecum, aliud extrinsecum*, quae est subdivisio priorum membrorum, ut ipsemet satis clare indicat. Atque ad illam trimembrem divisionem revocat omnes acceptiones principii, quas supra numeraverat, et omnes alias quae excogitari possunt. Non enim sollicitus fuit in enumerandis omnibus significationibus ipsius vocis, quod prolixum esset et minime necessarium, sed eas quae vel erant magis usitatae vel ex quibus aliae facile poterant cognosci. Et ideo supervacaneum censeo scrupulose inquirere aliam sufficientiam illius enumerationis. Quod si quis copiosam de illa re disputationem requirat, legat Fonsecam, lib. V Metaph., c. 1, per quaestiones septem, praesertim in quarta.

Analogia principii declaratur

13. Tertio ex dictis infertur principium non dici mere aequivoce de omnibus membris quae sub illo continentur superiusque numerata sunt, quandoquidem non tantum nomen sed etiam aliqua ratio nominis est illis communis. Dubitari vero solet an sit univoca vel analoga. Ad quod breviter dicendum est non posse esse univocam. Tria enim possunt in principio considerari: unum est res ipsa quae denominatur principium; aliud propria relatio secundum esse, quae principii ad principiatum concipitur; tertium est id quod intelligitur tamquam proxima ratio fundandi illam relationem, quae est consecutio illa seu dimanatio principiati a principio. In nullo autem ex his conveniunt univoce ea omnia quae principia dicuntur. Primum patet, quia principium denominatur non tantum ens increatum, sed etiam creatum, nec solum ens reale, sed etiam rationis; sed haec non conveniunt univoce in aliqua ratione propria et intrinseca; ergo. Atque eadem ratio fieri potest de secundo; nam etiam relatio principii communis est ad creatam et increatam, quamvis hanc posteriorem philosophia non agnoscat.

sofía. Igualmente a las relaciones reales y de razón. Y con lo dicho puede concluirse lo mismo acerca del tercer punto: en primer lugar, porque es tan grande la variedad en aquellas razones o conexiones de los principiados con los principios que apenas convienen entre sí más que en el nombre y en alguna proporcionalidad. En segundo lugar, porque cuando aquello que se denomina principio es un ente solamente de razón, el motivo de fundar la relación de principio no puede ser real; en cambio, en las otras cosas existe con frecuencia una verdadera dimanación y procesión real. Por otra parte, ésta, a veces, es creada; a veces, increada; existe, por tanto, también en estas cosas la misma razón de analogía. Finalmente, porque los principios que se denominan así únicamente por alguna sucesión temporal u orden local y otra conexión accidental semejante, distan mucho de los principios esenciales y muchísimo más de los que son tales por un influjo y causalidad verdadera. Ni se opone a esta analogía la unidad de la explicación dada, pues los términos de que ésta consta son de tal modo trascendentales que encierran en sí la analogía. Ni se opone tampoco el que casi siempre se diga *principio* absolutamente y sin adiciones, acerca de cualquiera de los significados arriba expuestos; pues esto puede suceder o bien por causa de una proporcionalidad clara y evidente, o porque consta por la materia de que se trata en qué significado se toma la palabra, o ciertamente por alguna razón propia e intrínseca de principio, según lo que diremos después al tratar de la analogía del ser.

14. *Un mismo nombre respecto de diversas cosas es análogo con analogía de atribución y de proporcionalidad.—Orden de imposición de la voz principio a sus significados.*— Preguntará tal vez alguien de qué clase es esta analogía y de qué significados se dice primariamente el *principio*. De este punto tratan extensamente los comentaristas en el referido libro V de la *Metafísica*, c. 1. Yo, sin embargo, brevemente, pienso que esta analogía no es una sino múltiple respecto de los diversos significados: pues no hay contradicción en que el mismo nombre que significa primariamente una cosa se transfiera a las demás; a unas, por atribución, y a otras, en cambio, por proporcionalidad. Como sano, que significa primariamente un animal y por atribución significa la medicina y por pro-

Item ad relationes reales et rationis. Et ex his idem concludi potest de tertio: primo quidem, quia tanta est varietas in illis rationibus seu connexionibus principiatorum cum principiis ut vix inter se conveniant nisi in nomine et proportionalitate aliqua. Secundo, quia quando id quod denominatur principium est ens rationis tantum, ratio fundandi relationem principii non potest esse realis; in aliis vero rebus saepe est vera dimanatio et processio realis. Rursus haec interdum est creata, interdum increata; est ergo in his eadem ratio analogiae. Tandem, quia principia quae solum ob successionem temporis aut ordinem situs, vel aliam similem accidentalem connexionem sic denominantur, longe distant a principiis per se et maxime ab illis quae per verum influxum et causalitatem talia sunt. Neque huic analogiae obstat unitas descriptionis datae; nam termini quibus illa constat adeo sunt transcendentales ut analogiam in se involvant. Neque etiam obstat quod fere semper absolute et sine addito *principium* dicatur de quocumque significato supra posito; nam hoc accidere potest vel propter proportionalitatem claram et notam, vel quia ex subiecta materia constat in qua significatione sumatur vox, vel certe propter aliquam propriam et intrinsecam rationem principii, iuxta ea quae inferius dicemus de analogia entis.

14. *Idem respectu diversorum et attributionis et proportionalitatis analogum.— Ordo impositionis vocis principium ad sua significata.*— Quaeret autem fortasse aliquis qualis sit haec analogia et de quibus significatis *principium* primario dicatur. De qua re multa dicunt interpretes, dicto lib. V Metaph., c. 1. Ego tamen breviter censeo hanc analogiam non esse unam, sed multiplicem respectu diversorum significatorum: non enim repugnat idem nomen primario significans rem aliquam, ad quasdam alias transferri per attributionem, ad alias vero per proportionalitatem. Ut sánum primario significans animal, per attributionem significat medicinam, per proportionalitatem vero pomum in-

porcionalidad una manzana entera y sin pudrir. Esto, por consiguiente, es lo que pienso que se ha de decir acerca del nombre de principio respecto de sus significados. Pero hay que considerar que una cosa es hablar de la primera imposición de esta voz, tal como ha sido hecha por los hombres, y otra de la cosa significada por ella, como en un caso parecido distingue Santo Tomás, I, q. 13, a. 6. Del primer modo, pienso que esta voz ha sido impuesta para significar el principio del movimiento o del tiempo, pues dado que los primeros filósofos no conocían más que las cosas corpóreas, en ellas distinguieron primeramente el principio, el medio y el fin; y esto parece que fue conocido primeramente partiendo del movimiento o de alguna acción; y por esto es verosímil que el nombre de principio fuese impuesto primeramente para significar el principio del movimiento o de la acción o la parte aquella de la magnitud por la que el movimiento empieza. Y quizá quería decir esto Aristóteles en primer término al enumerar esta acepción. Partiendo de esto se derivó la voz por proporción o proporcionalidad a los otros significados.

15. *Qué significa principio primariamente y secundariamente.*— Pero en cambio, en cuanto a la cosa significada, esta voz significa preferentemente los principios esenciales antes que los accidentales; y principalmente aquellos que son principios por un influjo verdadero y real, porque en éstos es mucho más verdadera y propia la dimanación de uno respecto del otro y el origen que el nombre de principio lleva en sí. Y esta razón de principio está unida con la causalidad respecto de las criaturas y conviene tanto a Dios como a las criaturas; y de este modo puede decirse de Dios y de las criaturas según la analogía de atribución; por ejemplo, el ser principio eficiente se dice analógicamente de Dios y de las criaturas, pero no sólo según una proporcionalidad sino por causa de una verdadera y real conveniencia, que es, sin embargo, análoga y que incluye la atribución, como explicaremos más abajo en general tratando de la analogía del ente para Dios y las criaturas. Y lo mismo puede decirse del principio final y ejemplar. En cambio, cómo la razón de principio sea común al principio eficiente, final y ejemplar, pertenece a la división de la causa en estos miembros y en otros, acerca de lo cual trataremos más abajo. Y en Dios solo, en las operaciones *ad intra* (de lo cual no se ocupa la filosofía) se halla la verdadera razón

tegrum et incorruptum. Sic igitur dicendum censeo de principii nomine respectu suorum significatorum. Est autem considerandum aliud esse loqui de prima impositione huius vocis prout ab hominibus facta est, aliud de re significata per illam, ut in simili distinguit D. Thomas, I, q. 13, a. 6. Priori modo existimo hanc vocem impositam esse ad significandum principium motus vel temporis, nam quia priores philosophi non cognoscebant nisi res corporales, in eis primum distinxerant principium, medium et finem; haec autem videntur primum cognita ex motu seu actione aliqua; et ideo verisimile est nomen principii primum fuisse impositum ad significandum principium motus vel actionis, vel partem illam magnitudinis a qua incipit motus. Et fortasse hoc significavit Aristoteles primo loco hanc acceptionem enumerans. Hinc vero derivata est haec vox per proportionem vel proportionalitatem ad alia significata.

15. *Quid primario, secundario quid significet principium.*— At vero quantum ad rem significatam principalius significat haec vox principia per se, quam per accidens; et ea praesertim quae sunt principia per verum et realem influxum, quia in his est multo verior et proprior dimanatio unius ab alio et origo quam nomen principii prae se fert. Haec autem ratio principii cum causalitate coniuncta est respectu creaturarum, et convenit tum Deo, tum etiam creaturis. Et hac ratione potest de Deo et creaturis dici secundum analogiam attributionis; verbi gratia, esse principium efficiens analogice dicitur de Deo et creaturis, non secundum proportionalitatem tantum, sed propter veram et realem convenientiam, analogam tamen et includentem attributionem, ut inferius generaliter explicabimus in analogia entis ad Deum et creaturas. Et idem dici potest de principio finali vel exemplari. Quomodo vero ratio principii communis sit principio efficienti, finali et exemplari, pertinet ad divisionem de causa in haec et alia membra, de qua infra dicemus. In solo autem Deo ad intra (quod philosophia non

de principio positivo y esencial con verdadero influjo y producción sin causalidad, que es una clase de principio más elevada y admirable.

16. *Cómo se dice el principio de Dios en cuanto que es principio de Dios y de las criaturas.*— Por lo cual suelen investigar con todo derecho los teólogos si el principio en común, incluso dicho del mismo Dios en cuanto que es principio de las criaturas, o en cuanto que una persona divina es principio de otra, es unívoco o análogo. Algunos piensan que es análogo y que se dice de Dios con prioridad en las emanaciones *ad extra* que en las *ad intra,* porque la criatura procede de Dios no sólo según la persona, sino también según su naturaleza y esencia; y por ello parece que hay mayor razón de principio en Dios respecto de las criaturas que en el Padre Eterno respecto del Hijo, cuya persona produce pero no su naturaleza. Y se confirma porque la razón de principio respecto de las criaturas es absoluta y esencial, y la otra, en cambio, es relativa y nocional; ahora bien, las cosas que son esenciales, por sus propios conceptos parecen más importantes y anteriores a las nocionales. Se confirma en segundo lugar porque la potencia absoluta en Dios se dice de la potencia productiva *ad extra* con prioridad sobre la *ad intra;* por lo cual Dios es absolutamente omnipotente por su potencia operativa *ad extra,* pero no *ad intra,* pues de lo contrario el Espíritu Santo no sería omnipotente por no poder producir *ad intra.* Ahora bien, existe la misma razón para el principio que para la potencia, ya que es principio por razón de la potencia. Y así piensa Durando, *In I,* dist. 29, q. 1.

17. A otros, en cambio, les agrada más que sea análogo, pero con una prioridad del principio *ad intra* sobre el *ad extra,* sea porque la relación de principio a las criaturas es de razón y entre las personas divinas es real, sea también porque el principio es aquello de donde algo es; pero la criatura es analógicamente respecto de la persona divina procedente, porque ésta procede en su ser increado y aquélla en el creado; luego aquella procesión es mucho más noble, incluso según la analogía; por consiguiente, también la razón de principio que responde a ella se dice con prioridad de la emanación *ad intra* que *ad extra.* Y de esta opinión parece que es Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 4, y a. 3. Pero en dichos pasajes no trata del nombre de principio sino del nombre de *padre,* acerca

agnovit) reperitur vera ratio principii positivi ac per se cum vero influxu seu productione absque causalitate, quae est altior et mirabilior ratio principii.

16. *De Deo, ut Dei et creaturarum principium est, qualiter dicatur principium.*— Unde merito solet a theologis inquiri an principium in communi, etiam dictum de ipso Deo ut est principium creaturarum, vel ut una persona divina est principium alterius, sit univocum vel analogum. Quidam putant esse analogum et per prius dici de Deo secundum emanationes ad extra quam ad intra, quia creatura procedit a Deo non tantum secundum personam, sed etiam secundum naturam et essentiam; et ideo maior ratio principii videtur esse in Deo respectu creaturarum quam sit in Patre aeterno respectu Filii, cuius personam producit, non naturam. Et confirmatur, quia ratio principii respectu creaturarum est absoluta et essentialis, alia vero relativa et notionalis; ea vero quae sunt essentialia, ex propriis conceptibus videntur potiora et priora notionalibus. Confirmatur secundo, quia potentia simpliciter in Deo prius dicitur de potentia producendi ad extra quam ad intra; unde Deus simpliciter est omnipotens per potentiam operandi ad extra, non vero ad intra; alias Spiritus Sanctus non esset omnipotens, eo quod ad intra producere non possit. At vero eadem est ratio de principio quae de potentia, cum principium sit ratione potentiae. Atque ita sentit Durandus, In I, dist. 29, q. 1.

17. Aliis vero placet esse analogum per prius dictum de principio ad intra quam ad extra, tum quia relatio principii ad creaturas est rationis, inter personas vero divinas est realis, tum etiam quia principium est unde aliquid est; sed creatura analogice est respectu divinae personae procedentis, quia haec procedit in esse increato, illa in creato; ergo illa processio est longe nobilior, etiam secundum analogiam; ergo etiam ratio principii, quae illi respondet, per prius dicitur secundum emanationem ad intra quam ad extra. Atque huius sententiae videtur esse D. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 4, et a. 3. Sed illis locis non agit de nomine principii,

del cual la cosa es muy diferente. Pero el nombre de principio lo afirma expresamente *In I*, dist. 29, q. 1, a. 2, donde Capréolo, Alberto y Ricardo piensan lo mismo.

18. La tercera opinión puede ser que este nombre *principio* es unívoco para aquellas dos razones, pues no hay contradicción en que el mismo nombre que es análogo respecto de varios sea unívoco respecto de algunos, como es claro por sí mismo, y diremos después más extensamente al tratar de la comunidad del ente y del accidente. Y que en el caso presente sea así en cuanto a la parte de que ahora tratamos se prueba porque aquí no interviene la analogía de proporcionalidad ni de atribución. Se prueba la primera parte ya porque de lo contrario sólo se llamaría Dios principio de las criaturas metafóricamente y no propiamente; ya también porque Santo Tomás, más arriba, confiesa expresamente que se da una razón común de origen de la procesión de las criaturas desde Dios, o de una persona divina desde otra, la cual es *ser algo desde algo*, y que así se da también una razón común de principio; en cambio, en la analogía de proporcionalidad no hay ninguna razón común. Se prueba la segunda parte porque Dios, en cuanto que se dice primer principio de las criaturas, no queda referido a sí en cuanto principio de las personas; luego no debe haber allí ninguna analogía de atribución. Igualmente porque de lo contrario el Espíritu Santo se diría principio de las criaturas por atribución al Padre o al Hijo, lo cual parece bastante absurdo. Igualmente porque aquí cesa la razón de analogía de atribución que suele darse entre Dios y las criaturas, a saber: que todo el ser o toda perfección de la criatura está primariamente en Dios y depende de El; y en cambio, aquí una razón de principio no es causada por otra, ni depende de ella; más aún, tampoco la emanación de las criaturas depende por sí de las dimanaciones de las divinas personas, porque la multitud de las personas no era necesaria por sí para la producción *ad extra;* por consiguiente, en el caso presente cesa toda la razón de analogía de atribución.

19. En este punto parece que hay que distinguir aquellas tres cosas que distinguimos antes en todo principio, a saber: la relación de principio, la razón próxima de tal relación y aquello que se denomina principio. En cuanto a lo

sed de nomine *patris,* de quo est longe diversa ratio. Sed sub nomine principii id expresse affirmat In I, dist. 29, q. 1, a. 2, ubi Capreol., Alber., Richar. et alii idem sentiunt.

18. Tertia vero sententia esse potest hoc nomen *principium* esse univocum ad illas duas rationes; non enim repugnat idem nomen quod est analogum respectu plurium esse univocum respectu aliquorum, ut per se constat, et infra tractando de communitate entis et accidentis latius dicemus. Quod autem ita sit in praesenti quoad hanc partem de qua agimus, probatur quia hic non intervenit analogia proportionalitatis, nec attributionis. Prior pars probatur, tum quia alias solum per translationem diceretur Deus principium creaturarum, non per proprietatem; tum etiam quia D. Thomas supra expresse fatetur dari unam rationem communem originis processionis creaturarum a Deo, vel unius personae divinae ab alia, quae est *aliquid ab aliquo esse,* et sic etiam dari unam communem rationem principii; in analogia autem proportionalitatis non est una communis ratio. Secunda autem pars probatur quia Deus, ut dicitur primum principium creaturarum, non refertur ad se ut est principium personarum; ergo nulla potest ibi esse analogia attributionis. Item, quia alias Spiritus Sanctus diceretur principium creaturarum per attributionem ad Patrem vel ad Filium, quod videtur satis absurdum. Item quia hic cessat ratio analogiae attributionis quae esse solet inter Deum et creaturas, nimirum quod omne esse seu omnis perfecio creaturae primario est in Deo et ab illo pendet; hic autem una ratio principii non causatur ab alia neque ab illa pendet; immo nec emanatio creaturarum per se pendet ex dimanationibus divinarum personarum; quia multitudo personarum non erat per se necessaria ad productionem ad extra; cessat ergo in praesenti omnis ratio analogiae attributionis.

19. In hac re distinguenda videntur illa tria quae supra in omni principio distinximus, scilicet, relatio principii, proxima ra-

primero, no hay duda de que aquí hay analogía, porque la relación de principio de Dios para las criaturas es de razón, y la de la persona divina producente a la producida es real. Y este sentido lo declara expresamente Escoto, dist. 29, a. 1. Más todavía, esta analogía o no es de atribución sino de proporción solamente, o al menos, si es de atribución, no es según un concepto común, ya que aquí no hay ninguno para el ente de razón y el real.

20. En cuanto a lo segundo, pienso también que es más probable que la razón de principio actual se diga analógicamente y más principalmente de Dios según las procesiones *ad intra* que *ad extra,* a causa de las razones aducidas. Y ésta es una analogía de atribución y no sólo de proporción, igual que es la analogía del ente y de los otros atributos que se dicen propiamente de Dios y de las criaturas. Pues esta analogía de principio se funda en la analogía que existe entre la creación y las procesiones de las divinas personas en la razón de origen o de dimanación. Porque si las producciones no convienen unívocamente en la común razón de producción, tampoco la razón de principio puede ser unívoca, principalmente porque ser de este modo principio actual de las criaturas no conviene a Dios sino por denominación extrínseca tomada de la emanación de la criatura desde El mismo. En cuanto a que la razón de procesión sea análoga respecto de la creada y de la increada, y que se diga con prioridad de la procesión increada, se prueba en primer lugar por la regla general de los atributos divinos, que propiamente y siempre se dicen con prioridad de Dios, como más abajo probaremos. Y esto es verdadero no sólo en las cosas esenciales sino también en las personales; pues la persona se dice analógicamente de la creada y de la increada; y Padre o Hijo se dicen analógicamente de las personas divinas y de las humanas.

21. En segundo lugar, porque también en esta razón es de algún modo necesaria la dependencia y la antecesión natural entre los orígenes *ad extra* y *ad intra.* Pues aunque la creación, por su parte, no requiera esencialmente la Trinidad de personas, y consecuentemente tampoco las procesiones *ad intra,* con todo por parte de Dios las requiere esencial y necesariamente y depende de ellas a

tio talis relationis et id quod principium nominatur. Quoad primum, non est dubium quin hic sit analogia, quia relatio principii Dei ad creaturas est rationis, personae autem divinae producentis ad productam est realis. Et hunc sensum declarat expresse Scotus, dist. 29, q. 1. Immo haec analogia vel non est attributionis, sed proportionis tantum, vel saltem, si est attributionis, non est secundum communem conceptum, quia hic nullus est ad ens rationis et reale.

20. Quoad secundum etiam existimo probabilius rationem principii actualis dici analogice et principalius de Deo secundum processiones ad intra quam ad extra, propter rationes adductas. Est autem haec analogia attributionis, et non solum proportionis, sicut est analogia entis et aliorum attributorum quae de Deo et creaturis proprie dicuntur. Nam haec analogia principii fundatur in analogia quae est inter creationem et processiones divinarum personarum in ratione originis seu emanationis. Quia si productiones non conveniunt univoce in communi ratione productionis, nec ratio principii potest esse univoca, praesertim cum esse hoc modo actuale principium creaturarum non conveniat Deo nisi per denominationem extrinsecam ab emanatione creaturae ab ipso. Quod autem ratio processionis analoga sit respectu creatae et increatae, quodque per prius dicatur de processione increata probatur primo ex generali regula divinorum attributorum, quae proprie semperque per prius de Deo dicuntur, ut infra probaturi sumus. Habet autem verum non tantum in essentialibus, sed etiam in personalibus; nam persona analogice dicitur de creata et increata; et Pater aut Filius dicuntur analogice de divinis personis et humanis.

21. Secundo, quia etiam in hac ratione est aliquo modo necessaria dependentia et antecessio naturalis inter origines ad extra et ad intra. Nam, licet creatio ex parte sua per se non requirat Trinitatem personarum et consequenter nec processiones ad intra, ex parte tamen Dei per se ac necessario illas

su manera. Además, porque toda eficiencia depende esencialmente de la persona agente; y en Dios no puede haber persona sin producción o procesión *ad intra*. Además, también, porque la producción de las criaturas depende por sí de la inteligencia y del amor; y no puede haber en Dios inteligencia sin el Verbo, ni amor sin el Espíritu Santo. Y de acuerdo con esta consideración dijo Santo Tomás, I, q. 45, a. 6, que *las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas;* y en la respuesta *ad primum* añade que *las procesiones de las divinas personas son la causa de la creación.* Y así queda solucionado el fundamento que refiriendo la tercera opinión adujimos en contra de esta parte. Y el fundamento de Durando no es obstáculo; más aún, declara que las procesiones de las divinas personas, al no tener ninguna dependencia ni imperfección, son de un grado tan elevado que no pueden convenir unívocamente con las procesiones creadas. Por consiguiente, el hecho de que en la persona producida la esencia no sea producida sino sólo comunicada, no disminuye la verdad de la producción, sino que más bien es algo que pertenece a su infinita perfección. Del mismo modo que el hecho de que el Padre Eterno produzca al Hijo no sólo semejante en naturaleza específica, sino también de la misma naturaleza numérica, no disminuye la verdad de la generación, sino que pertenece a su infinita perfección, como anotó muy bien Santo Tomás, I, q. 41, a. 5, ad 1.

22. Por lo que toca a la tercera razón, es decir, a aquello que se denomina principio, si se toma de modo —por decirlo así— enteramente material, es evidente que no puede mediar analogía ni puede haber algo anterior a aquello que se denomina primer principio de las criaturas. Ni puede haber tampoco algo más perfecto que aquello que por parte del tal principio es la raíz y el origen de semejante denominación; pues es su infinita perfección. Más aún, incluso si no hablamos de modo tan material acerca de aquel principio, sino formalmente, en cuanto que es —por decirlo así— principio en potencia, en este sentido pienso también que la razón de principio no puede decirse con menos propiedad o con posterioridad de Dios en cuanto que es principio de las criaturas; y esto lo persuaden algunos argumentos expuestos en la primera y tercera opinión. Y principalmente porque esta denominación es absoluta, eterna y esencial; pues se toma del atributo de la

requirit et ab eis suo modo pendet. Tum quia omnis effectio per se pendet a persona agente; in Deo autem non potest esse persona sine productione vel processione ad intra. Tum etiam quia creaturarum productio ex se pendet ex intelligentia et amore; non potest autem esse in Deo intelligentia sine Verbo nec amor sine Spiritu Sancto. Et iuxta hanc considerationem dixit D. Thomas, I, q. 45, a. 6, *processiones personarum esse rationes productionis creaturarum;* et in responsione ad primum addit quod *processiones divinarum personarum sunt causa creationis.* Atque ita solutum manet fundamentum quod referendo tertiam sententiam attulimus contra hanc partem. Fundamentum autem Durandi nil obstat, immo declarat processsiones divinarum personarum cum sint sine ulla dependentia vel imperfectione esse adeo eminentis rationis ut non possint cum creatis productionibus univoce convenire. Quod ergo in persona producta essentia non producatur sed communicetur tantum, non minuit veritatem productionis sed potius pertinet ad infinitam perfectionem eius. Sicut quod Pater aeternus producat Filium non tantum similem in natura specifica, sed etiam eiusdem numero naturae, non minuit veritatem generationis, sed pertinet ad infinitam perfectionem eius, ut optime annotavit D. Thomas, I, q. 41, a. 5, ad 1.

22. Quod vero ad tertiam attinet, id est, ad id quod principium denominatur, si omnino materialiter (ut ita dicam) sumatur, clarum est non posse intercedere analogiam neque esse aliquid prius quam id quod primum principium creaturarum denominatur. Neque etiam esse potest aliquid perfectius quam id quod ex parte talis principii est radix et origo talis denominationis; est enim infinita perfectio eius. Immo etiam si non adeo materialiter de illo principio loquamur, sed formaliter, quatenus est (ut sic dicam) principium in potentia, sic etiam existimo rationem principii non posse dici minus proprie aut per posterius de Deo ut est principium creaturarum; et hoc persuadent nonnulla argumenta facta in prima et tertia opinione. Et maxime quod haec denominatio est absoluta, aeterna et essentialis; sumitur enim ex attributo omnipotentiae; po-

omnipotencia; y la potencia de Dios en la razón de potencia activa o productiva no es potencia analógicamente, sino de modo primario y principal. Por lo tanto, la razón de principio en cuanto se toma precisamente de aquella no puede ser análoga.

23. *Se responde a una objeción.*— Se puede decir que, por consiguiente, la potencia no se dice analógicamente de la potencia de crear y de engendrar o de espirar; ahora bien, el consiguiente parece falso, pues la potencia es tal cual es la acción o la producción; es así que la producción es análoga; luego también la potencia. Respondo en primer lugar concediendo que no existe tal analogía que se diga con posterioridad de la potencia creadora; porque como dije, la potencia eficiente de Dios no puede ser potencia analógicamente, ya que por ninguna proporción o atribución se denomina así, y porque es la primera y más perfecta potencia. Por lo cual añado que o bien en cuanto a esto hay univocidad o si existe alguna analogía, como tal vez la hay, la potencia productiva se dice con prioridad de la potencia creadora, etc., que de la generadora, etc. La razón de ello está en que la razón formal de potencia, que significa acto primero para la producción, se halla en Dios con toda perfección y propiedad respecto de las criaturas; y en cambio, respecto de los orígenes internos o de las divinas personas que proceden, es más según nuestro modo de concebir que según la realidad. Porque en la realidad no tanto es acto primero cuanto último respecto de las procesiones internas, como más ampliamente se verá después al tratar de la ciencia, voluntad y potencia de Dios. Y la razón está en que la potencia de Dios respecto de las criaturas es para una emanación transeúnte realmente distinta y no fluyente de modo necesario de tal potencia; y por ello, aquélla es con toda propiedad potencia y acto primero respecto de tal emanación; en cambio, la potencia generatriz o de espiración se da según una procesión inmanente, que en la realidad no puede existir sólo en potencia sino siempre en acto; ni puede ser realmente distinta de aquello que concebimos nosotros por modo de potencia, en cuanto a su absoluta perfección, como se ve por Santo Tomás, I, q. 41, a. 5; y por ello, de acuerdo con la realidad y la verdad, se dice la potencia con más propiedad de la creadora que de la generadora, etc.

tentia autem Dei in ratione potentiae activae vel productivae non est analogice potentia, sed primario ac principaliter. Ratio ergo principii prout ab illa praecise sumitur non potest esse analoga.

23. *Satisfit obiectioni.*— Dices: ergo potentia non dicitur analogice de potentia creandi et generandi vel spirandi; consequens autem videtur falsum, nam talis est potentia qualis est actio vel productio; sed productio est analoga; ergo et potentia. Respondeo primum concedendo non esse talem analogiam quae posterius dicatur de potentia creandi; quia, ut dixi, potentia effectiva Dei non potest esse analogice potentia, quia per nullam proportionem aut attributionem ita nominatur; et quia est prima ac perfectissima potentia. Unde addo vel quoad hoc esse univocationem, vel si est aliqua analogia, ut fortasse est, per prius potentiam productivam dici de potentia creandi, etc., quam generandi, etc. Ratio est quia formalis ratio potentiae, quae actum primum ad producendum significat, cum omni proprietate et perfectione reperitur in Deo respectu creaturarum; respectu autem internarum originum, vel divinarum personarum procedentium, magis est secundum modum concipiendi nostrum quam secundum rem. Quia in re non tam est actus primus quam ultimus respectu internarum processionum, ut latius infra constabit tractando de scientia, voluntate et potentia Dei. Ratio autem est, quia potentia Dei respectu creaturarum est ad emanationem transeuntem reipsa distinctam et non necessario fluentem a tali potentia; et ideo illa est propriissime potentia et actus primus respectu talis emanationis; at vero potentia generandi vel spirandi est secundum processionem immanentem, quae in re non potest esse tantum in potentia sed semper in actu, nec potest esse in re distincta ab eo quod a nobis concipitur per modum potentiae, quantum ad absolutam perfectionem eius, ut constat ex D. Thoma, I, q. 41, a. 5; et ideo secundum rem et veritatem proprius dicitur potentia de creativa quam de generativa, etc.

24. *Si el principio generativo y espirativo se dicen unívocamente.—Cómo se dice el principio acerca de Dios creador y operante a partir de un sujeto.*— Ni hay inconveniente en que el origen o la producción sea análoga, ya porque la potencia de Dios no toma su razón de una referencia a lo exterior, sino de su esencial y absolutísima perfección; ya también porque pertenece a la excelencia de la potencia divina tomada absolutamente no estar unida a su acción por necesidad, ni poder tener tampoco una acción adecuada a sí o del mismo orden; y así sucede que la imperfección a la que incluye esencialmente la producción o dependencia de la criatura, no sólo no disminuye la perfección y propiedad de la potencia de Dios para obrar fuera de sí, sino que también es un indicio manifiesto de su infinita perfección. Por el contrario, empero, la excelencia de los orígenes internos indica suma e infinita perfección y propiedad de los actos inmanentes de Dios, y consecuentemente disminuye de algún modo la propiedad de la potencia en acto primero, tal como dijimos. Estas cosas queden dichas de paso para declarar exactamente la analogía del principio. En cambio, hay otra cosa más teológica, que suele preguntarse, si la acepción de principio aplicada en Dios como generante y como espirante, es unívoca o análoga; en lo cual, pienso yo con Escoto en el lugar arriba citado, que es unívoca, como es la relación o la persona, ni en ninguna de las cosas que se dicen con toda propiedad de las divinas personas entiendo ninguna analogía o atribución, ya que allí no hay ninguna dependencia o imperfección o prioridad de naturaleza. Por otra parte, suele preguntarse si el principio tomado *ad extra* en Dios como creador y como operante a partir de materia presupuesta, es análogo; esto es lo que parecen pensar algunos; yo, sin embargo, pienso que es unívoco, porque la efección se dice unívocamente de la creación y de la educción, principalmente la que es hecha por Dios como primer agente; pero acerca de todo esto, es suficiente ya con lo que llevamos dicho.

Resolución de la cuestión principal

25. *El principio tiene más extensión que la causa.*— Por último, se infiere de lo que llevamos dicho la respuesta a la cuestión propuesta, por causa de la cual hemos dicho tantas cosas sobre el principio, a saber: que el principio y la causa no son enteramente lo mismo, ni se dicen recíprocamente, sino que el principio es más general que la causa. Así piensa expresamente Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 1, tomando de allí la razón de por qué una persona se dice principio de la otra y no causa. Lo mismo tiene *In I*, dist. 29, a. 1, in corp., y ad 2, y en el *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 9, y es el parecer general. Lo prueban acertadamente las razones de duda propuestas al principio en tercer lugar, y consta manifiestamente por todo lo dicho acerca del principio. En efecto, *principio* se dice también de aquello que propiamente no influye en otro, y la causa, en cambio, de ningún modo se dice así. Igualmente ocurre por esto que el principio les conviene no sólo a los entes reales sino también a los entes de razón o a la privación; y la causa, en cambio, no así. Por consiguiente, esta conclusión es manifiesta comparando la causa con el principio en toda su generalidad; en cambio, si se compara con un principio que verdadera y esencialmente infunde algo de ser en aquello de que es principio, la conclusión es también verdadera, pero con todo es tan difícil que no puede conocerse con la luz natural, pues en solo el misterio de la Trinidad se encuentra tal modo de principio, y por ello es difícil asignar la diferencia y la razón, acerca de lo cual trataremos en la sección siguiente.

Solución de las dificultades

26. *¿Tuvo Aristóteles por una misma cosa al principio y a la causa?— Examen de varios pasajes de Aristóteles con este objeto.*— Al primer testimonio de Aristóteles puesto al comienzo responden muchos con aquella regla dialéctica de que en los ejemplos no se pide verdad, y en tal pasaje puso Aristóteles el principio y la causa como de paso y a modo de ejemplos. Pero esta es una interpretación forzada o mejor una modesta concesión de la equivocación de Aristóteles. Otros interpretan que el nombre de causa allí no se toma de modo propio sino vulgar en cuanto que se aplica a cualquier ocasión o condición necesaria. Pero también esta explicación tiene una dificultad que abordaremos después, ya que el nombre de causa, incluso tomado vulgarmente, no tiene nunca tanta ampli-

24. *Principium generativum et spirativum an dicantur univoce.— Principium de Deo creante et operante ex subiecto qualiter dicatur.*— Neque obstat quod origo vel productio sit analoga, tum quia potentia Dei non sumit rationem suam ex habitudine ad extrinsecum sed ex sua essentiali et abolutissima perfectione; tum etiam quia ad excellentiam divinae potentiae absolute sumptae pertinet ut neque ex necessitate sit coniuncta suae actioni, nec etiam possit habere actionem sibi adaequatam seu eiusdem ordinis; atque ita fit ut imperfectio quam essentialiter includit productio seu dependentia creatutae, non solum non diminuat perfectionem et proprietatem potentiae Dei ad agendum extra se, sed etiam sit manifestum indicium infinitae perfectionis eius. E contrario vero excellentia internarum originum indicat summam et infinitam perfectionem et proprietatem actuum immanentium Dei et consequenter aliquo modo minuit proprietatem potentiae in actu primo, ut declaratum est. Atque haec sint obiter dicta propter declarandam exacte analogiam principii. Illud vero magis theologicum est, quod quaeri solet, an principium dictum intra Deum de generante et spirante sit univocum vel analogum; in quo ego censeo cum Scoto, loco supra citato, esse univocum sicut est relatio vel persona, neque in his quae cum omni proprietate dicuntur de divinis personis intelligo analogiam vel attributionem, cum ibi nulla sit dependentia, aut imperfectio, vel prioritas naturae. Rursus quaeri solet utrum principium ad extra dictum de Deo ut creante vel operante ex praesupposita materia sit analogum; quod aliqui sentire videntur; ego vero censeo esse univocum, quia effectio univoce dicitur de creatione et eductione, praesertim quae a Deo fit ut a primo agente; sed de his haec sunt satis.

Principalis quaestionis resolutio

25. *Principium latius patet quam causa.*— Ultimo ex dictis colligitur responsio ad quaestionem propositam, propter quam tam multa de principio diximus, scilicet, principium et causam non esse omnino idem nec reciproce dici, sed principium communius esse quam causam. Ita docet expresse D. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 1, inde rationem sumens cur in Deo una persona dicatur principium alterius et non causa. Idem habet In I, dist. 29, a. 1, in corp., et ad 2, et de Potent., q. 10, a. 1, ad 9, et est communis sententia. Quam recte probant rationes dubitandi positae in principio in tertio loco et ex omnibus dictis de principio manifeste constat. Nam *principium* dicitur etiam de eo qui proprie non influit in alium, causa vero minime. Item hinc fit ut principium non tantum entibus realibus, sed etiam entibus rationis seu privationi conveniat; causa vero non item. Est ergo haec conclusio manifesta comparando causam ad principium in tota sua generalitate; si vero comparetur ad principium vere ac per se influens aliquod esse in eo cuius est principium, est etiam vera conclusio, tamen ita difficilis ut non possit cognosci lumine naturae, quia in solo Trinitatis mysterio reperitur talis principii modus et ideo difficile est discrimen et rationem assignare, de quo dicemus sectione sequenti.

Solvuntur argumenta

26. *An principium et causam idem Aristoteles reputaverit.— Varii Aristotelis loci ad id expenduntur.*— Ad primum testimonium Aristotelis initio positum multi respondent per illam regulam dialecticam, exemplorum non requiri veritatem; in eo enim loco obiter et gratia exempli posuit Aristoteles principium et causam. Sed haec dura interpretatio est vel modesta potius concessio Aristotelici lapsus. Alii exponunt nomen causae ibi non accipi proprie, sed vulgari modo, prout de quacumque occasione vel conditione necessaria dicitur. Sed haec etiam expositio habet difficultatem infra attingendam, nam nomen causae etiam vulgariter sumptum nunquam tam late patet sicut *prin-*

tud como el de *principio*. Puede, por tanto, decirse que Aristóteles allí afirma dos cosas sobre el ente y la unidad. La primera es que son la misma cosa. La segunda es que se convierten entre sí; por consiguiente, cuando Aristóteles dice *como el principio y la causa*, no las compara en lo segundo sino en lo primero, ya que pretende exponer que el ente y la unidad son una misma cosa realmente, pero no en el concepto; y para esto introduce un ejemplo diciendo que se comportan como el principio y la causa, no como la túnica y el vestido; por lo cual, inmediatamente después de aquellas palabras *principio y causa* añade *pero no como las cosas que se dicen con un único concepto*. Y si la comparación se hace en una y otra cosa no es preciso entenderla del principio y la causa universalmente sino indefinidamente, en cuanto que a veces el principio y la causa, aunque se siga uno del otro, difieren conceptualmente, por ejemplo, el principio y la causa eficiente.

27. Al segundo testimonio tomado del V libro de la *Metafísica* responden algunos que también allí se toma el nombre de causa en sentido amplio y vulgar. Pero esto va abiertamente en contra de la mente de Aristóteles, que trata distintamente del principio y la causa, y expone el significado de uno y otro propia y filosóficamente. Otra interpretación es la que dice que cuando Aristóteles afirma que la causa se dice de tantos modos como el principio, no hay que entenderlo de modo positivo, sino negativo; es decir, que la causa no se dice de otros modos que los que se dice el principio, aunque no sea necesario que se diga de todos aquellos modos. Y ciertamente, aunque la propiedad de aquella palabra, *en tantos modos*, parece que dificulta esta interpretación, sin embargo la razón que Aristóteles añade parece que obliga a admitirla, pues agrega: *Ya que todas las causas son principios*. De la cual razón absurdísimamente se infiere que la causa se dice de todos los modos en que se dice el principio, pues esto sería argumentar desde lo superior a lo inferior afirmativamente, de la misma manera que si alguien dedujese: *Toda sustancia es ente; luego la sustancia se dice de tantos modos como se dice el ente.*

28. Otra exposición indica Alejandro de Hales, a saber: que en tantos modos se dice el principio en cuantos se dice la causa, porque toda causa es principio. De tal modo que después de enumerar las significaciones de principio añadió Aristóteles como regla general, que el principio se dice también de todos los modos en que se dice la causa, aunque no solamente en aquéllos. Y de acuerdo con este sentido encaja perfectamente la razón de Aristóteles; sin embargo, puede difícilmente acomodarse a las primeras palabras. Otra exposición indica Santo Tomás, a saber, que a las acepciones de principio allí enumeradas convienen otras tantas causas, aunque no bajo el mismo concepto; pues de la causa comienza el movimiento, y así en otras cosas. Según esta exposición, la prueba de Aristóteles ha de ser inducida de otro modo, a saber: para confirmar desde allí que dichas acepciones tienen lugar en el principio, porque tienen también lugar en la causa, ya que toda causa es principio; pero con todo, no se sigue de allí que la causa y el principio se digan recíprocamente, ya que aunque las acepciones allí enumeradas puedan acomodarse a la causa según otras razones, sin embargo, el principio tiene mayor amplitud, puesto que se dice de todos aquellos modos en que se dice la causa y según la razón propia de causa, y además se dice también de otros modos, según la razón general de principio.

cipium. Dici ergo potest Aristotelem duo ibi dicere de ente et uno. Primum est esse idem. Secundum est converti inter se; cum ergo Aristoteles ait *sicut principium et causa*, non comparat ea in secundo, sed in primo; intendit enim docere ens et unum esse idem re, non tamen ratione; et ad hoc inducit exemplum dicens quod se habent sicut principium et causa, non sicut tunica et vestis; unde, immediate post illa verba *principium et causa*, subdit *sed non ut quae una ratione dicuntur*. Vel si in utroque fiat comparatio, non oportet universaliter intelligi de principio et causa, sed indefinite, quod aliquando principium et causa, licet mutuo consequantur, ratione differant, verbi gratia, principium et causa efficiens.

27. Ad secundum testimonium ex V Metaph. respondent aliqui etiam ibi sumi nomen causae lato et vulgari modo. Sed hoc aperte est contra mentem Aristotelis, cum distincte tractet de principio et causa et utriusque significata philosophice et proprie exponat. Alia expositio est cum Aristoteles ait tot modis dici causam quod principium, non esse intelligendum positive sed negative, id est, causam non dici aliis modis quam his quibus dicitur principium, licet non necesse sit dici omnibus illis modis. Et quidem licet proprietas illius vocis *tot modis* refragari huic expositioni videatur, tamen ratio quam Aristoteles subiungit videtur cogere ad illam admittendam; subdit enim: *Quoniam omnes causae principia sunt*. Ex qua ratione ineptissime inferretur causam dici omnibus modis quibus dicitur principium; esset enim argumentari a superiori id inferius affirmative; ut si quis colligeret: *Omnis substantia est ens; ergo quot modis dicitur ens, totidem dicitur substantia.*

28. Aliam vero expositionem indicat Alexand. Alens., scilicet, tot modis dici principium quot dicitur causa, quia omnis causa est principium. Ita ut post enumeratas significationes principii subiunxerit Aristoteles

29. Al tercer testimonio, tomado del libro XII de la *Metafísica*, donde Aristóteles llama causa a la privación, la exposición común de todos y la necesaria, es que allí usó el nombre de causa en sentido vulgar, en cuanto que se dice causa todo lo que se requiere de cualquier modo para otra cosa.

30. Pero podrá decir alguno que consiguientemente, si hablamos con verdad y guardando la proporción debida, hay que confesar que el principio y la causa se dicen recíprocamente, pues si uno y otro se toman en toda su amplitud y analogía y uso vulgar, se convierten; y si la causa se toma estrictamente y con toda propiedad, también se convierte con el principio tomado del mismo modo. Pero si la causa se toma propiamente y el principio ampliamente y por eso se dice que el principio es más general que la causa, se hace una comparación impropia; y con la misma razón podría decirse que la causa tiene más amplitud que el principio, ya que si la causa se toma ampliamente y el principio en sentido propio, tendrá más amplitud. Se responde negando una y otra parte del aserto, pues comparando el principio propio y esencial con la causa propia y esencial es más general el principio, como se ve teológicamente en el caso de las pro-

quasi generalem regulam, quod principium etiam dicitur omnibus modis quibus dicitur causa, quamvis non illis solis. Et iuxta hunc sensum optime quadrat ratio Arist.; tamen vix potest accommodari ad priora verba. Alia expositio indicatur a D. Thoma, scilicet, principii acceptiones ibi numeratas tot convenire causae, quamvis non sub eadem ratione; nam ex causa incipit motus et sic de aliis. Iuxta quam expositionem probatio Aristotelis aliter est inducenda, scilicet, ut inde confirmet illas acceptiones habere locum in principio, quia etiam habent locum in causa, quia omnis causa principium est; inde tamen non sequitur causam et principium reciproce dici, quia, licet acceptiones ibi numeratae secundum alias rationes possint causae accommodari, tamen principium latius patet, quia dicitur omnibus illis modis quibus dicitur causa et secundum propriam rationem causae; et praeterea dicitur aliis modis secundum generalem principii rationem.

29. Ad tertium testimonium ex XII Metaph., ubi Aristoteles privationem vocat causam, communis omnium et necessaria expositio est ibi fuisse usum nomine causae vulgari modo, prout causa dicitur quidquid ad aliud quovis modo requiritur.

30. Sed dicet aliquis: ergo si vere et cum proportione loquamur, fatendum est principium et causam reciproce dici, nam si utrumque in tota sua amplitudine et analogia et vulgari usu sumatur, convertuntur; si autem stricte et cum omni proprietate causa sumatur, etiam convertitur cum principio eodem modo sumpto. Si vero causa sumatur proprie et principium late et ideo dicatur principium generalius esse quam causa, impropria fit comparatio; et eadem ratione dici posset causa latius patere quam principium quia si causa large sumatur et principium proprie, latius patebit. Respondeo negando utramque partem assumptionis; nam comparando principium proprium ac per se ad propriam et per se causam, communius est principium, ut patet theologice in

cesiones divinas, y físicamente en la privación. Y tomando a uno y otro en su significación más amplia, también pienso que el principio es algo más general. Pues aunque la causa así tomada comprenda varias cosas que no son propia, verdadera y esencialmente causas, con todo no comprende nada que no quede contenido bajo la general significación de principio; y en cambio, el principio abarca algunas cosas que de ningún modo se dicen causas, ni siquiera en la conversación vulgar, pues el primogénito se llama principio de los hijos, pero de ningún modo causa.

31. *Los Padres Griegos usaron el nombre de causa en lugar de principio.*— En cuanto al modo de hablar de los Padres Griegos, hay que responder que usaron el nombre de causa con más amplitud de lo que se puede o debe usar en latín; pero que realmente no atribuyeron el nombre de causa a las personas divinas en sus operaciones *ad intra,* en cuanto que propiamente dice relación al efecto e indica con ello alguna imperfección; sino sólo en cuanto que dice origen de uno respecto de otro.

32. *Si algo es principiado en las cosas divinas y qué es lo correlativo del principio.*— A la razón dada niegan los teólogos que lo principiado sea correlativo del principio en las cosas divinas. Por consiguiente, aun cuando digan que el Padre es principio del Hijo, niegan, sin embargo, que el Hijo sea principiado por el Padre. Así Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 2, y otros comúnmente. Según este modo de hablar será correlativo del principio aquello que procede de otro. Este parecer ha sido aprobado con razón por los teólogos latinos por reverencia al misterio de la Trinidad y para evitar ocasión de error; pues principiado parece significar algo hecho, como argumentábamos antes, o también indica lo mismo que iniciado, y consiguientemente indica el comienzo en el ser. Pero omitiendo la referencia a dicho misterio y quitando lo peyorativo del término, si con el nombre de principiado se significa sólo aquello que es correlativo de principio, en este sentido se niega que principiado sea lo mismo que causado o que efectuado, sino que significa únicamente aquello que procede de otro o que tiene principio no de duración (pues esta equivocidad hay que evitarla también),

principiis divinarum processionum et physice in privatione. Et sumendo utrumque in sua latissima significatione, etiam existimo principium esse quid communius. Nam, licet causa sic sumpta plura comprehendat quae non sunt proprie, vere ac per se causae, tamen nihil comprehendit quod sub generali significatione principii non contineatur; principium vero aliqua complectitur quae nullo modo dicuntur causae, etiam vulgari sermone; primogenitus enim vocatur principium filiorum, non tamen causa ullo modo.

31. *Graeci Patres causae nomine pro principio usi.*— Ad modum loquendi Patrum Graecorum respondetur usurpasse nomen causae latius quam in Latina proprietate possit aut debeat usurpari; re tamen ipsa non attribuisse nomen causae personis divinis ad intra, quatenus proprie dicit relationem ad effectum, et in eo indicat aliquam imperfectionem; sed solum ut dicit originem unius ad alia.

32. *Principiatum an aliquid in divinis et quod principii correlativum.*— Ad rationem, theologi negant principiatum esse correlativum principii in divinis. Licet igitur dicant Patrem esse principium Filii, negant tamen Filium esse principiatum a Patre. Ita D. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 2, et alii communiter. Iuxta quem loquendi modum, correlativum principii erit id quod est ab alio. Quae sententia merito approbata est a theologis Latinis ob reverentiam mysterii Trinitatis et ad tollendam occasionem erroris; nam principiatum videtur significare aliquid factum, ut supra argumentabamur, vel etiam indicat idem quod initiatum, et consequenter indicat initium essendi. Omisso vero illo mysterio et ablata vocis invidia, si nomine principiati solum significetur id quod est correlativum principii, sic negatur idem esse principiatum quod causatum vel effectum; sed significare tantum id quod ad alio est vel quod habet principium, non durationis

sino o bien del origen o de cualquier otro modo. Y en este sentido hay que explicar a los griegos, que, como dice Santo Tomás, admiten que el Hijo sea principiado por el Padre.

33. *Solución de las dificultades que prueban que la causa tiene más amplitud que el principio.*— A las dificultades aducidas en segundo lugar, que prueban que la causa tiene mayor amplitud que el principio, hay que responder que Aristóteles, en el primer testimonio, no habla en general del principio sino del primer principio en un orden, que tenga influencia y causalidad. Y acerca de este principio había dicho en el mismo sitio *que aunque sea pequeño por su magnitud es grande por su facultad.* Y sobre este primer principio, niega que tenga una causa superior, a saber, en aquel orden. Pues únicamente el primer principio de modo absoluto y en toda la amplitud del ente no tiene causa alguna. Y en el mismo sentido, en el libro I de la *Física,* pone en la definición de los principios del ente natural que *no sean de otros,* a saber, del mismo modo que el ente natural proviene de aquellos mismos, porque aquéllos son los primeros principios en aquel orden. Sobre los cuales principios, en cuanto principios, y sobre su definición propia se ha de tratar en la Filosofía; pero en cuanto que algunos de ellos son causas, se ha de tratar de ellos en lo que sigue.

SECCION II

Si existe una razón común de causa; cuál es y qué naturaleza tiene

1. Aristóteles no nos dejó ninguna definición de la causa en común; en cambio, los filósofos posteriores se esforzaron en formularla de la manera que mejor se proceda para explicar las razones propias de cada una de las causas individuales a partir de la noción común, y que al mismo tiempo se declare cuál sea la conveniencia de las causas entre sí. Pero hay que suponer que se trata de la causa formalmente en acto en cuanto que es causa; pues como antes decíamos acerca del principio, también en la causa pueden considerarse tres cosas, a saber: la cosa que causa, la misma causación, por llamarla así, y la relación que se sigue

(haec enim aequivocatio etiam tollenda est), sed vel originis vel cuiusvis alterius modi. Atque in hoc sensu sunt explicandi Graeci, qui, ut D. Thomas supra refert, admittunt Filium principiari a Patre.

33. *Solvuntur quae probant causam principio latiorem.*— Ad argumenta secundo loco facta, quibus probatur causam latius patere quam principium, respondetur Aristotelem in primo testimonio non loqui generatim de principio, sed de primo principio in aliquo ordine, quod habeat influentiam et causalitatem. De quo principio ibidem dixerat *licet magnitudine parvum sit, facultate esse magnum.* Et de hoc primo principio negat habere causam superiorem, scilicet in illo ordine. Nam solum primum principium absolute et in tota latitudine entis nullam habet causam. Et eodem sensu in I Phys. ponit in definitione principiorum entis naturalis quod *non sint ex aliis,* eo, scilicet, modo quo ens naturale est ex ipsis, quia illa sunt prima principia in illo ordine. De quibus principiis ut principia sunt et eorum propria definitione in Philosophia disputandum est; ut vero aliqua eorum sunt causae, de illis dicetur inferius.

SECTIO II

Utrum sit aliqua communis ratio causae, et quaenam et qualis

1. Ex Aristotele nullam causae in communi definitionem habemus; posteriores vero philosophi in ea assignanda laborarunt, ut a communi ad proprias rationes singularum causarum explicandas melius procedatur simulque declaretur qualis sit convenientia causarum inter se. Supponendum autem est sermonem esse de causa in actu formaliter ut causa est; sicut enim supra de principio dicebamus, ita etiam in causa tria considerari possunt, scilicet, res quae causat, causatio ipsa (ut sic dicam), et relatio quae vel con-

o que se concibe. De este tercer miembro no se ha de tratar nada en toda la materia, pues tiene después su lugar propio en la materia de la relación. Pero acerca de los otros dos tenemos que tratar; en primer lugar, sobre la causación misma por la que formalmente se constituye en acto la causa y por la que se nos manifiesta la causa misma o la virtud causativa.

2. *Se rechaza una primera descripción de la causa.*— Así, pues, la primera definición de causa que se suele dar es ésta: *Causa es aquello por lo que se satisface a la interrogación con que se pregunta por qué algo es o se hace.* Esto puede tomarse de Aristóteles, II de la *Física*, c. 7, donde prueba la suficiencia de las causas por aquello de que con ellas se satisface a todos los modos con que puede preguntarse por qué es una cosa; indica, por consiguiente, que la causa es aquello con que se satisface a la cuestión por qué. Por lo cual se ve que la locución *por qué* no se toma de aquel modo especial con que suele decirse en la causa final, sino de un modo más general que comprende a todas. Pero esta definición apenas declara en nada la cosa, pues es igualmente oscuro lo que significa aquella palabra *por qué;* en efecto, si se toma rectamente sólo significa la relación de la causa final, y aun a ésta no la explica suficientemente, como veremos después. Y si se toma con más amplitud, comprende los varios modos que con aquellas voces se significan, *de qué, por medio de qué, por qué cosa es algo;* por lo cual sólo se impone un nombre común, pero no se explica la razón común. Añado que aquella voz, con tal generalidad, puede, quizá, comprender también los principios que no son causas, como dijo Cristo, Ioan., 6: *Yo vivo por causa del Padre;* donde no se señala una relación de causa sino sólo de principio.

3. *Se rechaza la segunda definición de causa.*— La segunda definición, muy corriente, es: *Causa es aquello a lo que algo sigue,* la cual suele citarse tomándola del lib. *De Causis,* en el que no se halla; y más bien parece tomada de la definición de principio explicada anteriormente partiendo de Aristóteles, V de la *Metafísica.* En efecto, lo que Aristóteles puso como *primero* en lugar del género, en aquella definición de causa se pone mediante un término más trascendental, a saber: *aquello;* en cambio, las restantes partículas, a saber: *a lo que algo,* equivalen manifiestamente a aquellas palabras de Aristóteles, *de donde algo.* Finalmente, lo que dijo Aristóteles en una disyunción, *es, o se hace o se conoce,* queda abarcado bastante confusamente con una palabra, *se sigue;* pues con esta palabra no puede significarse la sola consecución por inferencia, ya que de lo contrario la definición convendría también a los efectos de que se infieren las causas; por consiguiente, es menester que, en general, se signifique cualquier conexión o consecución. Y de esta misma exposición se toma principalmente el argumento en contra de la misma definición; pues dicha definición no es tanto de la causa cuanto del principio, por lo cual conviene también a la privación, ya que de ella se sigue la mutación, a no ser tal vez que se diga que el verbo *se sigue* ha de entenderse por influjo y dependencia; y en este sentido, será ciertamente válida la definición, pero será muy oscura.

sequitur vel cogitatur. De hoc tertio membro nihil in tota materia tractandum est; habet enim inferius suum proprium locum in materia de relatione. De aliis vero duobus dicturi sumus; primo autem de causatione ipsa per quam formaliter constituitur causa in actu et ex qua nobis innotescit causa ipsa seu virtus causandi.

2. *Prima causae descriptio reprobatur.*— Prima igitur definitio haec tradi solet: *Causa est id per quod satisfit interrogationi qua inquiritur propter quid aliquid sit seu fiat.* Quae sumi potest ex Aristot., II Phys., c. 7, ubi sufficientiam causarum probat ex eo quod per illas satisfit omnibus modis quibus quaeri solet propter quid res sit; significat ergo causam esse id per quod satisfit quaestioni propter quid. Unde constat dictionem *propter quid* non sumi illo speciali modo quo solet dici de causa finali, sed generalius ut comprehendat omnes. Haec vero definitio nihil fere rem declarat; nam aeque obscurum est quid significet illud verbum *propter quid;* nam si recte sumatur, solum significat habitudinem causae finalis et illam ipsam non satis declarat, ut postea videbimus. Si vero sumatur fusius, comprehendit varios modos qui illis vocibus significantur, *ex quo, per quid, a quo aliquid est;* unde solum imponitur nomen commune, non tamen explicatur communis ratio. Addo illam vocem in ea generalitate etiam posse comprehendere principia quae non sunt causae, sicut Christus dixit, Ioan., 6: *Ego vivo propter Patrem,* ubi non habitudo causae sed principii tantum significatur.

3. *Secunda causae definitio refutatur.*— Secunda definitio et valde communis est: *Causa est id ad quod aliud sequitur,* quae referri solet ex libro de Causis, ubi non reperitur; et potius videtur sumpta ex definitione principii supra declarata ex Aristotele, V Metaph. Nam quod Aristoteles posuit *primum* loco generis, in illa definitione causae ponitur per terminum magis transcendentalem, scilicet, *id;* reliquae vero particulae, scilicet, *ad quod aliud,* manifieste aequivalent illis verbis Aristotelis, *unde aliquid.* Denique quod Aristoteles sub disiunctione dixit, *est, aut fit, aut cognoscitur,* satis confuse comprehenditur sub unico verbo *sequitur;* in hoc enim verbo non potest significari sola consecutio per illationem, alioqui conveniret definitio etiam effectibus ex quibus inferuntur causae; oportet ergo ut generatim quamcumque connexionem vel consecutionem significet. Atque ex hac ipsa expositione sumitur potissimum argumentum contra ipsam definitionem; quia illa definitio non tam est causae quam principii; unde etiam convenit privationi, nam ex illa sequitur mutatio, nisi forte dicatur verbum *sequitur* intelligendum esse per influxum et dependentiam; quo sensu constabit quidem definitio, erit tamen valde obscura.

Resolución de la cuestión

4. *Legítima y adecuada descripción de la causa.* —La tercera definición es la que principalmente traen algunos modernos: *Causa es aquello de lo que algo depende esencialmente.* A mí, ciertamente, por lo que se refiere al contenido, me parece bien; con todo, me parecería mejor expresarla así: *Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en otro.* Pues en lugar del género pienso que es más conveniente poner aquel nombre común, el cual conviene a lo definido más de cerca e inmediatamente, y de este modo se relaciona el principio con la causa; pues el ente y aquel relativo *aquello* —que tomado absolutamente le es equivalente— es remotísimo. Y por aquella partícula, *que infunde esencialmente,* queda excluída la privación y toda causa accidental, que no confiere o infunde esencialmente el ser en otro. Pero el verbo *infunde* no se ha de tomar estrictamente, como suele atribuirse de un modo especial a la causa eficiente, sino más en general, en cuanto que equivale al verbo dar o comunicar el ser a otro. Sin embargo, objetan algunos en contra de esta parte que la causa material no da el ser, sino que lo da la formal; y entre las extrínsecas, no da el ser la formal sino la eficiente. Pero aunque de un modo especial se atribuya a aquellas dos causas dar el ser, a la forma en cuanto que completa el propio y específico ser

Quaestionis resolutio

4. *Causae germana adaequataque descriptio.*— Tertia definitio est quam potissime afferunt aliqui moderni: *Causa est id a quo aliquid per se pendet.* Quae quidem, quod ad rem spectat, mihi probatur; libentius tamen eam sic describerem: *Causa est principium per se influens esse in aliud.* Nam loco generis existimo convenientius poni illud nomen commune quod propinquius et immediatius convenit definito; hoc autem modo comparatur principium ad causam; nam ens et illud relativum *id,* quod absolute positum illi aequivalet, remotissimum est. Per illam autem particulam, *per se influens,* excluditur privatio, et omnis causa per accidens, quae per se non conferunt aut influunt esse in aliud. Sumendum est autem verbum illud *influit* non stricte, ut attribui specialiter solet causae efficienti, sed generalius prout aequivalet verbo dandi vel communicandi esse alteri. Obiiciunt autem quidam contra hanc partem, quod causa materialis non dat esse, sed formalis; inter extrinsecas vero finalis non dat esse, sed efficiens. Sed, licet speciali modo attribuatur illis duabus causis dare esse, formae ut complenti proprium et specificum esse, efficien-

y a la eficiente en cuanto influye realmente, con todo, en absoluto y bajo una razón común, también la materia en su género da el ser, porque de ella depende el ser del efecto y ella misma da su entidad, con la que se constituye el ser del efecto; también la causa final en el mismo grado en que mueve influye también en el ser, como se declarará después.

5. Pero para explicar más esta parte de la definición hay que advertir que si tratásemos filosóficamente de solas las causas y principios naturales, o sea que pueden conocerse con la luz natural, la causa aparecería suficientemente definida con aquellas palabras y distinguida de todos los principios que no son verdaderas causas; pero como nuestra física y metafísica debe servir a la teología, es preciso dar tal definición de causa que no convenga al Padre Eterno en cuanto que es principio del Hijo, ni al Padre y al Hijo en cuanto que son único principio del Espíritu Santo, y esto es lo que nos plantea el problema, ya que la persona que produce parece que es un principio que infunde el ser esencialmente en otra persona, y en este sentido parece que le conviene toda la definición de causa, a pesar de no ser causa, como consta por el parecer admitido de los teólogos.

Dificultad tomada del misterio de la Trinidad

6. Por tanto, para excluir tal principio que por sí comunica su ser sin causalidad, se han valido los autores modernos de la palabra *depender*, porque una persona divina de tal modo recibe el ser de la otra que no depende de ella, ya que aquello que depende de otro es preciso que tenga la esencia, al menos numéricamente diversa de aquello de quien depende. Pero, en primer lugar, es preciso explicar qué es propiamente depender uno de otro, o por qué para la dependencia se requiere la diversidad de esencias y no basta la distinción real que media necesariamente entre el ser producente y el ser producido; porque no aparece la razón de por qué requiere una mayor distinción la palabra depender que la de producir. Igualmente, un ser relativo se dice propiamente que depende de otro, porque puesto aquél se pone éste, y quitado desparece, y sin embargo no es necesario para los seres relativos en cuanto tales tener la esencia distinta

ti vero ut realiter influenti, tamen absolute et sub communi ratione, etiam materia in suo genere dat esse, quia ab illa dependet esse effectus, et ipsa dat suam entitatem qua constituatur esse effectus; causa etiam finalis, eo modo quo movet, influit etiam in esse, ut postea declarabitur.

5. Ad declarandum vero amplius hanc partem definitionis, advertendum est, si philosophice ageremus de solis causis et principiis naturalibus seu quae naturali lumine cognosci possunt, sufficienter videri causam definitam illis verbis et distinctam ab omnibus principiis quae verae causae non sunt; quia tamen nostra physica et metaphysica deservire debet theologiae, talem oportet causae definitionem tradere quae Patri aeterno, ut est principium Filii, vel Patri et Filio, ut sunt unum principium Spiritus Sancti, non conveniat, et hoc est quod facessit nobis negotium, nam persona producens videtur principium per se influens esse in aliam personam, atque ita videtur illi convenire tota definitio causae, cum tamen causa non sit, ut ex recepta sententia theologorum constat.

Difficultas ex mysterio Trinitatis sumpta

6. Ad excludendum ergo huiusmodi principium per sese dans esse sine causalitate, usi sunt auctores moderni verbo *dependendi*, quia una persona divina ita recipit esse ab alia ut ab illa non pendeat, quia id quod ab alio pendet, oportet ut habeat essentiam saltem numero diversam ab eo a quo pendet. Sed imprimis explicare oportet quid sit proprie unum pendere ab alio, aut cur ad dependendum requiratur diversitas essentiae et non sufficiat distinctio rerum quae necessario intercedit inter rem producentem et productam; quia non apparet ratio cur maiorem distinctionem requirat verbum dependendi quam producendi[1]. Item unum relativum proprie dicitur pendere ab alio, quia illo posito ponitur, et ablato aufertur; et tamen non est de necessitate relativorum ut sic habere distinctam numero essentiam;

[1] Puede admitirse en absoluto la sustitución de la palabra *producendi* por *procedendi* tal como aparece en algunas ediciones (N. de los EE.).

numéricamente; pues las personas divinas son correlativas, a pesar de ser de la misma esencia. Y si se dice que son de la misma esencia absoluta, pero que se distinguen en sus razones respectivas, y ello basta para la dependencia correlativa, ¿por qué no bastará también para la dependencia del producido respecto del producente? Pues no se produce en cuanto que es lo mismo que el producente, sino en cuanto se distingue de él; y en cuanto tal tiene una entidad relativa distinta, recibida del otro; luego según aquélla depende verdaderamente de él. Hay que añadir que según la propia razón relativa tiene la persona producida un ser personal y respectivo distinto del de la persona producente, y no puede tenerlo más que en cuanto que le ha sido dado por otro; por consiguiente, en aquello depende verdaderamente del otro. ¿Pues qué es depender de otro en algún ser más que no tenerlo por sí sino dado y comunicado por otro, de quien siempre tiene que ser dado para que pueda ser tenido?

7. *Qué es propiamente depender de otro.— Las divinas personas producidas por qué no dependen del producente.—* Por consiguiente, para explicar esto dije que la causa es la que infunde el ser en otro; pues con estas palabras se significa la misma realidad que se supone en el verbo *depender;* ya que con ella queda significado que para la causalidad es necesario que aquel ser que la causa infunde esencial y primariamente en el efecto, sea causado por la misma causa y, por consiguiente, que sea un ser distinto del propio ser que tiene en sí la causa. Por lo cual, depender en su ser de otro es propiamente esto, a saber: tener un ser distinto de aquél y participado o que de algún modo fluye del ser de aquél. Y que este modo de dependencia se encuentra en todas las causas que nosotros experimentamos puede mostrarse brevemente en todo género de causas. Pues la materia y la forma infunden el ser en el compuesto ciertamente mediante la comunicación de sí mismas y de sus entidades; sin embargo, el ser del compuesto que surge de allí es distinto, tanto del ser de la materia como del de la forma, y por ello depende propiamente de aquéllas, porque para constituirlo aporta cada una su propio ser, y de allí surge un ser distinto de cualquiera de ellas, que sin ellas no puede existir. Lo mismo consta en la causa eficiente (omitida de mo-

nam personae divinae sunt correlativae, cum tamen sint eiusdem essentiae. Quod si dicantur esse eiusdem essentiae absolutae, distingui tamen in rationibus respectivis, idque satis esse ad correlativam dependentiam, cur non idem sufficiet ad dependentiam producti a producente? Non enim producitur quatenus est idem cum producente, sed quatenus ab eo distinguitur; ut sic autem habet distinctam entitatem respectivam receptam ab alio; ergo secundum illam vere pendet ab alio. Adde quod secundum propriam rationem respectivam habet persona producta distinctum esse personale ac respectivum a persona producente; et illud habere non potest nisi ab alio datum; ergo in illo vere pendet ab alio. Quid est enim pendere ab alio in aliquo esse, nisi non habere illud a se, sed datum et communicatum ab alio, a quo semper dari debeat ut semper haberi possit?

7. *Quid sit proprie ab alio pendere.—Divinae personae productae quare a producente non pendeant.—* Ad hoc ergo explicandum dixi causam esse quae influit esse in aliud; his enim verbis eadem res declaratur quae importatur in verbo *dependendi;* significatur autem per illa ad causalitatem necessarium esse ut illud esse quod causa per se primo influit in effectum sit causatum ab ipsa causa, et consequenter quod sit esse distinctum a proprio esse quod causa in se habet. Unde hoc est proprie pendere in suo esse ab alio, habere, scilicet, esse distinctum ab illo et participatum seu aliquo modo fluens ab esse illius. Hunc autem modum dependentiae inveniri in omnibus causis quas nos experimur, ostendi breviter potest in omni causarum genere. Nam materia et forma influunt esse composito, communicando quidem seipsas et suas entitates; esse tamen compositi, quod inde consurgit, distinctum est ab esse tum materiae tum formae, et ideo ab illis proprie pendet, quia ad illud constituendum unaquaeque confert suum esse, et inde consurgit esse a qualibet earum distinctum, quod sine illis esse non potest. Idem constat in causa efficiente (omissa pro nunc

mento la final, que tiene un influjo más oscuro, del que trataremos después); pues toda causa que infunde el ser en otro por modo de principio esencial y extrínseco, exceptuando el misterio de la Trinidad, lo da por la efección del mismo ser que comunica; y por ello siempre da un ser distinto del propio ser que tiene él; y esto es propiamente causar y hacer. Y, por el contrario, entonces propiamente depende la cosa producida en dicho género de causa eficiente, cuando el mismo ser que tiene esencial y primariamente recibido de otro, emana del ser de otro y no puede existir sin tal influjo. Y en las procesiones de las divinas personas no sucede así, porque aquel ser que se comunica esencial y primariamente por aquellas producciones no es algo diferente del ser mismo de la persona producente, sino que es aquel mismo numéricamente que está en la persona producente, y esto es lo singular y admirable en aquellas procesiones divinas; y por ello de tal modo procede una persona de otra, que a pesar de todo recibe de ella un ser enteramente independiente, porque recibe el mismo ser numérico que existe en la persona producente.

8. *Se sale al paso de una objeción.*— Ni es obstáculo que las mismas relaciones sean distintas y tengan su propio ser relativo distinto, porque no es el ser relativo en cuanto tal, sino el ser absoluto y esencial el que se comunica esencial y primariamente mediante aquellas procesiones. Pues procede Dios de Dios, y el Padre al engendrar al Hijo le comunica primariamente su propia naturaleza; en cambio, la relación se requiere como una propiedad necesaria para constituir la persona distinta; lo cual viene a ser como el elemento material —por llamarlo así— en toda producción. Como en la generación humana, lo que esencial y primariamente se pretende formalmente es la comunicación de la naturaleza humana y del ser humano; y en cambio, como consecuencia, es requerida la personalidad. Por consiguiente, la razón de producción ha de ser valorada principalmente del ser formal comunicado esencial y primariamente. Por lo cual, la generación de Cristo en cuanto hombre fué verdaderamente humana a causa del verdadero ser de la naturaleza humana, aun cuando la personalidad fuese de otra razón. Así, por consiguiente, porque la generación divina es tal que el ser que por ella se comunica esencial y primariamente no es emanado de otro ser, y por ello,

finali, quae obscuriorem habet influxum, de quo infra videbimus); omnis enim res quae influit esse in aliud per modum principii per se et extrinseci, extra mysterium Trinitatis, dat illud efficiendo ipsummet esse quod communicat; et ideo semper dat esse distinctum ab esse proprio quod in se habet; et hoc est proprie causare et efficere. Et e converso tunc proprie res producta pendet in eo genere efficientis causae, quando ipsum esse quod ab alio habet per se primo receptum, manat ab esse alterius et sine tali influxu esse non potest. In processionibus autem divinarum personarum non ita contingit, quia illud esse quod per se primo per illas productiones communicatur non est aliud ab ipso esse personae producentis, sed est ipsummet numero quod est in persona producente; et hoc est singulare et admirabile in illis divinis processionibus; et ideo ita una persona procedit ab alia, ut tamen ab illa recipiat esse omnino independens, quia recipit ipsummet esse numero quod est in persona producente.

8. *Occurritur obiectioni.*— Neque obstat quod relationes ipsae distinctae sunt et habent proprium esse relativum distinctum, quia non esse relativum ut sic, sed esse absolutum et essentiale per se primo communicatur per illas processiones. Procedit enim Deus de Deo, et Pater generando Filium primario communicat ipsi suam naturam; relatio vero requiritur tamquam proprietas necessaria ad constituendam distinctam personam; quod est quasi materiale (ut sic dicam) in omni productione. Sicut in generatione humana quod per se primo ac formaliter intenditur est communicatio humanae naturae et humani esse; consequenter vero est requisita personalitas. Ratio ergo productionis principaliter pensanda est ex formali esse per se primo communicato. Unde generatio Christi ut hominis fuit vere humana propter verum esse humanae naturae, etiamsi personalitas fuerit alterius rationis. Sic igitur, quia generatio divina talis est ut esse quod per se primo per illam communicatur non sit manans ab alio esse

ni dependiente ni causado, sino sólo comunicado por la persona producente, por lo mismo dicha generación no es una efección ni una causación —por llamarla así—, sino una producción de tipo muy superior. Se añade que el mismo ser relativo de aquellas personas es tal que esencialmente incluye todo el ser divino, el cual es esencialmente independiente y por ello tampoco el mismo ser relativo puede llamarse dependiente.

9. *Un ser relativo, incluso creado, no depende propiamente de otro.*— Pero en las relaciones creadas se dice a veces que una relación depende de otra en cuanto que sin ella no puede existir. Pero esta es una manera de hablar impropia y general, porque donde hay dependencia, tal como ahora hablamos propiamente, hay prioridad de naturaleza; y las relaciones mutuas son enteramente semejantes, y se dirá menos impropiamente que la relación creada depende de su término si se supone que es algo absoluto, porque puesto el fundamento y el término resulta la relación. Por lo cual sucede que en las cosas creadas mucho menos puede decirse que una relación influya en otra, ya que una no es causa, más aún, ni principio siquiera de la otra, sino que sólo tienen la necesaria simultaneidad o concomitancia. En cambio, en los seres divinos, aunque un ser relativo proceda de otro, sin embargo, no es por dependencia ni por influjo de un ser esencial diverso que se comunique esencial y primariamente por tal producción.

10. Por consiguiente, para declarar esta propiedad de la causa dijimos que es *un principio que infunde el ser,* porque es preciso que el mismo ser sea causado, y consecuentemente distinto esencialmente del ser de la misma causa. Para indicar lo cual expresamente añadí la partícula *en otro* y no en alguno o en el otro, ya que *otro* absoluta y propiamente no se dice sino de lo que es esencialmente diverso. Y en cuanto a que la causa incluya esta propiedad y requiera tal modo de influjo, no puede probarse de otra manera que por la común noción y uso de esta voz, principalmente entre los latinos. Igualmente por su correlativo, que comúnmente se piensa que es el efecto, palabra que abiertamente indica imperfección y dependencia tomada con el rigor que explicamos; por lo cual, es cierto que la persona divina producida no puede decirse efecto, pues de lo con-

et ideo nec pendens nec causatum, sed communicatum tantum a persona producente, ideo generatio illa non est effectio neque causatio (ut sic dicam), sed productio longe superioris rationis. Accedit quod ipsummet esse relativum illarum personarum tale est ut essentialiter includat totum esse divinum, quod essentialiter est independens, et ideo neque ipsum esse relativum potest dici dependens.

9. *Unum relativum etiam creatum proprie ab alio non pendet.*— In relationibus vero creatis dicitur interdum una relatio pendere ab alia, quatenus sine illa esse non potest. Sed est impropria et lata locutio, quia ubi est dependentia prout nunc proprie loquimur, est prioritas naturae; relationes autem mutuae sunt omnino similes, minusque improprie dicetur relatio creata pendere a suo termino, si supponatur esse aliquid absolutum, quia, posito fundamento et termino, resultat relatio. Ex quo fit ut in creatis multo minus dici possit una relatio influere in aliam, quoniam una non est causa, immo nec principium alterius, sed solum habent necessariam simultatem seu concomitantiam. In divinis vero licet unum relativum procedat ab alio, non tamen per dependentiam nec per influxum diversi esse essentialis, quod per se primo per talem productionem communicetur.

10. Ad declarandam ergo hanc proprietatem causae diximus esse *principium quod influit esse,* quia oportet ut ipsummet esse sit causatum et consequenter essentialiter distinctum ab esse ipsius causae. Ad quod etiam indicandum, consulto addidi particulam *in aliud* et non in aliquem vel in alium, nam *aliud* absolute et proprie non dicitur nisi de eo quod est in essentia diversum. Quod autem causa includat hanc proprietatem et requirat talem modum influxus, non aliter probari potest quam ex communi notione et usu huius vocis, maxime apud Latinos. Item ex correlativo, quod communiter censetur esse effectus, quae vox aperte indicat imperfectionem et dependentiam in eo rigore quem declaravimus; quare certum est personam

trario se diría también hecha, cosa que va en contra de la fe, como consta por el Credo. Finalmente, porque por la cosa misma tal como ha sido explicada consta que tal modo de influjo o de emanación que conviene a los efectos creados con respecto a todas sus causas, es de una clase muy distinta de la emanación de una persona divina desde otra, y que tiene aquel modo de dependencia que hemos declarado; luego puede significarse con una palabra común que comprenda las causas de las cosas creadas y no los principios de las divinas personas; y tal es esta palabra *causa* y el concepto que a ella responde, que explicamos por la referida definición de causa. Así, por consiguiente, es verdadero que pertenece a la razón de causa ser esencialmente diversa de su efecto, y que el efecto depende propiamente de la causa; y una y otra cosa queda indicada en aquella partícula tal como ha sido explicada por nosotros, y mediante ella queda excluído de la razón de causa el principio en las cosas divinas.

Dificultad procedente del misterio de la Encarnación

11. Una nueva dificultad surge procedente de otro misterio de la fe, a saber: el de la Encarnación; pues al Verbo Divino, en cuanto que es término personal de la humanidad, conviene toda aquella definición de causa; y, sin embargo, en cuanto tal, de acuerdo con la sana doctrina, no es causa, ya que ni puede ser causa formal, puesto que es imperfecta, ni eficiente, pues de lo contrario tendría el Verbo una eficiencia *ad extra* no común al Padre y al Espíritu Santo. La proposición mayor se prueba porque, según el modo de hablar de los teólogos, el Verbo Divino constituye el término de la dependencia de la humanidad; luego el Verbo es aquello de que depende aquella humanidad. Y si se dice que depende ciertamente de él como de término, pero no como de causa, en primer lugar la dificultad no queda resuelta; más aún, de allí más bien se concluye que no todo aquello de que depende otro es causa, y además es muy oscuro qué cosa es depender de algo como de término. Pero esto último no es de admirar, porque se trata de un punto muy sobrenatural que explican los teólogos como pue-

divinam productam non posse dici effectum, alioqui diceretur etiam facta, quod est contra fidem, ut constat ex Symbolo. Tandem, quia ex re ipsa, prout declarata est, constat illum modum influxus vel emanationis qui convenit effectibus creatis respectu omnium suarum causarum, esse longe diversae rationis ab emanatione unius personae divinae ab alia et habere illum modum dependentiae quem nos declaravimus; ergo potest una communi voce significari, quae comprehendat causas rerum creatarum et non principia divinarum personarum; huiusmodi autem est haec vox *causa* et conceptus qui illi respondet, quem per dictam causae definitionem explicamus. Sic igitur verum est de ratione causae esse ut sit essentialiter diversa a suo effectu, et quod effectus proprie pendeat a causa; utrumque autem in illa particula, prout a nobis declarata est, indicatur et per illam excluditur principium in divinis a ratione causae.

Difficultas ex mysterio Incarnationis

11. Alia vero difficultas nobis oritur ex alio mysterio fidei, scilicet Incarnationis; nam Verbo divino ut personaliter terminanti humanitatem convenit tota illa definitio causae; et tamen ut sic non est causa iuxta sanam doctrinam, cum neque possit esse causa formalis, quia imperfecta est, neque efficiens, quia alias haberet Verbum efficientiam ad extra non communem Patri et Spiritui Sancto. Maior propositio probatur, quia iuxta communem modum loquendi theologorum, Verbum divinum terminat dependentiam humanitatis; ergo Verbum est id a quo pendet illa humanitas. Quod si dicas pendere quidem ab illo ut a termino, non ut a causa, primo non solvitur difficultas, immo potius inde concluditur non omne id a quo aliud pendet, esse causam, et deinde valde obscurum est quid sit dependere ut a termino. Sed hoc posterius mirum non est, quia res est valde supernaturalis, quam explicant theologi prout possunt[1]. Illud vero

[1] Vide dicta in I tom., III part., disp. VIII, sect. 3.

den. En cambio, aquello primero convence enteramente de que la definición de causa se explica mejor mediante un principio que infunde esencialmente el ser en otro, que mediante la dependencia, si esta partícula no se explica por la anterior. Por consiguiente, el Verbo, en cuanto término de la Humanidad, no es principio que infunda esencialmente el ser en ella, ni depende de este modo la humanidad del Verbo como de principio que infunda el ser en ella, sino sólo en la razón de término, que es una cierta propiedad necesaria, sin la que la humanidad no puede existir.

12. *Cómo concurre el Verbo Divino con la humanidad para constituir a Cristo.— Qué causalidad ejercen los modos terminantes respecto de los terminados.—* Esta respuesta satisface plenamente en cuanto a la dependencia de la humanidad respecto del Verbo; pero queda todavía la dificultad de la dependencia de Cristo en cuanto que es una persona compuesta. Pues supongo, según la verdadera doctrina de los teólogos, e incluso de los Concilios y los Padres, que del Verbo en cuanto término de la humanidad y de la humanidad misma surge la persona *una per se* y admirablemente compuesta de Cristo como Dios hombre. Por consiguiente, aquel compuesto depende verdaderamente del Verbo como de un cierto principio intrínseco de que consta; por lo cual, es necesario que infunda el ser en El comunicándole su ser personal, del cual resulta con la humanidad esta persona compuesta, que en cuanto tal se distingue de alguna manera del Verbo tomado estrictamente. Pero a esto se ha de aplicar la misma respuesta, pues el Verbo no concurre de otro modo para la constitución de aquel compuesto que terminando la humanidad; por lo cual, si en esto no ejerce algún género de causalidad, tampoco al constituir a aquella persona compuesta tiene razón alguna de causa respecto de ella. Y el argumento propuesto no sólo vale en dicho misterio, sino que puede acomodarse a todos los extremos que integran cualquier compuesto, como es el punto respecto de la línea, y la subsistencia creada respecto del supuesto, etc. Acerca de todas las cuales cosas hay que decir que prueban rectamente que se reduce ciertamente a algún género de causa intrínseca, es decir, formal o mate-

prius convincit plane definitionem causae melius explicari per principium influens per se esse in aliud quam per dependentiam, nisi haec particula per priorem declaretur. Igitur Verbum, ut terminans humanitatem, non est principium per se influens esse in illam, neque humanitas hoc modo pendet a Verbo ut a principio influente esse in illam, sed solum in ratione termini, qui est proprietas quaedam necessaria, sine qua humanitas illa non potest existere.

12. *Divinum Verbum cum humanitate qualiter ad Christi constitutionem concurrat.— Modi terminantes, quam respectu terminatorum causalitatem exerceant.—* Quae responsio recte satisfacit quantum ad dependentiam humanitatis a Verbo[1]; adhuc tamen manet difficultas de dependentia Christi, ut est persona composita. Suppono enim ex vera theologorum doctrina, immo et Conciliorum et Patrum, ex Verbo ut terminante humanitatem et humanitate ipsa consurgere Christi ut Dei hominis personam per se unam ac mirabiliter compositam. Illud ergo compositum vere pendet a Verbo tamquam a quodam principio intrinseco ex quo constat; unde necesse est ut in illud influat esse, communicando illi suum esse personale; ex quo cum humanitate resultat haec persona composita, quae ut sic aliquo modo distinguitur a Verbo nude sumpto. Sed ad hoc eadem responsio applicanda est, nam Verbum non aliter concurrit ad constituendum illud compositum, quam terminando humanitatem; unde si in hoc non exercet aliquod causalitatis genus, neque etiam constituendo illam personam compositam habet aliquam rationem causae respectu illius. Argumentum autem factum non tantum procedit in dicto mysterio, sed accommodari potest ad omnia extrema componentia aliquod compositum, ut est punctum respectu lineae, et subsistentia creata respectu suppositi, etc. De quibus omnibus dicendum est recte probare reduci quidem ad aliquod genus causae intrinsecae, id est, formalis vel materialis; quo-

[1] Lege quae diximus I tom., disp. VIII, sect. 1.

rial; pero cómo o en qué se apartan algunas veces de la propiedad de tales causas, y principalmente en dicho misterio, depende de lo que se diga en particular de tales causas.

Qué es causalidad

13. De cuanto dijimos de la razón de causa en común se colige en primer lugar qué es aquello por lo que la causa en acto, actual y formalmente queda constituída en su ser de causa, lo cual suele llamarse *causación* o *causalidad* en general; y esto no es otra cosa que el influjo aquel o el concurso con que una causa en su género infunde actualmente el ser en el efecto; pero este concurso necesariamente se requiere que sea algo distinto realmente o *ex natura rei* de la relación de la misma causa, ya que aquella cosa que se denomina causa puede permanecer en la realidad sin este influjo actual; y esto es una señal cierta de distinción *ex natura rei*, como se vió en lo que antecede. Pero este influjo no puede ser la única razón predicamental de la causa al efecto; pues ésta, cualquiera que sea, resulta del mismo influjo de la causa en cuanto terminado en el efecto, del mismo modo, evidentemente, en que suele decirse que puesto el fundamento y el término surge la relación; por consiguiente, aquel influjo es algo anterior a la relación, y según él, también la causa será algo anterior por naturaleza a su efecto, a pesar de que según la relación sean simultáneos por naturaleza. Por consiguiente, aquel influjo es algo intermedio entre la entidad y la relación de causa; no podemos explicar aquí más claramente, hasta que lleguemos a la explicación de cada uno de los géneros de causas, qué es dicho influjo y si es algo que está en la causa misma o en el efecto o si es algo distinto de aquéllos o únicamente una denominación tomada de ambos. Y lo mismo sucede acerca de algunas propiedades o condiciones que parecen acompañar a la razón común de causa, y que se encuentran de modo diverso en las distintas causas, como ser anterior en naturaleza, distinguirse realmente o esencialmente del efecto, etc.

modo autem et in quo aliquando deficiant a propietate talium causarum et praesertim in dicto mysterio, pendet ex his quae de his causis in particulari dicenda sunt.

Causalitas quid

13. Ex his quae de ratione causae in communi diximus, colligitur primo quid sit id quo causa in actu formaliter et proxime constituitur in esse causae, quod solet vocari *causatio* vel *causalitas* in communi; hoc autem nil aliud est quam influxus ille seu concursus quo unaquaeque causa in suo genere actu influit esse in effectum; hic vero concursus necessario oportet ut sit aliquid distinctum in re seu ex natura rei a relatione ipsius causae, cum possit res illa quae causa denominatur in re manere sine hoc actuali influxu; quod est certum signum distinctionis ex natura rei, ut in superioribus visum est. Non potest autem hic influxus esse sola ratio praedicamentalis causae ad effectum; nam haec, qualiscumque illa sit, resultat ex ipso influxu causae ut terminato ad effectum, eo, sicilicet, modo quo dici solet posito fundamento et termino consurgere relationem; est ergo ille influxus aliquid prius relatione; et secundum illum etiam causa est prior natura suo effectu, cum tamen secundum relationem sint simul natura. Est igitur ille influxus aliquid medium inter entitatem et relationem causae; quid autem illud sit et an sit aliquid in ipsa causa vel in effectu et an sit aliquis modus distinctus ab illis vel tantum denominatio ex utroque desumpta, non potest hic distinctius explicari donec ad singula causarum genera declaranda veniamus. Et idem est de quibusdam proprietatibus vel conditionibus quae communem rationem causae comitari videntur et in diversis causis diversimode repeMriuntur, ut esse prius natura, distingui realiter, vel essentialiter ab effectu, etc.

Concepto objetivo único de causa

14. En segundo lugar, puede inferirse de lo dicho que el nombre de causa no es meramente equívoco, ya que no es común solamente el nombre sino también alguna razón del nombre. Sin embargo, está puesto en controversia si a este nombre le corresponde, según dicha definición, un concepto único tanto formal como objetivo de causa en general, ya que algunos piensan que no corresponde tal concepto único, porque los modos en que dependen los efectos de las causas en los diversos géneros de causas son tan primordialmente diversos que de ellos no puede abstraerse una razón común de dependencia. Pero esto ni lo prueban ellos ni me parece a mí muy verosímil, pues de toda conveniencia real puede abstraerse un concepto común; y entre las causas no sólo hay una cierta proporcionalidad metafórica, pues de lo contrario no se diría la causa acerca de todos aquellos con propiedad, sino que hay verdadera y real conveniencia, como puede también confirmarse por la definición dada y por su misma exposición; y muchas de las cosas que dijimos acerca del concepto de ente pueden también aplicarse aquí. No hay, por consiguiente, razón para negar un concepto común único de causa. En cambio, el punto de si en este mismo concepto hay univocidad o una cierta analogía constará mejor después de dar la división de causa y de explicar cada uno de los miembros y modos de causación; y por ello, lo omitiremos hasta que comparemos las causas mismas entre sí.

SECCION III

División de la causa

1. Es célebre la división de la causa en los cuatro géneros de causa, a saber: material, formal, eficiente y final, que da Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 2, y en el libro II de la *Física*, c. 3 y siguientes; la explicación de esta división depende enteramente de la inteligencia exacta de cada uno de los miembros, la cual procuraremos extensamente en todo este tratado; y por ello,

Causae unicus obiectivus conceptus

14. Secundo colligi potest ex dictis nomen causae non esse mere aequivocum, cum non tantum nomen, sed etiam aliqua ratio nominis communis sit. An vero huic nomini secundum illam definitionem correspondeat unus conceptus tam formalis quam obiectivus causae in communi, in controversia est; nam quidam existimant non correspondere huiusmodi conceptum unum, quia modi quibus effectus pendent a causis in diversis generibus causarum, ita sunt primo diversi ut ab eis una communis ratio dependentiae abstrahi non possit. Sed hoc neque ab ipsis probatur, neque mihi videtur admodum verisimile, nam ex omni reali convenientia potest abstrahi conceptus communis; inter causas autem non solum est proportionalitas aliqua metaphorica, alioqui non de omnibus illis causa cum proprietate diceretur, sed est vera et realis convenientia, ut ex definitione data et expositione eius confirmari etiam potest; et ex his quae de conceptu entis diximus, multa hic applicari possunt. Non est ergo cur negetur unus communis conceptus causae. An vero secundum illum sit univocatio vel aliqua analogia constabit melius post traditam divisionem causae et explicata singula membra ac modos causandi; et ideo illud omittemus donec causas ipsas inter se conferamus.

SECTIO III

Quotuplex sit causa

1. Celebris est illa divisio causae in quatuor causarum genera, scilicet, materialis, formalis, efficientis, et finalis, quam tradit Arist., V Metaph., c. 2, et lib. II Phys., c. 3 et sequent., cuius divisionis expositio omnino pendet ex singulorum membrorum exacta intelligentia, quam in toto hoc tractatu late prosequemur; et ideo nunc in com-

ahora en general sólo propondremos las cosas que pueden ofrecer dudas acerca de esta división, y las resolveremos brevemente. Lo primero es si todos aquellos miembros quedan contenidos verdadera y propiamente dentro de lo dividido. Segundo, si se distinguen y oponen entre sí. Tercero, si abarcan suficientemente el todo dividido. Cuarto, si la causa queda dividida próxima o inmediatamente en aquellos miembros o puede concebirse otra división intermedia. Quinto, si aquella división es ínfima o átoma, o puede aún dividirse cada uno de los miembros en otros. Sexto, si es unívoca o análoga.

Cuatro géneros propios de causas

2. *Se prueba la aserción con una experiencia.*— Respecto a la primera duda hay que decir que todas aquellas cosas participan verdadera y propiamente de la razón de causa, y que por ello con razón queda dividida la causa en aquellos cuatro miembros. Esta aserción, además de contar con el asentimiento común de todos a partir de Aristóteles, se prueba así. Efectivamente, que aquellas cuatro causas se encuentren en las cosas o efectos que experimentamos puede declararse fácilmente suponiendo que sucede algo nuevo en la naturaleza real; lo cual es tan evidente por las continuas variaciones de las cosas, alteraciones, generaciones y corrupciones, que parece totalmente superfluo probarlo con argumentos. Por consiguiente, si algo se hace de nuevo, es necesaria alguna otra cosa por la que sea hecho, ya que una cosa no puede hacerse a sí misma; y a ésta es a la que llamamos causa eficiente. La cual, o bien produce su efecto de la nada o de alguna otra cosa que presuponga para su acción; lo primero no puede decirse en general, pues consta experimentalmente que ni el artífice hace la estatua si no es de la madera o el bronce, ni el fuego calienta si no se le pone previamente algo que reciba el calor, ni se hace el fuego sino de la madera, estopa u otra cosa semejante. Más todavía, este modo de obrar es tan propio de las causas naturales que los filósofos que atendieron sólo a ellas sacaron de allí aquel conocido axioma: *De la nada nada se hace.* Por consiguiente, aquel sujeto que se presupone para la acción de la causa eficiente, es al que llamamos causa material.

muni solum proponemus ea quae circa hanc divisionem dubitari possunt et ea breviter expediemus. Primum est an omnia illa membra vere ac proprie sub diviso contineantur. Secundum an inter se distinguantur et opponantur. Tertium an sufficienter comprehendant totum divisum. Quartum an proxime et immediate causa in illa membra dividatur, vel possit aliqua divisio media excogitari. Quintum an illa divisio sit infima seu atoma, an possint singula membra in alia dividi. Sextum, an sit univoca vel analoga.

Quatuor propria causarum genera

2. *Ab experimento probatur assertio.*— Ad primam dubitationem dicendum est omnia illa vere ac proprie rationem causae participare; et ideo merito causam in illa quatuor membra dividi. Haec assertio, praeter communem omnium consensum post Aristotelem, sic probatur. Nam quod illa quatuor in rebus seu effectibus quos experimur inveniantur, facile declarari potest supponendo aliquid novum in rerum natura fieri; quod est tam evidens ex perpetua rerum vicissitudine, alteratione, generatione ac corruptione, ut illud argumentis probare supervacaneum sit. Si ergo fit aliquid de novo, necessaria est aliqua alia res a qua fiat, quia non potest idem facere seipsum, et hanc vocamus efficientem causam. Quae vel producit suum effectum ex nihilo, vel ex aliqua re quam ad suam actionem praesupponat; primum non potest in universum dici, nam experimento constat neque artificem facere statuam nisi ex ligno aut aere, neque ignem calefacere nisi aliquid ei supponatur quod calorem suscipiat, neque efficere ignem nisi ex ligno, stupa aut alia re simili. Immo hic modus agendi tam est proprius naturalium causarum, ut philosophi qui ad illas tantum attenderunt inde sumpserint axioma illud: *Ex nihilo nihil fit.* Illud ergo subiectum quod ad actionem efficientis causae supponitur, materialem causam vocamus. Necesse est

Pero es preciso que la causa eficiente de tal sujeto introduzca alguna cosa, ya que de lo contrario no haría nada nuevo, en contra de la hipótesis asentada. A esto, por lo tanto, le llamamos forma, sea la que sea, de lo cual trataremos después. Finalmente, como las causas que obran esencialmente no obran de modo fortuito ni por casualidad, como consta por la misma experiencia de la realidad y principalmente en las acciones humanas, para que la cosa quede fuera de toda controversia, es perciso que además de aquellos tres elementos se dé también un fin por causa del cual obra la causa eficiente. Por consiguiente, estos cuatro miembros se encuentran en las cosas, ya sea que todos ellos se hallen en cada uno de los efectos o que no, pues esto se habrá de averiguar posteriormente, ya que para el caso presente nos basta con que en la generalidad de las cosas se encuentren estos elementos.

3. *La materia es verdaderamente causa.—La forma es propiamente causa.— La eficiente es causa verdadera.— Sobre si el fin es verdadera causa.*— En lo que se refiere a que cualquiera de éstas sea verdadera causa, ciertamente puede probarse con facilidad acerca de la material, formal y eficiente, pues cualquiera de ellas manifiestamente infunde algún ser. En efecto, la materia queda definida por Aristóteles como *aquello de lo cual, intrínsecamente incorporado, se hace algo;* en lo cual, por la partícula *de* tomada con propiedad, se distingue la materia de las otras causas; y por la expresión *intrínsecamente incorporado* queda separada de la privación y queda declarado el influjo propio con que la materia y, en general, el sujeto se manifiesta, de tal modo que de él surja el ser del todo. De modo semejante se manifiesta la forma de manera que con ella venga a quedar como actualmente constituído el compuesto; más todavía, con frecuencia suele definirse la forma como *la causa intrínseca que da el ser a la cosa;* pues la materia es como un cierto comienzo o fundamento del mismo ser y la forma lo consuma y completa; por causa de ello es llamada por Aristóteles, en los lugares citados, *razón de la quididad.* Igualmente se cuentan éstos entre los principios intrínsecos del ser natural, o más bien son sólo ellos dos los principios constitutivos del ser natural; y son principios *per se* porque son en sumo grado necesarios y esenciales, y dan el ser del modo que ha sido explicado; por consiguiente, son causas propias. Acerca de la causa eficiente es también claro, porque

autem ut causa efficiens tale subiectum aliquam rem introducat; alias nihil novum efficeret contra positam hypothesim. Illud ergo vocamus formam, qualiscumque illa sit, de quo postea videbimus. Tandem, cum causae per se agentes non temere et casu agant, ut ipso rerum experimento constat, et praecipue in actionibus humanis, ut res sit extra controversiam, necesse est ut praeter illa tria detur etiam finis propter quem causa efficiens operatur. Reperiuntur ergo haec quatuor membra in rebus, sive omnia illa in singulis effectibus inveniantur, sive non, hoc enim postea erit inquirendum nam ad praesens sat est quod in rerum universitate haec inveniantur.

3. *Materia vere causa.—Forma est proprie causa.—Efficiens vere causa.—Finis an vera causa.*— Quod autem quaelibet ex his vera sit causa, de materiali quidem, formali et efficiente, facile probari potest, nam quaelibet ex his manifeste influit aliquod esse; materia enim ab Aristotele definitur esse *id ex quo insito fit aliquid.* Ubi per particulam *ex* cum proprietate sumptam distinguitur materia ab aliis causis; per particulam autem *insito* separatur a privatione et declaratur proprius influxus, quo materia et in universum subiectum exhibet se, ut ex eo consurgat esse totius. Similiter forma seipsam exhibet ut illa tamquam actu compositum constituatur; immo frequenter definiri solet forma, quod sit *causa intrinseca quae dat esse rei;* materia enim est quasi inchoatio quaedam vel fundamentum ipsius esse, forma vero illud consummat et complet; propter quod *ratio quidditatis* appellatur ab Aristotele citatis locis. Item haec numerantur inter principia intrinseca rei naturalis, vel potius illa duo tantum sunt principia constituentia rem naturalem; sunt autem principia per se, cum sint maxime necessaria et essentialia, et dant esse eo modo quo explicatum est; sunt ergo propriae causae. De efficien-

con su acción hace que la cosa tenga el ser que no tenía antes; y a esto tiende esencial y directamente su acción; luego la eficiente es como la fuente y el principio que infunde esencialmente el ser en el efecto; el cual ser del efecto es distinto del ser del eficiente; por consiguiente, toda la definición de causa le conviene con toda propiedad a la eficiente. Acerca del fin, en cambio, puede haber alguna razón para dudar, porque no se presupone en él ningún ser real con el que pueda causar; pero porque de esto se ha de tratar más extensamente en una disputación propia, ahora se explica brevemente, ya que aunque el fin sea lo último en la ejecución, con todo es lo primero en la intención, y en ese aspecto tiene verdadera razón de principio, pues es lo primero que excita o mueve al agente a obrar; y es un principio no fingido sino verdadero y real, porque verdaderamente excita y mueve. Por lo cual, como tiene suficiente ser con que poder ejercitar tal razón de principio, igualmente lo tiene para la razón de causa; y aquel ser, aunque esté en la mente, no queda fuera del ámbito del ser real, y por ello puede ser suficiente para tal razón de causa. Por otra parte, semejante principio no es accidental, sino esencial; más aún, de él toma la causalidad del agente el tender esencial y ordenadamente al efecto; y por este motivo infunde esencialmente el ser en aquél; por consiguiente, también al fin le conviene verdadera y propiamente la definición de causa.

4. *Primera objeción.—Los estoicos sólo reconocieron como verdadera causa a la eficiente.—Segunda objeción.—* Pero en contra de esta opinión puede objetar cualquiera lo que San Agustín afirma en el libro de las *LXXXIII Cuestiones*, en la 28: *Toda causa es eficiente.* Esta sentencia parece que la tomó de Platón, del diálogo de la Belleza, que se titula *Hippias Mayor,* donde indica que causa y eficiente es lo mismo, y que el fin no puede llamarse causa; y lo confirma, ya porque es efecto, ya porque no puede ser causa de la misma causa eficiente. Y que ésta fue también la opinión común de los estoicos, a saber, que sólo la causa eficiente es causa verdadera, lo refiere Séneca en el libro VIII, *Epíst.* 66, en donde también él mismo lo admite: *Porque si todas las cosas* —dice— *sin las que no puede existir el efecto, se hubiesen de contar en el número de las causas, habría que enumerar muchas más; por ejemplo, el tiempo, el lugar, el movi-*

ti etiam patet, quia sua actione efficit ut res habeat esse quod antea non habebat; et ad hoc per se ac directe tendit actio eius; ergo efficiens est quasi fons et principium per se influens esse in effectum; quod esse effectus distinctum est ab esse efficientis; ergo tota definitio causae propriissime convenit efficienti. De fine vero potest esse nonulla dubitandi ratio, quia nullum esse reale in eo praesupponitur, quo causare possit; sed, quia de hoc latius in propria disputatione dicendum est, nunc breviter declaratur, quia licet finis sit postremum in exsecutione, tamen est primum in intentione et sub ea ratione veram habet rationem principii; nam est primum quod excitat seu movet agens ad agendum; est autem principium non fictum, sed verum et reale, quia vere excitat et movet. Unde sicut habet sufficiens esse quo possit talem rationem principii exercere, ita etiam rationem causae; illud autem esse, quamvis in mente sit, non est extra latitudinem entis realis, et ideo sufficiens esse potest ad talem rationem causae. Rursus huiusmodi principium non est per accidens sed per se; immo ab illo habet causalitas agentis quod per se et ordinate tendat in effectum; atque hac ratione per se influit esse in illum; ergo etiam fini vere ac proprie convenit definitio causae.

4. *Prima obiectio.—Stoici solum efficiens veram causam agnovere.—Secunda obiectio.—* Contra hanc vero sententiam obiicere quis potest Augustin., lib. LXXXIII Quaestionum, in 28 dicentem: *Omnis causa efficiens est.* Quam sententiam videtur sumpsisse ex Platone, in dialogo de Pulchro, seu qui inscribitur Hyppias maior, ubi significat causam et efficientem idem esse et finem non posse dici causam; quod confirmat, tum quia est effectus, tum quia ipsius causae efficientis non potest esse causa. Eamdem fuisse communem sententiam Stoicorum, scilicet, quod sola causa efficiens sit vera causa, refert Seneca, lib. VIII, epist. 66, ubi etiam ipse eam probat: *Quoniam si omnia* (inquit) *sine quibus effectus fieri non potest, ponenda sunt in causarum numero, plures essent numerandae, nimirum tempus, locus, motus,*

miento, etc., *sin los cuales no se hace ningún efecto; por consiguiente, hay que detenerse en la sola causa eficiente, mientras que las demás cosas son como ayudas o condiciones necesarias de esta causa.* De otra forma, puede objetarse en sentido totalmente opuesto que Sócrates, según Platón en el Fedón, mantiene que sólo el fin merece el nombre de causa, pues toda la causa de una cosa es aquello por lo que se hace; y todas las demás cosas no son sino condiciones requeridas para que la cosa se haga; por lo cual, a la pregunta de por qué se hace o es una cosa, sólo se responde satisfactoriamente con la causa final.

5. *Se resuelve la primera objeción juntamente con un pasaje difícil de San Agustín.—* Respecto de la primera objeción, el pasaje de San Agustín es difícil, pues niega allí que haya que investigar por qué ha querido Dios crear el mundo, ya que esto es buscar la causa de la voluntad de Dios; y toda causa es eficiente, la cual no puede tener cabida en la voluntad de Dios; en lo que se advierte claramente que San Agustín confunde la causa final con la eficiente; pues quien busca por qué quiso Dios crear el mundo, no indaga la causa eficiente sino la final. Sin embargo, hay que decir que el sentido de San Agustín es que no hay que buscar la causa por la que quiso crear el mundo, de tal manera que se juzgue que existe alguna causa propia de la misma voluntad de Dios, ya que si la divina voluntad tuviese alguna causa semejante, tendría causa eficiente; no porque el fin y la eficiente sean formalmente lo mismo, sino porque nada puede tener causa propia extrínseca final sin que tenga eficiente, o porque el mismo fin no causa sin eficiencia, como muchos pretenden; o porque el fin mueve próximamente al eficiente a obrar. Por consiguiente, cuando dice San Agustín que toda causa es eficiente, habla de causalidad extrínseca, la cual nunca se da sin la intervención de la causa eficiente; pero con todo no pretende San Agustín excluir el que con aquella causa pueda unirse otro género de causación. Otros más brevemente responden que San Agustín habló estrictamente de la causa en cuanto dice relación al efecto tomado también estrictamente e infiriendo su denominación del verbo hacer. Pero esto apenas puede acomodarse al razonamiento de San Agustín, pues quien busca por qué quiso Dios, etc., no busca una causa tomada tan estrictamente.

etc., *sine quibus nullus fit effectus; in una ergo causa efficienti sistendum est, reliqua vero sunt veluti adiumenta huius causae, aut conditiones necessariae.* Aliter obiici posset in alio extremo ex Socrate apud Platonem, in Phaed., quod solus finis nomen causae mereatur, nam tota causa rei est id propter quod fit; reliqua vero omnia solum sunt conditiones requisitae ut res fiat; unde interrogationi propter quid res est aut fit, sola responsio per finalem causam satisfacit.

5. *Prima obiectio cum Augustini loco difficili enodatur.—* Ad priorem obiectionem locus Augustini difficilis est; negat enim ibi quaerendum esse quare Deus voluerit creare mundum, quia hoc est quaerere causam voluntatis Dei; omnis autem causa efficiens est, quae in divina voluntate locum habere non potest; ubi videtur plane Augustinus confundere causam finalem cum efficienti; nam qui quaerit quare Deus voluerit creare mundum non quaerit causam efficientem, sed finalem. Dicendum vero est sensum Augustini esse, non esse quaerendam causam cur voluerit creare mundum, ita ut ipsius voluntatis Dei propria aliqua causa esse putetur, quia si divina voluntas aliquam causam huiusmodi haberet, haberet causam efficientem; non quia finis et efficiens formaliter sint idem, sed quia nihil potest habere propriam causam extrinsecam finalem quin habeat efficientem, vel quia finis ipse non causat sine efficientia, ut multi volunt; vel quia finis proxime movet efficiens ad efficiendum. Cum ergo dicit Augustinus omnem causam esse efficientem, loquitur de causalitate extrinseca, quae nunquam est sine interventu efficientis causae; non tamen intendit Augustinus excludere quin cum illa causa possit coniungi aliud causandi genus. Alii brevius respondent Augustinum locutum esse stricte de causa, prout dicit relationem ad effectum stricte etiam sumptum et denominatum a verbo efficiendi. Sed hoc vix potest accommodari discursui Augustini, nam qui quaerit quare Deus voluit, etc., non quaerit causam ita stricte sumptam.

6. *Platón admitió las mismas clases de causas que Aristóteles.—Sentido de los antiguos filósofos en esto.—Por qué la causa eficiente ostenta el nombre de causa por antonomasia.*— Por lo que se refiere a Platón, es cierto que admitió todos los géneros de causas que puso Aristóteles, y quizá algunos más, como veremos después. Y en el pasaje citado no dice que causa y eficiente sean la misma cosa, como se le atribuye, sino que dice, por el contrario: *La eficiente no es otra cosa que causa.* Esta proposición, como se ve, no puede convertirse simplemente. Pero de allí no infiere que el fin no sea causa, sino que infiere que lo que es hecho por la causa eficiente es distinto de ella, porque la causa no puede hacerse a sí misma. En cambio, sobre los otros filósofos pienso que se apartan de Aristóteles más con las palabras que con los hechos; efectivamente, ellos no niegan la necesidad y el concurso de la materia o de la forma o el fin, sino que difieren en los nombres, pues llaman materia a algo prerrequerido; en cambio, forma piensan que se ha de llamar más bien al efecto que a la causa, porque en ella queda terminada toda la causalidad, o a lo sumo la llaman parte de la causa, como dice Séneca más arriba; y al fin le llaman causa de algún modo o más bien concausa junto con la eficiente, o sea que es algo que sobreviene al eficiente mediante el propósito o la intención del fin, para que pueda causar. Además, la causa eficiente tiene una influencia más real, y en cierto modo más inmediata al efecto mismo que el fin; y más conocida y en cierto modo más propia que la materia y la forma, y anterior también a ellas; y por ello el nombre de causa suele tomarse a veces por el de causa eficiente, sea por antonomasia, sea también por razón de la primera imposición. Sin embargo, considerando la cosa misma físicamente, no hay duda de que cada una de las referidas causas tenga verdadera y propia razón de causa, y total y enteramente diversa en su género, como diremos en el segundo punto, y por ello Aristóteles enumeró mucho mejor estas cosas distintamente bajo la noción común de causa.

7. *Por qué no son causas el lugar, el tiempo y semejantes.*— Ni la razón tomada de Séneca se opone en nada, pues entre las causas no se enumeran todas las cosas sin las que no se hace el efecto, sino sólo aquellas que influyen esencialmente en el efecto. Y esto no lo tiene el lugar porque es algo extrínseco;

6. *Quot Aristoteles, tot causarum genera admisit Plato.—Veterum philosophorum in hoc sensus.—Causae nomen cur efficiens per antonomasiam usurpet.*— Ad Platonem, certum est illum posuisse omnia genera causarum quae Aristoteles posuit et fortasse plura, ut postea videbimus. Et in citato loco non dicit causam et efficiens idem esse, ut ei tribuitur, sed e contrario ait: *Efficiens nihil aliud est quam causa.* Quae propositio non potest simpliciter converti, ut per se constat. Inde autem non infert finem non esse causam, sed infert id quod fit ab efficienti causa esse distinctum ab ipsa, quia non potest causa efficere seipsam. De aliis vero philosophis existimo verbis potius quam re ab Aristotele dissentire. Nam ipsi non negant necessitatem et concursum materiae, aut formae, vel finis; sed in nominibus differunt, nam materiam vocant quid praerequisitum; formam vero potius appellandam censent effectum quam causam, quia ad ipsam tota causalitas terminatur, vel ad summum vocant partem causae, ut loquitur Seneca supra; finem vero appellant aliquo modo causam seu potius concausam cum efficienti seu esse quid superveniens efficienti medio proposito, seu intentioni finis, ut causare possit. Praeterea causa efficiens habet influentiam et magis realem et quodammodo immediatiorem ipsi effectui quam finis; et notiorem et quodammodo magis propriam quam materia et forma et priorem etiam illis; et ideo causae nomen interdum per antonomasiam vel etiam ratione primae impositionis pro causa efficienti sumi solet. Nihilominus tamen rem ipsam physice considerando non est dubium quin singulae ex dictis causis veram et propriam rationem causae habeant, et in suo genere totalem ac plane diversam ut in secundo puncto dicemus, et ideo multo melius Aristoteles haec distincte numeravit sub communi notione causae.

7. *Locus, tempus et similia, cur non causae.*— Nec ratio ex Seneca adducta quidquam obstat, non enim in causis numerantur omnia sine quibus effectus non fit, sed ea tantum quae per se influunt in effectum. Quod non habet locus, quia est quid extrin-

o si se habla del *donde* intrínseco, éste no se presupone, sino que se sigue en el efecto como un cierto accidente suyo. Y lo mismo ocurre con el tiempo; pues en cuanto que es una medida común es extrínseco; en cambio, en cuanto que puede ser intrínseco, sólo es la duración del mismo movimiento con que se hace la cosa cuando se hace sucesivamente; y aquel movimiento no es causa, sino que es más bien el mismo influjo actual de la causa eficiente de modo sucesivo, como después se explicará. En cambio, la materia, aunque sea algo prerrequerido para la acción del agente, sin embargo en el mismo instante o tiempo en que obra el agente, también influye *per se* la materia en el efecto; más aún, en la misma acción del agente, si opera a partir de ella, como veremos después. En cambio, la forma, aunque sea efecto del agente o incluso de la materia, con todo es causa de todo el compuesto al completar su esencia. Y aunque sea parte del compuesto, sin embargo en su género es causa total del mismo, ni hay por qué llamarla parte de la causa, ya que ni es parte del agente ni de la materia. Y si se llama parte de la causa respecto de toda la causalidad necesaria en todo género para el efecto, de este modo también la materia y la eficiente pueden llamarse parte de la causa; pero la expresión es impropia porque todas aquéllas no componen una causa, sino el número de causas que se ha agregado o requerido. Y lo mismo sucede proporcionalmente con el fin, pues aunque esté requerido por parte del agente para que su acción no se realice al azar, sino de propósito, con todo tiene un influjo propio y esencial y diverso del influjo del agente; cuál es éste y si siempre es necesario lo diremos después.

8. *El fin en los actos morales es la causa más importante.*— Con lo cual se responde a la segunda parte de la objeción, que Platón y Sócrates en aquel lugar más bien hablaron en sentido moral que físico. Pues en los actos morales el fin es en cierto modo toda la causa de las acciones o efectos, no porque se excluyan otras causas, en cuanto que son físicamente necesarias, sino porque todas las otras causas toman del fin como la primera razón de la causación. Por lo cual el fin suele llamarse en cierto modo causa sola, porque de tal manera es causa que no tiene una causa o razón anterior; y todas las otras son causas de tal manera que tienen alguna causa anterior, o al menos alguna razón de causación anterior; y

secum; vel si sit sermo de Ubi intrinseco, illud non praesupponitur sed consequitur in effectu ut quoddam accidens eius. Et idem est de tempore; nam prout est communis mensura, extrinsecum est; prout vero esse potest intrinsecum, solum est duratio ipsius motus quo fit res, quando successive fit; ille autem motus non est causa, sed est potius ipse actualis influxus causae efficientis successive, ut infra declarabitur. At vero materia, quamvis sit quid praerequisitum ad actionem agentis, tamen in ipso instanti vel tempore quo agens agit, etiam materia per se influit in effectum, immo et in ipsam actionem agentis, si ex illa operetur, ut postea videbimus. Forma vero, licet sit effectus agentis vel etiam materiae, est tamen causa totius compositi, complens essentiam eius. Et quamvis sit pars compositi, est tamen in suo genere totalis causa eius, nec est cur pars causae appelletur, quia neque est pars agentis neque materiae. Quod si appelletur pars causae respectu totius causalitatis necessariae in omni genere ad effectum, hoc modo etiam materia et efficiens dici potest pars causae; est tamen impropria locutio, quia omnes illae non componunt unam causam, sed aggregatum vel requisitum numerum causarum. Atque idem est proportionaliter de fine, nam, licet requiratur ex parte agentis ut actio eius non temere fiat sed ex instituto, habet tamen influxum proprium ac per se et diversum ab influxu agentis; qualis vero ille sit et an semper sit necessarius, infra dicemus.

8. *Finis in moralibus causa praestantior.*— Unde ad alteram partem obiectionis respondetur Platonem et Socratem illo loco moraliter potius quam physice loqui. In moralibus enim finis est quodammodo tota causa actionum seu effectuum, non quod aliae causae excludantur quatenus physice necessariae sunt, sed quod omnes aliae ex fine sumant quasi primam rationem causandi. Unde finis potest quodammodo dici sola causa, quia ita est causa ut non habeat priorem causam vel rationem; omnes autem aliae ita sunt causae ut habeant aliquam priorem causam vel saltem priorem ratio-

esto lo digo por la primera causa eficiente que es Dios, de lo cual trataremos después. Y si se hace hincapié en la expresión *por qué,* hay que decir que tomada estrictamente sólo se acomoda al fin, pero que tomada con más amplitud se suele extender también a todas las causas. Más todavía, Aristóteles prueba anteriormente, partiendo de allí, los mencionados géneros de causas, porque mediante todos ellos suele satisfacerse a la cuestión «por qué»; pues decimos que el hombre es mortal por la materia, y que vive por el alma, etc.

Distinción mutua de las cuatro causas

9. Con esto es fácil solucionar el segundo punto acerca de la distinción de estas causas. Pues puede tratarse de la distinción formal y precisivamente en la razón de causa, o de la distinción cuasi material o real en el ser del ente. La primera distinción es la que se refiere a nuestro propósito, la cual es cierto que se encuentra entre dichos miembros. Primeramente, por el testimonio de Aristóteles, porque de lo contrario la división sería defectuosa. En segundo lugar, por la razón, porque la causa como causa en acto queda formalmente constituída por el actual influjo sobre el efecto; ahora bien, en aquellos cuatro miembros hay influjos de diversas clases; luego. Se prueba la menor porque el influjo de la causa material y formal es intrínseco por interna composición; y el influjo de la causa eficiente y final es extrínseco. A su vez, el influjo de la materia es por modo de potencia, y el de la forma, por modo de acto. Además, el influjo de la eficiente es por acción o mutación real; y el influjo del fin es por mutación intencional o metafórica; por consiguiente, todas estas causalidades son formalmente distintas; por tanto, constituyen causas formalmente distintas en acto. Por lo cual también las razones o virtudes causativas de estas causas son distintas, pues la materia causa en cuanto que es potencia pasiva; la eficiente, en cambio, en cuanto que tiene potencia activa sobre otro, y la formal, en cuanto que tiene virtud para actuar por sí misma; en cambio, el fin, en cuanto que es bueno y por la bondad tiene virtud para atraer el efecto, todas las cuales cosas se expondrán más ampliamente en lo que sigue, ni se ofrece aquí tampoco una dificultad especial acerca de este punto.

nem causandi; quod dico propter primam efficientem causam quae est Deus, quod inferius declarabimus. Si autem vis fiat in voce *propter quid,* dicendum est stricte sumptam solum accommodari fini, latius vero solere etiam ad omnes causas extendi. Immo Aristoteles supra inde probat praedicta causarum genera, quia per omnia illa satisfieri solet quaestioni propter quid; dicimus enim hominem esse mortalem propter materiam, et vivere propter animam, etc.

Quatuor causarum mutua distinctio

9. Ex his facile est expedire punctum secundum de distinctione harum causarum. Potest autem esse sermo de distinctione formaliter ac praecise in ratione causae vel de distinctione quasi materiali seu reali in esse entis. Prior distinctio est quae ad praesens spectat, quam certum est inter haec membra reperiri. Primo ex Aristotelis testimonio, quia alias esset vitiosa divisio. Secundo ratione, quia causa, ut causa in actu, formaliter constituitur per actualem influxum in effectum; sed in quatuor illis membris sunt influxus diversarum rationum; ergo. Probatur minor, quia influxus causae materialis et formalis est intrinsecus per internam compositionem, influxus autem causae efficientis et finalis est extrinsecus. Rursus influxus materiae est per modum potentiae, formae autem per modum actus. Influxus item efficientis est per actionem seu mutationem realem; influxus autem finis est per mutationem intentionalem aut metaphoricam; sunt ergo omnes hae causalitates formaliter distinctae; constituunt igitur causas in actu formaliter distinctas. Unde etiam rationes seu virtutes causandi harum causarum distinctae sunt, nam materia causat quatenus est passiva potentia; efficiens vero quatenus habet potentiam activam in aliud; forma vero quatenus vim habet actuandi per seipsam; finis tamen, quatenus bonus est et per bonitatem habet vim alliciendi effectum, quae omnia in sequentibus exponentur latius, neque hic occurrit specialis difficultas circa hanc partem.

10. *Una misma cosa puede ejercer oficios de diversas causas respecto de efectos diversos.*— Y acerca de la distinción real o material de estas causas puede dudarse de si se da siempre o bien si puede suceder que una cosa enteramente la misma tenga varias razones causativas de las enumeradas. Y puede preguntarse esto ya sea en orden a diversos efectos, ya en orden al mismo. Del primer modo hay que decir que no es necesaria la distinción real o material entre dichas causas, porque no repugna que una cosa enteramente la misma tenga en orden a diversos efectos varias causalidades de diversas clases. En efecto, la misma forma es fin respecto de la generación o alteración por la que es hecha, y es forma respecto de la materia y el compuesto, y es principio eficiente respecto de la acción que termina en otro, y puede ser causa material de sus propiedades, como lo es el alma racional en cuanto sujeto del entendimiento o de la voluntad. Pues estos influjos o causalidades, por más que sean de diversa clase respecto de los diversos efectos, no tienen entre sí repugnancia, ni tampoco repugna que surjan de una misma cosa; porque del mismo modo que una misma cosa es capaz de diversas relaciones en orden a diversas cosas, ya que es semejante a una y desemejante a otra, principio de una y fin de otra, así puede, en orden a los diversos efectos, participar de los diversos respectos de causación. Existe, finalmente, una razón *a priori,* porque una misma cosa creada puede incluir en su entidad un acto mezclado de potencia, y por ello puede comportarse con una cosa a manera de acto formal y con otra a manera de sujeto; y el acto formal, por dar el ser a la cosa, suele ser al mismo tiempo el principio de hacer otra cosa, porque la operación sigue al ser; y finalmente porque tal acto es un cierto bien, puede ser también principio de moción metafórica. Así, por consiguiente, no repugna que todos estos géneros de causas se reúnan en una misma cosa respecto de seres diversos.

11. Y si algunas veces no se reúnen en una misma cosa no es por una repugnancia formal de tales causalidades en orden a diversas cosas, sino por su condición peculiar. Y a veces proviene de la perfección; otras, de la imperfección; por ejemplo, Dios puede ser causa eficiente y final, pero no material res-

10. *Eadem res diversarum munera causarum potest exercere respectu effectuum diversorum.*— Circa distinctionem autem realem seu materialem harum causarum dubitari potest an semper intercedat, vel fieri possit ut eadem omnino res habeat plures rationes causandi ex numeratis. Potest autem hoc quaeri, vel in ordine ad diversos effectus, vel ad eumdem. Priori modo dicendum est non esse necessariam distinctionem realem seu materialem inter dictas causas, quia non repugnat eamdem omnino rem in ordine ad diversos effectus habere plures causalitates diversarum rationum. Eadem enim forma est finis respectu generationis seu alterationis per quam fit, et est forma respectu materiae et compositi, et est principium efficiens respectu actionis in aliud, et potest esse materialis causa suarum proprietatum, ut est anima rationalis quatenus est subiectum intellectus vel voluntatis. Hi namque influxus seu causalitates, quantumvis diversae rationis sint respectu diversorum effectuum non habent inter se repugnantiam, neque etiam repugnat quod ab eadem re prodeant; quia, sicut eadem res est capax diversorum respectuum in ordine ad diversa, est enim uni similis et alteri dissimilis, principium unius et finis alterius, ita potest in ordine ad diversos effectus participare diversos respectus causandi. Ratio denique a priori est, quia eadem res creata potest in sua entitate includere actum potentiae admixtum, et ideo potest ad unam rem comparari per modum actus formalis, ad aliam vero per modum subiecti; actus autem formalis cum det esse rei, simul esse solet principium agendi aliud, quia operatio consequitur esse; ac denique quia talis actus aliquod bonum est, etiam potest esse principium metaphoricae motionis. Sic igitur non repugnat omnia haec genera causarum in eamdem rem convenire respectu diversorum.

11. Quod si interdum in aliqua re non coniunguntur, non est ex formali repugnantia talium causalitatum in ordine ad diversa, sed ex peculiari conditione. Et interdum provenit ex perfectione, interdum vero ex imperfectione; verbi gratia, Deus potest esse causa efficiens et finalis, non tamen mate-

pecto de algo, porque es acto puro y no tiene ninguna potencia pasiva; ni tampoco puede ejercer causalidad formal, porque ésta requiere la entidad incompleta e imperfecta. Y por la misma razón, las sustancias angélicas no pueden ejercer una causalidad formal; pero como no son actos puros, pueden de algún modo ejercer la material, al menos respecto de algunos accidentes; y porque no son pura potencia pueden tener alguna razón de eficiencia y mucho más de fin. Por el contrario, en cambio, la materia prima, aunque puede ejercer la causalidad material, con todo por ser pura potencia no participa de la causalidad formal ni propiamente de la eficiente; sin embargo, porque no es de tal modo pura potencia que no tenga alguna entidad y actualidad, puede tener alguna causalidad final, por razón de la cual el alma apetece su cuerpo, y cualquier forma, la materia. Sin embargo, la forma sustancial, aunque puede ejercer la causalidad formal, eficiente y final, no puede, sin embargo, ejercer la causalidad material sustancial —por llamarla así— por no ser potencia pasiva en el género de la sustancia. En cambio, respecto de los accidentes, puede a veces ejercer esta causalidad, cosa que propiamente conviene a la forma subsistente, pues aquella forma que no puede subsistir por sí a causa de su imperfección, tampoco puede por sí misma sustentar los accidentes. Y de este modo puede fácilmente discurrirse por las entidades accidentales, en cuanto que pueden participar de las referidas razones de causación.

12. *Una misma cosa no puede ejercer los oficios de materia y forma respecto de lo mismo.— La causa formal y la eficiente respecto de lo mismo no pueden coincidir en una misma cosa.—* Pero si estas causas se comparan con un mismo efecto, se presenta alguna mayor dificultad. Y ciertamente en unos hay una clara repugnacia; en otros, en cambio, hay, por el contrario, posibilidad manifiesta, y en algunos queda la cosa controvertida y dudosa. Así, pues, que la misma cosa en orden a lo mismo sea al mismo tiempo causa material y formal, repugna abiertamente, porque estas causalidades requieren condiciones formalmente opuestas, como son estar en potencia y en acto formal; por lo cual, si se habla de la propia forma sustancial, siempre requiere una distinción real respecto

rialis respectu alicuius, quia est purus actus et nullam habet potentiam passivam; neque etiam exercere potest causalitatem formalem, quia haec requirit entitatem incompletam et imperfectam. Et ob eamden rationem angelicae substantiae non possunt exercere causalitatem formalem; quia vero non sunt puri actus, possunt aliqua ex parte exercere materialem, saltem respectu aliquorum accidentium; et quia non sunt pura potentia, possunt habere rationem aliquam efficiendi et multo magis finalizandi. E contrario vero materia prima, cum causalitatem materialem exercere possit, tamen, quia est pura potentia, nec causalitatem formalem nec proprie effectivam participat; tamen, quia non est ita pura potentia quin aliquam entitatem et actualitatem habeat, aliquam causalitatem finalem habere potest, ratione cuius anima appetit corpus suum et quaelibet forma materiam. At vero forma substantialis, cum causalitatem formalem, efficientem et finalem exercere possit, non tamen materialem substantialem (ut sic dicam), quia non est potentia passiva in genere substantiae. Respectu vero accidentium potest interdum exercere hanc causalitatem, quod proprie convenit formae subsistenti, nam illa forma quae ob imperfectionem suam ex se subsistere non potest, neque etiam est potens per seipsam ad sustentanda accidentia. Et ad hunc modum facile discurri potest per entitates accidentales, quatenus praedictas causandi rationes participare possunt.

12. *Respectu eiusdem eadem res formae et materiae munera subire nequit.—Forma et efficiens respectu eiusdem in idem coincidere non possunt.—* At vero, si hae causae comparentur ad unum et eumdem effectum, nonnulla maior difficultas est. Et quidem in quibusdam est clara repugnantia, in aliis vero e contrario est manifesta possibilitas, in quibusdam autem res est controversa et dubia. Itaque eamdem rem in ordine ad idem simul esse causam materialem et formalem plane repugnat, quia hae causalitates requirunt conditiones formaliter oppositas, quales sunt esse in potentia et in actu formali; unde si sit sermo de propria forma substantiali, semper requirit distinctionem

de su causa material, y lo mismo ocurre en la forma accidental que tenga entidad propia. Pero porque existen algunas formas accidentales que son solamente modos de la sustancia, como la presencia local o si existe alguna otra cosa de esta clase, en ellas del mismo modo que la razón de forma es imperfecta, así también basta la distinción modal. Con todo, siempre es necesario que la causa formal y la material respecto del mismo compuesto se distingan realmente o *ex natura rei*. Además, consta también que la causa formal y la eficiente no pueden reunirse en una misma cosa respecto del mismo efecto; porque la forma ejerce causalidad formal en aquello en que está, y eficiente respecto de otra forma o compuesto, y por ello la forma como informante o bien se supone para la acción como principio activo, o bien se sigue como efecto o término formal de la acción; y por ello no puede suceder que la causalidad formal y la eficiente convengan a la misma forma respecto de una misma cosa, pues incluyen relaciones que están en repugnancia.

13. *Si la forma puede coincidir con el fin en la misma entidad.—* Por otra parte, es también claro que la causalidad final y formal pueden convenir en cierto modo en la misma forma respecto de una misma cosa, y en cierto modo no pueden. Pues si se refieren al mismo sujeto o supuesto, pueden perfectamente reunirse en una misma cosa; pues la misma forma no sólo es fin de la materia, sino que la informa, y la misma visión bienaventurada es la forma del entendimento y su fin y felicidad. Y la razón está en que la misma forma, en cuanto informa, y su información, es el bien y la perfección del sujeto que informa; y por ello puede relacionarse con él simultáneamente bajo la razón de forma y de fin. Pero en cambio, si la comparación se hace con el mismo compuesto que es constituído por la forma, así no puede la misma ser forma y fin respecto de lo mismo, porque la forma no es el fin del compuesto, sino que más bien la forma es por causa del compuesto como por causa de su fin. Y si se comparan con la acción o generación, también respecto de ella es la misma la forma y el fin. En el cual sentido parece que dijo Aristóteles, como se citará después, que el fin y la forma coinciden en la misma realidad numérica; con todo, bajo aquel respecto, aunque la forma

realem a sua causa materiali, et idem est in forma accidentali quae suam propriam habeat entitatem. Quia vero sunt aliquae accidentales quae tantum sunt modi substantiae, ut praesentia localis, vel si quid aliud est huiusmodi, in illis, sicut ratio formae est imperfecta, ita sufficit distinctio modalis. Semper tamen necesse est ut formalis et materialis causa respectu eiusdem compositi distinguantur realiter vel ex natura rei. Deinde etiam constat formalem et efficientem causam non posse in eadem re coniungi respectu eiusdem effectus; quia forma exercet causalitatem formalem in eo in quo est, efficientem vero respectu alterius formae, vel compositi, et ideo forma ut informans, vel supponitur ad actionem ut principium agendi, vel consequitur ut effectus seu terminus formalis actionis; et ideo fieri non potest ut causalitas formalis et effectiva eidem formae conveniant respectu eiusdem, nam includunt habitudines repugnantes.

13. *Forma cum fine an possit in eamdem entitatem confluere.—* Rursus etiam est clarum finalem et formalem causalitatem quodammodo convenire posse in eamdem formam respectu eiusdem, quodammodo autem non posse. Si enim comparentur ad idem subiectum vel suppositum, optime possunt in eamdem rem convenire; eadem enim forma et est finis materiae et eam informat, eademque visio beata est forma intellectus et finis ac beatitudo eius. Et ratio est quia ipsamet forma, ut informans, et informatio eius est bonum ac perfectio subiecti quod informat; et ideo potest ad illud comparari simul in ratione formae et finis. At vero, si comparatio fiat ad ipsum compositum quod per formam constituitur, sic non potest eadem esse forma et finis respectu eiusdem, quia non est forma finis compositi, sed potius forma est propter compositum ut propter finem suum. Quod si comparentur ad actionem seu generationem, etiam respectu illius eadem est forma et finis. Quo sensu videtur dixisse Aristoteles, infra citandus, finem et formam coincidere in eamdem rem numero; sub eo tamen respectu, licet forma

propiamente sea el fin de la generación, sin embargo no es propiamente su causa formal, sino sólo su principio, como dije en la sección anterior.

14. *Si se reúnen en una misma cosa la causa eficiente y el fin.— Si la materia tolera en su entidad alguna razón de fin.—* Además, casi en la misma proporción hay que hablar del fin y de la causa eficiente; pues según una cierta razón de fin pueden convenir a la misma cosa, pero no según otra. Pues suele distinguirse, como veremos después, un doble fin, a saber: el fin por cuya causa se hace la acción o aquél para quien o en cuyo beneficio y provecho se hace; como en el caso de la curación, el fin por cuya causa se hace es la salud; en cambio, el fin para quien se hace es el mismo hombre cuya salud se procura. Por consiguiente, el primer fin no puede ser una misma cosa con la causa eficiente, porque es su efecto; en cambio el fin posterior puede muy bien ser una misma cosa con la causa eficiente, pues con frecuencia la causa eficiente opera por causa de sí misma; y de este modo Dios es al mismo tiempo el primer eficiente y el último fin de sus obras. Y de acuerdo con esto se entiende fácilmente el dicho vulgar de Aristóteles, en el II de la *Física*, c. 7: *El fin y la forma coinciden en la misma cosa numérica; en cambio, el fin y la causa eficiente no coinciden en la misma cosa numérica, sino específica;* pues habla del fin por cuya causa, o sea el que formalmente mediante la acción se intenta y se hace; acerca del cual dijimos ya que se distingue del agente como efecto suyo, y que por ello no puede ser una misma cosa numéricamente con él. En cambio, que sea una misma cosa en especie sucede en los agentes unívocos, no en todos, como el mismo Aristóteles indicó. Cómo pueden unirse en una misma cosa numérica la causa formal y la final se ha declarado ya. Pero añado que también puede alguna razón de fin unirse con la causa material en la misma cosa numérica; pues el sujeto de los accidentes no sólo es la causa material de los mismos, sino su fin; ya que, como decía, el fin próximo de procurar la salud es el hombre, y entre otros fines, la forma es inducida en la materia para conservar a la misma materia; pues, porque la razón de fin se funda en la bondad, que es trascendental y se halla parcialmente en toda entidad, por ello puede unirse alguna razón de fin con cualquier otra causa.

proprie sit finis generationis, non tamen proprie est causa formalis eius, sed tantum principium, ut sectione praecedenti dicebam.

14. *An coniungantur in eodem efficiens et finis.— An materia rationem aliquam finis in sua entitate patiatur.—* Praeterea eadem fere proportione loquendum est de fine et efficiente; nam secundum quamdam rationem finis convenire possunt eidem rei, non vero secundum aliam. Duplex enim finis, ut infra videbimus, distingui solet, scilicet, finis cuius gratia actio fit, vel cui seu in cuius gratiam et commodum fit; ut in curatione, finis cuius gratia est sanitas; cui vero, est ipse homo cui sanitas procuratur. Prior ergo finis non potest esse eadem res cum causa efficienti quia est effectus eius; posterior autem finis optime potest esse eadem res cum causa efficienti: nam saepe efficiens operatur propter seipsum; et hoc modo Deus est simul primum efficiens et ultimus finis suorum operum. Et iuxta haec intelligitur facile vulgare dictum Aristotelis, II Phys., c. 7: *Finis et forma coincidunt in idem numero; finis autem et efficiens in idem non numero, sed specie;* loquitur enim de fine cuius gratia, seu qui per actionem formaliter intenditur et fit; de quo iam diximus distingui ab agente tamquam effectum eius, et ideo non posse esse idem numero cum illo. Quod vero sit idem specie, contingit in agentibus univocis, non in omnibus, ut ipsemet Aristoteles indicavit. Quomodo autem causa formalis et finalis in eamdem rem numero coniungi possint, iam declaratum est. Addo vero etiam posse aliquam rationem finis in eamdem numero rem cum causa materiali coniungi; nam subiectum accidentium et est causa materialis eorum et finis; ut enim dicebam, finis proximus sanitatis procurandae est homo, et inter alios fines forma inducitur in materiam propter ipsam materiam conservandam; nam, quia ratio finis fundatur in bonitate, quae transcendentalis est et in omni entitate ex parte reperitur, ideo coniungi potest aliqua ratio finis cum qualibet alia causa.

15. *Si la causa eficiente puede ser una misma cosa con la materia.—* Sólo quedaba comparar la causa eficiente con la material, a ver si una y otra razón pueden unirse en la misma cosa respecto del mismo efecto. Y ciertamente, hablando de la causa material de las sustancias naturales, es cierto que no pueden la causa material y la eficiente reunirse en una misma cosa en orden a tal efecto, porque la materia no puede ser principio eficiente de la forma que se ha de educir de ella y, por consiguiente, tampoco de todo el compuesto. Pero, en cambio, hablando de la causa material de los accidentes, existe una duda mayor sobre si la misma causa material puede ser eficiente de los mismos. Y puede esta eficiencia entenderse doblemente: una, por el resultado natural, y hablando de ésta no hay duda de que tales causalidades pueden unirse, y así se suele decir a veces que el alma, por ejemplo, tiene una triple causalidad sobre sus potencias naturales, a saber, final, material y eficiente; y muchos piensan que este género de actividad no le repugna a la materia prima para su propia pasión, que es la cantidad. La otra eficiencia es *per se* y por la propia acción, y acerca de ésta existe una mayor dificultad; coincide, sin embargo, con aquella cuestión de si todo cuanto se mueve es movido por otro, o —lo que es lo mismo— si el agente y el paciente se distinguen siempre, al menos según los principios próximos de acción y de recepción, cuestión de que nos ocuparemos después al tratar de la causa eficiente.

¿Es adecuada la división de la causa en cuatro géneros?

16. *Los instrumentos han de ser colocados bajo la causa eficiente, no bajo la material.—* Acerca del tercer punto, si estos cuatro géneros dividen suficientemente a la causa, suelen proponerse varias dificultades sobre las causas instrumentales, dispositivas y objetivas. Pero éstas y las semejantes no tienen dificultad, pues la causa instrumental es una cierta especie de causa eficiente, como después veremos. Ni puede reducirse a la causa material con algún fundamento, como falsamente pensó Filógono, II *Phys.*, text. 27, a no ser tal vez que estemos hablando de las disposiciones de la materia, que suelen también llamarse instru-

15. *Efficiens an idem esse possit cum materia.—* Solum supererat comparanda causa efficiens cum materiali, an possit utraque ratio coniungi in eadem re respectu eiusdem effectus. Et quidem loquendo de causa materiali substantiarum naturalium, certum est non posse materialem et efficientem causam coniungi in eadem re in ordine ad talem effectum, quia materia non potest esse principium efficiens formae ex illa educendae, et consequenter nec totius compositi. At vero loquendo de causa materiali accidentium, maius dubium est an eadem causa materialis possit esse efficiens eorumdem. Potest autem haec efficientia intelligi duplex: una, per naturalem resultantiam, et de hac loquendo non est dubium quin possint illae causalitates coniungi, et ita dici solet passim, animam, verbi gratia, habere triplicem causalitatem in suas naturales potentias, nempe finalem, materialem et efficientem; et multi censent hoc genus activitatis nec materiae primae repugnare in suam propriam passionem, quae est quantitas. Altera efficientia est per se et per propriam actionem, et de hac est maior difficultas; coincidit tamen cum illa quaestione, an omne quod movetur ab alio moveatur, seu (quod idem est) an agens et patiens semper distinguantur, saltem secundum proxima principia agendi et recipiendi, quam postea tractabimus disputando de causa efficienti.

Causae in quatuor genera divisio an adaequata

16. *Instrumenta sub efficienti, non sub materiali causa collocanda.—* Circa tertium punctum, an haec quatuor genera sufficienter dividant causam, solent variae difficultates proponi de causis instrumentariis, dispositivis et obiectivis. Sed haec et similia difficultatem non habent, nam causa instrumentalis quaedam species est causae efficientis, ut postea videbimus. Nec potest cum aliquo fundamento reduci ad materialem causam, ut falso excogitavit Philogonus, II Phys., text. 27, nisi fortasse loquamur de dispositionibus materiae, quae solent etiam

mentos; pero éstas, si no tienen eficiencia, en realidad no son instrumentos; y en cambio, si tienen eficiencia, en cuanto tales no son disposiciones, ni pertenecen de ningún modo a la causa material, sino a la eficiente, a la cual o ayudan o sustituyen. En cambio, la causa dispositiva se reduce comúnmente a la material, porque prepara la materia para la forma. Pero esta denominación sólo parece que se da por una cierta atribución; pues si hablamos con propiedad, la verdadera disposición es una cierta causa formal, ya que no dispone sino informando al sujeto; pues el calor que está en el leño no dispone para la forma del fuego más que calentando formalmente al leño; y hablo de la verdadera y propia disposición física y positiva, pues en sentido vulgar suele llamarse disposición cualquier remoción de impedimentos o cualquier condición necesaria, como la aplicación a la acción o algo semejante; y en éstos no se da ninguna verdadera causalidad sino sólo accidental.

17. *Qué clase de causalidad ejerce el objeto sobre la potencia y el acto.*— Causa objetiva llamo al objeto respecto de la potencia y el acto. En el cual objeto puede considerase una doble relación: una, la de motor, y otra, la de término. La primera, respecto de la potencia cognoscitiva, es la causalidad eficiente, ya se considere al objeto en cuanto mueve imprimiendo la especie, ya en cuanto que concurre al acto mediante la especie; en cambio, respecto de la potencia apetitiva es la causalidad final, sea la propia y formal, como en el apetito racional, sea material e imperfecta, como en el sensitivo, lo cual veremos después. Pero en el último sentido reducen algunos el objeto a causa final, porque la potencia y el acto tienden a él como a su fin. Ni se opone el que esta relación sea esencial, porque no hay repugnacia en que una cosa esté esencialmente ordenada a su fin. Otros la reducen a la causa formal, en cuanto que el objeto da la especificación al acto; pues cuanto da especie, tiene razón de forma; y dicen que no es una forma intrínseca sino extrínseca. Yo, con todo, negaría gustosamente que el objeto bajo esta razón ejerza algún verdadero género de causalidad, sino de puro término especificativo, no mediante algún verdadero in-

instrumenta appellari; sed illae nisi efficientiam habeant, revera non sunt instrumenta; si vero efficientiam habent, ut sic non sunt dispositiones neque ad causam materialem ullo modo pertinent, sed ad efficientem, quam vel adiuvant vel eius vicem gerunt. Dispositiva autem causa communiter reducitur ad materialem, quia praeparat materiam ad formam. Sed haec denominatio solum esse videtur per quamdam attributionem; nam si loquamur cum proprietate, vera dispositio quaedam causa formalis est, non enim disponit nisi informando subiectum; calor enim qui est in ligno non disponit ad formam ignis nisi formaliter calefaciendo lignum; loquor autem de vera ac propria dispositione physica et positiva; nam vulgari modo solet dispositio vocari quaecumque remotio impedimenti, vel quaevis conditio necessaria, ut applicatio ad agendum vel quid simile; et in his nulla est vera causalitas, sed tantum per accidens.

17. *Obiectum cuius generis circa potentiam et actum eius exerceat causalitatem.*— Causam obiectivam appello obiectum respectu potentiae vel actus. In quo obiecto duplex potest habitudo considerari: una est moventis, altera terminantis. Prior respectu potentiae cognoscitivae est causalitas efficiens, sive consideretur obiectum quatenus movet imprimendo speciem sive quatenus per speciem concurrit ad actum; respectu vero potentiae appetitivae est causalitas finalis vel propria et formalis, ut in appetitu rationali, vel materialis et imperfecta, ut in sensitivo, quod postea videbimus. Sub posteriori autem respectu, aliqui reducunt obiectum ad causam finalem, quia potentia et actus in illud ut in finem tendunt. Neque obstat quod haec habitudo sit essentialis, quia non repugnat quod aliqua res essentialiter sit ordinata ad suum finem. Alii ad formalem causam revocant, quatenus obiectum dat speciem actui; quidquid enim dat speciem, habet rationem formae; dicunt autem esse non intrinsecam, sed extrinsecam formam. Ego vero libentius negarem obiectum sub hac ratione exercere aliquod verum genus causalitatis, sed puri termini specificantis, non per verum aliquem influxum qui causam

flujo que le constituya como causa, sino por la sola relación del otro a sí mismo. Ni Aristóteles se acordó nunca de tal causa formal extrínseca, ni al término del movimiento le llamó causa del movimiento, aunque dijese que tomaba la especie de él; y lo mismo ocurre con un término relativo respecto del otro o del término de la relación en cuanto tal. Ni habla de otra forma Santo Tomás, como puede verse en I-II, q. 1, a. 3. Pero éstas son cosas fáciles y casi nada más que modos de expresión.

18. *Si la causa ejemplar es un género de causa distinto de los enumerados.*— La principal dificultad en este punto está en la causa ejemplar, que añade Platón a las cuatro enumeradas por Aristóteles, como consta por el *Timeo* y el *Fedón*, y lo refiere Séneca en la citada *Epístola* 66. Pero de este punto, dada su gravedad, nos ocuparemos en una disputación propia. Ahora, brevemente, concedemos a Platón que el ejemplar ejerce una verdadera causalidad, cosa que no ignoró Aristóteles, pues aquí, al enumerar la forma, añade también el ejemplar, y por ello quizá no es preciso aumentar por dicha causa el número, cosa que examinaremos en el citado lugar.

¿Es inmediata la citada división de las causas?

19. *La división de la causa en interna y externa es más elevada que la precedente.— La división más inmediata de la causa es en estrictamente real e intencional.*— Acerca de lo cuarto puede parecer aquella división inmediata por el hecho de que Aristóteles dividiese la causa próximamente en aquellos cuatro miembros. Pero a pesar de todo hay que decir que aquella división no es inmediata, pues pueden encontrarse fácilmente conveniencias entre algunos de dichos miembros, por razón de las cuales se establezcan algunas divisiones de la causa anteriores y en menor número de miembros. Así, por consiguiente, puede dividirse en primer lugar la causa en interna y externa; la interna, a su vez, en materia y en forma; acerca de las cuales no puede dudarse que convengan de modo peculiar en el modo de causación; pues dan el ser al efecto confiriéndole su misma entidad numérica y componiéndole internamente; en cambio, la causa eficiente y la final causan de modo muy diferente, y convienen en esto, en que no componen intrínsecamente el efecto, y por ello se denominan comúnmente causas ex-

constituat, sed per solam habitudinem alterius ad ipsum. Neque Aristoteles unquam illius causae formalis extrinsecae meminit, nec terminum motus appellavit causam motus, quamvis dixerit ab illo sumere speciem; et idem est de uno relativo respectu alterius seu de termino relationis ut sic. Nec D. Thomas aliter loquitur, ut videre licet I-II, q. 1, a. 3. Sed haec facilia sunt, ac fere de modo loquendi.

18. *Exemplar an distinctum causae genus a numeratis.*— Potissima difficultas est in hoc puncto de causa exemplari, quam Plato addit quatuor ab Aristotele numeratis, ut constat ex Timaeo et Phaedone, et refert Seneca, citata epistol. 66. Sed de hac materia propter gravitatem eius propriam disputationem instituemus. Nunc breviter concedimus Platoni exemplar veram causalitatem exercere, quod Aristoteles non ignoravit, nam hic numerando formam addit et exemplar, et ideo fortasse non est necesse propter eam causam augere numerum, quod dicto loco examinabimus.

Divisio causae praedicta sitne immediata

19. *Causae in internam et externam divisio altior quam praedicta.— Causae in realem rigide et intentionalem immediatissima divisio.*— Circa quartum videri potest divisio illa immediata, eo quod Aristoteles proxime diviserit causam in quatuor illa membra. Sed nihilominus dicendum est, illam divisionem non esse immediatam; possunt enim facile convenientiae inter quaedam ex his membris excogitari, ratione quarum aliae priores divisiones causae et in pauciora membra constituantur. Sic ergo potest primo causa dividi in internam et externam; interna rursus in materiam et formam; de quibus dubitari non potest quin peculiariter conveniant in modo causandi; dant enim esse effectui conferendo illi suammet numero entitatem et interne componendo illum; efficiens autem et finis longe aliter causant, et in hoc conveniunt, quod non componunt intrinsece effectum, et ideo causae extrinsecae communiter appellantur. Igitur in ra-

trínsecas. Por consiguiente, en la razón de causa puede abstraerse una razón común de materia y de forma que no sea común a otras causas, y al contrario; por tanto, rectamente se divide la causa inmediatamente en intrínseca y extrínseca, y después aquélla, en material y formal, y ésta, en eficiente y final. También de otro modo podría encontrarse otra división más inmediata de la causa; pues las otras tres causas, excepto la final, coinciden en esto, en que contribuyen al ser del efecto mediante un influjo real, y por ello requieren la existencia real para sus causalidades, como veremos después; en cambio, la causa final influye intencionalmente y por ello puede causar antes de existir realmente en sí. Por tanto, puede rectamente dividirse la causa inmediatamente en real e intencional, tomando en el primer miembro el término *real* en sentido estricto; pues si se toma en toda su amplitud y trascendencia también conviene a la causa final. Y por su parte, la causa real se divide en intrínseca, que es la materia y la forma, y extrínseca, que es la eficiente, y que puede llamarse de un modo peculiar y cuasi por antonomasia, extrínseca; pues aunque la causa final comparada con la formal y con la material sea también extrínseca, con todo, comparada con la eficiente es en cierto modo intrínseca, ya que la relación al fin es más intrínseca para cada cosa, y en algunas es incluso esencial.

Si los cuatro miembros de la causa son indivisibles

20. Acerca del quinto punto pueden decirse en este lugar pocas cosas hasta que tratemos de cada una de las causas, y por ello hay que decir brevemente que ésta no es una división en las últimas razones de causa; pues bajo cualquiera de aquellos miembros pueden darse varias divisiones. En efecto, la causa material, una es pura potencia, y otra, en cambio, potencia sólo relativamente. Y esta no es una división meramente material —por llamarla así— según la entidad que es causa, sino también formal en la razón de causa material. Pues pertenece a la razón formal de la misma el ser potencia, y por ello, según la diversa razón de potencia receptiva, será también diversa la razón de causa material; la cual diversidad puede también deducirse de los efectos, pues aquella primera es causa material de la sustancia, y la última, en cambio, de los accidentes. Por ello, la

tione causae abstrahi potest ratio communis materiae et formae quae non sit communis aliis causis, et e converso; ergo recte dividitur causa immediate in intrinsecam et extrinsecam, et deinde illa in materialem et formalem, haec vero in efficientem et finalem. Alio item modo posset alia divisio causae immediatior excogitari; nam tres aliae causae praeter finalem conveniunt in hoc quod conferunt ad esse effectus per realem influxum, ideoque requirunt existentiam realem ad suas causalitates, ut postea videbimus; causa autem finalis influit intentionaliter, ideoque causare potest antequam in se realiter existat. Recte igitur dividi potest causa immediate in realem et intentionalem, stricte sumendo in priori membro illum terminum *realem;* nam si sumatur in tota sua latitudine et transcendentia, etiam causae finali convenit. Et rursus causa realis dividitur in intrinsecam, quae in materiam et formam, et extrinsecam, quae est efficiens, et peculiari ratione et quasi per antonomasiam dici potest extrinseca; nam, licet finalis causa comparata ad formalem et materialem extrinseca etiam sit, comparata tamen ad efficientem, est quodammodo intrinseca; nam habitudo ad finem est magis intrinseca unicuique rei et in quibusdam est etiam essentialis.

Quatuor causae membra, an atoma

20. De quinto puncto pauca hoc loco dici possunt donec de singulis causis tractemus, et ideo breviter dicendum est hanc non esse divisionem in ultimas rationes causae; nam sub quocumque illorum membrorum dari possunt variae divisiones. Causa enim materialis quaedam est pura potentia, alia vero est tantum potentia secundum quid. Quae non est divisio tantum materialis (ut ita dicam) secundum entitatem quae est causa, sed etiam est formalis in ratione causae materialis. Nam de ratione formali illius est ut sit potentia, et ideo secundum diversam rationem potentiae receptivae erit diversa ratio causae materialis; quae diversitas attendi etiam potest ex effectibus; nam illa prior est causa materialis substantiae, pos-

primera puede llamarse causa material absolutamente, y la última, relativamente, tomando dichas voces no de las entidades de tales causas, sino de la relación a los efectos; pues en cuanto a la entidad, la causa material de los accidentes puede ser el ente simplemente o sustancia íntegra; y en cambio, la causa material de la sustancia sólo puede ser el ente relativo; con todo, en cuanto a la causación o relación de la causa, ésta causa al ente simplemente; aquélla, relativamente. Por su parte, la causa material de la sustancia se divide en materia de las sustancias corruptibles o de las incorruptibles; en cambio, la causa material de los accidentes puede dividirse o en corporal y espiritual, o en próxima y remota, o en aquella que sea en sí accidente o que sea sustancia, ya parcial, ya íntegra, de todas las cuales cosas trataré en las próximas disputaciones. Y de modo proporcional puede dividirse la forma en sustancial y accidental, y uno y otro miembro se subdivide de varias formas, según la variedad de sustancias compuestas y de accidentes. Igualmente existen muchas divisiones de la causa eficiente y final que no pueden enumerase aquí brevemente, sino en sus propias disputaciones.

21. *Por qué ni en los miembros superiores ni en los ínfimos se ha dividido la causa con una división principal.*— Podrá decirse: si la causa puede inmediatamente dividirse en menos miembros y remotamente en más, ¿por qué propuso Aristóteles aquella división cuatrimembre con preferencia a otras? Se responde que por lo mismo que aquella división es como intermedia entre aquellos extremos era la más apta para proponerse como división doctrinal. Principalmente porque aquellos miembros tienen razones y modos de causación más distintos y conocidos. Agréguese a esto que Aristóteles no omitió por completo, sino que insinuó bastante tanto la conveniencia de estas causas entre sí cuanto la división de las mismas, como consta por los pasajes citados.

De qué clase es la división dada

22. En el sexto punto todos los autores, suponiendo más que probando o disputando, enseñan que aquella división de la causa es análoga, y por dicho

terior vero accidentium. Unde prior dici potest causa materialis simpliciter, posterior vero secundum quid, sumendo has voces non ex entitatibus talium causarum, sed ex habitudine ad effectus; nam quoad entitatem materialis causa accidentium esse potest ens simpliciter seu substantia integra; materialis autem causa substantiae tantum esse potest ens secundum quid; tamen quoad causationem seu habitudinem causae, haec causat ens simpliciter, illa secundum quid. Rursus materialis causa substantiae dividitur in materiam corruptibilium vel incorruptibilium substantiarum; causa vero materialis accidentium dividi potest vel in corporalem et spiritualem, vel in proximam aut remotam, vel in eam quae in se sit accidens, vel quae sit substantia, aut partialis aut integra, de quibus omnibus in proximis disputationibus dicam. Atque proportionali modo dividi potest forma in substantialem et accidentalem et utrumque membrum subdividitur in varias formas, juxta varietatem substantiarum compositarum et accidentium. Causae item efficientis et finalis quamplures sunt divisiones, quae non possunt hic breviter recenseri, sed in propriis disputationibus.

21. *Cur nec in summa membra, nec in infima, sit causa principali divisione partita.*— Dices: si causa potest immediate dividi in pauciora membra et remote in plura, cur Aristoteles potius quadrimembrem illam divisionem quam alias tradidit? Respondetur hoc ipso quod illa divisio est media inter illa extrema, fuisse aptiorem ad doctrinalem divisionem tradendam. Maxime quia membra illa habent rationes et modos causandi magis distinctos et notiores. Adde Aristotelem non omnino omisisse, sed insinuasse satis, tam convenientias harum causarum inter se, quam divisiones earum, ut ex citatis locis constat.

Qualis sit data divisio

22. In sexto puncto auctores omnes, supponendo potius quam probando vel disputando, docent illam divisionem causae esse analogam et propter eam causam dicunt non

motivo dicen que no fue definida por Aristóteles la causa en común. Con todo, no declaran suficientemente el modo o la razón de dicha analogía, ni tampoco la podemos declarar nosotros hasta que queden tratadas exactamente las razones de cada una de las causas. Y por ello, supongamos ahora que aquel parecer es verdadero por la autoridad de la sentencia común, y por esta razón general, que aquellos modos de causas son comunes a las causas de los accidentes y de las sustancias, las cuales no pueden ser causas unívocamente, porque no dan unívocamente el ser, por lo cual tampoco la razón de efecto puede ser unívoca en el accidente y en la sustancia; remito al referido lugar para una declaración más exacta de esta analogía.

fuisse causam in communi ab Aristotele definitam. Non tamen declarant satis modum aut rationem huius analogiae, neque a nobis declarari potest donec rationes singularum causarum exacte tractentur. Et ideo nunc supponamus sententiam illam veram esse ex communis sententiae auctoritate et ex hac generali ratione, quod illi modi causarum communes sunt causis accidentium et substantiarum, quae non possunt esse univoce causae, quia non dant univoce esse, unde nec ratio effectus univoca esse potest in accidente et substantia; exactiorem vero huius analogiae declarationem in praedictum locum remitto.

DISPUTACION XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

RESUMEN

Precede a esta Disputación una introducción en la que explica por qué al tratar de la causa material toma la materia prima y no la causa material en común. Su contenido se puede dividir en las siguientes partes:

I. Si existe la materia prima: Sec. I.
II. Cuál es su entidad y su esencia: Sec. II, III, IV.
III. Cuáles son sus propiedades: Sec. V, VI.
IV. Cuál es su causalidad: Sec. VII-XIV.

SECCIÓN I

La pregunta con que se inicia esta sección es la siguiente: ¿Es evidente por razón natural que se da en los entes una causa material de las sustancias a la que llamamos materia prima? Después de exponer varias divisiones de la materia (1-2) y de aclarar por qué se la llama prima (3), resuelve la cuestión y deduce la existencia de la materia prima (prescindiendo de qué clase de sujeto es) partiendo de las mutaciones que se dan en las cosas (4), del continuo cambio de las cosas (5-7), e igualmente de algunas mutaciones especiales (8-9), por la resolución hasta un primer sujeto (10). La consecuencia de las pruebas aducidas es que se da un primer sujeto; pero se desconoce que éste sea materia prima hasta que se pruebe que dichas mutaciones son sustanciales (11-12).

SECCIÓN II

Probada la existencia de un primer sujeto o materia, se pregunta ahora si éste es uno o múltiple para las sustancias generables y corruptibles. Las opiniones falsas sobre el primer principio material se comprenden en dos grupos: 1) los que ponen varios principios materiales; 2) los que ponen uno, pero yerran al asignarlo. Ponen varios principios en número infinito los atomistas en general, Leucipo y Demócrito; sigue una refutación basada en los absurdos que resultan (2-5). Establece varios principios en número finito Empédocles (6-7); sigue su refutación. Se deduce, por tanto, que el primer principio material es uno solo (8-9).

motivo dicen que no fue definida por Aristóteles la causa en común. Con todo, no declaran suficientemente el modo o la razón de dicha analogía, ni tampoco la podemos declarar nosotros hasta que queden tratadas exactamente las razones de cada una de las causas. Y por ello, supongamos ahora que aquel parecer es verdadero por la autoridad de la sentencia común, y por esta razón general, que aquellos modos de causas son comunes a las causas de los accidentes y de las sustancias, las cuales no pueden ser causas unívocamente, porque no dan unívocamente el ser, por lo cual tampoco la razón de efecto puede ser unívoca en el accidente y en la sustancia; remito al referido lugar para una declaración más exacta de esta analogía.

fuisse causam in communi ab Aristotele definitam. Non tamen declarant satis modum aut rationem huius analogiae, neque a nobis declarari potest donec rationes singularum causarum exacte tractentur. Et ideo nunc supponamus sententiam illam veram esse ex communis sententiae auctoritate et ex hac generali ratione, quod illi modi causarum communes sunt causis accidentium et substantiarum, quae non possunt esse univoce causae, quia non dant univoce esse, unde nec ratio effectus univoca esse potest in accidente et substantia; exactiorem vero huius analogiae declarationem in praedictum locum remitto.

DISPUTACION XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

RESUMEN

Precede a esta Disputación una introducción en la que explica por qué al tratar de la causa material toma la materia prima y no la causa material en común. Su contenido se puede dividir en las siguientes partes:

I. Si existe la materia prima: Sec. I.
II. Cuál es su entidad y su esencia: Sec. II, III, IV.
III. Cuáles son sus propiedades: Sec. V, VI.
IV. Cuál es su causalidad: Sec. VII-XIV.

SECCIÓN I

La pregunta con que se inicia esta sección es la siguiente: ¿Es evidente por razón natural que se da en los entes una causa material de las sustancias a la que llamamos materia prima? Después de exponer varias divisiones de la materia (1-2) y de aclarar por qué se la llama prima (3), resuelve la cuestión y deduce la existencia de la materia prima (prescindiendo de qué clase de sujeto es) partiendo de las mutaciones que se dan en las cosas (4), del continuo cambio de las cosas (5-7), e igualmente de algunas mutaciones especiales (8-9), por la resolución hasta un primer sujeto (10). La consecuencia de las pruebas aducidas es que se da un primer sujeto; pero se desconoce que éste sea materia prima hasta que se pruebe que dichas mutaciones son sustanciales (11-12).

SECCIÓN II

Probada la existencia de un primer sujeto o materia, se pregunta ahora si éste es uno o múltiple para las sustancias generables y corruptibles. Las opiniones falsas sobre el primer principio material se comprenden en dos grupos: 1) los que ponen varios principios materiales; 2) los que ponen uno, pero yerran al asignarlo. Ponen varios principios en número infinito los atomistas en general, Leucipo y Demócrito; sigue una refutación basada en los absurdos que resultan (2-5). Establece varios principios en número finito Empédocles (6-7); sigue su refutación. Se deduce, por tanto, que el primer principio material es uno solo (8-9).

SECCIÓN III

Prosigue con el mismo tema de la sección anterior y recoge un segundo grupo de errores: el de los que admiten un solo principio pero yerran al determinarlo (1). Se van enumerando las diversas opiniones: el primer principio, como agua, aire, fuego, tierra (2), y su juicio (3-4). De otro orden es ya la forma de corporeidad de Avicena, coeviterna con la materia (5). Se llega, por fin, a la resolución, comprendida en los siguientes enunciados: 1.°, la materia prima no es ninguno de los elementos sensibles citados (6-8); 2.°, la materia prima no es ningún cuerpo o sustancia completa e íntegra en la esencia y especie de sustancia (9-12); 3.°, la causa material no es una sustancia completa que conste de potencia sustancial y alguna forma de sustancia incompleta y cuasi genérica (13-16), porque ninguna forma puede dar un grado genérico preciso sin dar también un ser específico (17), y sin embargo la materia prima de los seres generables exige para sí una especie estable y átoma (18-20). Además, se siguen muchos absurdos de la forma de corporeidad (21-22). Por tanto, la conclusión a que se llega es que la causa primera material no es ninguna sustancia íntegra (23).

SECCIÓN IV

Las secciones precedentes han ido recorriendo lo que no es la materia prima; en ésta se intenta decir qué es (1). En primer lugar enuncia sobre ella lo que parece cierto y admitido por todos: La materia que está bajo la forma tiene algo de entidad real y sustancial, distinta realmente de la entidad de la forma, y pasa a probarlo (2-5). A continuación, los puntos controvertidos: ¿tiene la materia "de por sí" alguna entidad actual?; es decir, ¿se le niega la causa formal y la eficiente? Esta última la niegan todos; la primera, en cambio, no; los tomistas afirman que tiene toda la entidad actual tomada de la forma (6-7). Resuelve Suárez la cuestión distinguiendo la entidad de la esencia de la de la existencia (8) y respondiendo que tiene la esencia actual distinta de la forma pero dependiente de ella (9-12), y que tiene la entidad de la existencia distinta de la entidad de la existencia de la forma, aunque con dependencia de ella (13-14), y que dicha entidad no la tiene sin causa eficiente, sino que la recibe de Dios (15). De esto se deducen estas consecuencias: la materia ha sido creada (16) y tiene entidad incorruptible (17).

SECCIÓN V

Entramos con ella en la parte III de esta disputación, que versa sobre las propiedades de la materia. Se pregunta si es la materia pura potencia y en qué sentido. Hay que afirmar que es pura potencia (1). Para precisar el sentido de la afirmación, los discípulos de Santo Tomás mantienen que es porque no tiene existencia alguna sino por la forma; en cambio, Escoto y otros dicen que es pura potencia en orden al acto formal, pero no al entitativo (2); otros difieren al afirmar que la materia tiene su existencia distinta de la existencia de la forma (3-6). Finalmente, expone su opinión de que la materia existente en la realidad es esencialmente acto entitativo (7-8). La resolución de la cuestión la encierra en tres afirmaciones: 1.ª, la materia no excluye todo acto (9); 2.ª, la materia no es pura potencia hasta el extremo de no ser un acto entitativo relativo (10); 3.ª, pero es pura potencia respecto del acto informante o actuante y respecto del acto absolutamente dicho (11), soluciones que corrobora seguidamente haciendo ver que no están en contra de Aristóteles (12-13). Pasa a la solución de las dificultades que planteó y a otras que propone con esta ocasión (14-20).

SECCIÓN VI

Sigue tratando de las propiedades de la materia, y se ocupa ahora del conocimiento que de ella se puede tener. Afirma en primer lugar que la materia puede ser término de conocimiento (1), aunque no puede ser concebida sin la forma (2), y concluye que el concepto que nosotros podemos tener de la materia no puede ser sino por analogía con la materia de las cosas artificiales (3) y, por tanto, que llegamos a un concepto propio de la materia prima, pero no enteramente distinto y como es en sí, sino en parte negativo y en parte confuso (4).

SECCIÓN VII

Pasamos con esta sección a la IV parte de la Disputación, que se ocupa de la causalidad de la materia prima. Acerca de esto, cuatro preguntas: 1.ª, qué causa la materia; 2.ª, con qué causa; 3.ª, cuál es la condición necesaria; 4.ª, qué es la causalidad misma por la que se constituye en acto como causa (1). Acerca de lo que causa la materia hay varias opiniones: para unos es el propio compuesto (2); para otros, la forma, sea la que es educida de la potencia de la materia (3), sea toda otra forma (4); además, parece que se puede añadir también la generación (5); por tanto, parecen ser cuatro los efectos de la materia. Resuelve Suárez la cuestión afirmando que el efecto adecuado de la materia es el compuesto, que es causado por la materia, tanto en su producción como en su ser producido (7); y a continuación hace ver cómo esto no contradice a las opiniones anteriores.

SECCIÓN VIII

Con qué medios produce la materia sus efectos. Para algunos hay que distinguir previamente la razón principal de la acción, que es la esencia de la materia; el principio próximo, que es la potencia de la materia (1), y la condición requerida, que para unos es la existencia y para otros la cantidad (2). Rechaza Suárez lo anterior y afirma, primero, que no hay sino una razón de causa, pues causa por sí misma y por su propia entidad (3-6); segundo, que sí hay que mantener que requiere esencialmente la existencia para causar (7), afirmación que exige declarar en qué grado depende la materia de la forma (8), y, finalmente, que la materia requiere para su causalidad la proximidad de la forma (9), y no la cantidad, tal como se había afirmado (10-11).

SECCIÓN IX

En qué consiste la causalidad de la materia. Hay que rechazar en primer lugar varias opiniones, y así mantiene que no es la misma entidad de la materia (1), ni una relación predicamental (2), ni una misma cosa con todo su efecto (3), ni un modo real, distinto de ella "ex natura rei" (4), sino que respecto de la generación la causalidad es la misma generación (5-6), y por ello la generación no puede, ni siquiera sobrenaturalmente, conservarse fuera del sujeto (7), ya que la causalidad de la materia en la producción de la forma o del compuesto no es sino la misma generación (8). Se ha de tratar ahora de la causalidad de la materia en el ser ya producido, y en esto se afirma que la unión de la forma y la materia es causada por sí misma por la materia y depende de ella (9), y por lo mismo

la causalidad de la materia sobre la misma forma no es más que la unión de tal forma con tal materia (10-12). Se pregunta, por tanto: ¿hay dos modos propios de unión, uno de la materia y otro de la forma? En este punto confiesa que se halla en duda, aunque estima más probable la parte que niega (13-14), y concluye además que la causalidad de la materia sobre el compuesto no añade nada a la materia fuera de su unión con la forma (15), ya que sólo existen dos causalidades distintas de la materia: una, en la producción, y otra, en el ser producido (16).

SECCIÓN X

En esta sección amplía el tratado de la causa material sustancial a los cuerpos incorruptibles. Propone acerca de esto tres cuestiones: 1.ª, si hay materia en los cielos; 2.ª, de qué clase es y si conviene con la de los cuerpos generables; 3.ª, cómo ejerce la causalidad material con aquellos cuerpos (1). Respecto de lo primero, hay una opinión negativa del Comentador (2-5) que se basa en que donde no hay mutación no tiene por qué haber materia; una segunda sentencia —de Santo Tomás— es afirmativa y se basa en dos principios: la incorruptibilidad de los cielos no requiere carencia de materia, y la cantidad de masa que tienen requiere, en cambio, la presencia de ésta (6). Comparadas ambas sentencias, ninguna aparece para Suárez irrebatible, aunque es más probable que los cielos estén compuestos de materia y forma (7-8); pasa a solucionar las dificultades (9-11).

SECCIÓN XI

Supuesto que haya materia en los cuerpos incorruptibles, ¿es de la misma naturaleza que la materia de los elementos? Afirma Avicena que sí (1) y lo funda en dos razones, que son expuestas ampliamente, tanto con argumentos filosóficos como teológicos (2-6). La sentencia de Santo Tomás mantiene la diversidad específica de esas dos materias (7). Expresa finalmente él su opinión en tres aserciones: 1.º, no repugna en sí la diversidad específica de las materias (8), ni siquiera atendido el principio de que es el acto el que distingue (9), puesto que es compatible que la materia prima tenga unidad específica con distinción genérica (10); además de que no hay inconveniente en que dentro de la misma imperfección de la materia se den también grados (11-12). 2.º, parece más verosímil que la materia celeste sea de distinta clase, ya que los cielos son incorruptibles (13-17); también parece persuadir lo mismo el hecho de que los cielos sean ingenerables con generación natural (18-19). Como antes había surgido el punto de si las materias de los cielos podían ser entre sí diferentes, se expone ampliamente, mostrando preferencia por la solución afirmativa (20-24). 3.º, el cielo empíreo es incorruptible, afirmación que aunque tiene que basarse en argumentos de la Escritura, no podía ser omitida si se quiere responder a los fundamentos de la opinión opuesta. En ella va Suárez recogiendo con pormenor e interpretando los fragmentos de la Escritura que se refieren a este punto (25-35).

SECCIÓN XII

Prosigue en el tema de la relación entre la materia celeste y la elemental. En la Sección precedente se vió que el cielo tiene una materia de diversa clase; ahora se pregunta cuál de las dos es más perfecta (1). Plantea los motivos de duda en uno y otro sentido (2-4) y concluye que la materia celeste es más digna que la inferior (5), a la que califica de la ínfima de cuantas pueden existir (6).

SECCIÓN XIII

Versa sobre qué clase de causalidad ejerce la materia de los cielos incorruptibles. Se distinguieron ya dos causalidades de la materia sobre la sustancia: una acerca de su constitución, y ésta es ejercida por la materia celeste, tanto sobre el compuesto como sobre la forma (1). Otra relativa a la eficiencia; y en este punto hay que afirmar también que la materia concurre de alguna manera a la efección de los cielos, a pesar de la dificultad que podía plantear el hecho de que éstos hayan sido creados y, por tanto, producidos sin materia preexistente (2-6).

SECCIÓN XIV

Entre las sustancias creadas existen algunas incorpóreas; ahora se pregunta en esta sección si puede darse en los seres incorpóreos una causa material sustancial (1). Se aduce el error de los que mantienen que la causalidad material se encuentra también en los seres incorpóreos, sea que se les atribuya una materia del mismo orden que la elemental, lo cual es absurdo (2), o que sea de diversa clase específica, pero no genérica (3-4), o bien sea de materia totalmente espiritual e indivisible (5-6). En esta última sentencia hay dos afirmaciones: 1.ª, que la causalidad de la materia es necesaria en toda sustancia creada, aunque sea incorpórea, cosa que prueba Suárez ser falsa (8-9) y lo corrobora con el ejemplo del alma racional (10-13); 2.ª, que esta causalidad al menos no le repugna, y esto es igualmente falso, porque repugna a la sustancia incorpórea la causa material (14), además de que la materia y la cantidad se infieren mutuamente (15-16). Por fin, se cierra esta Sección con la interpretación de los textos de S. Agustín, Damasceno y Boecio, que fueron aducidos en confirmación de la última opinión.

DISPUTACION XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

Omito una disputación que trate en común de la causa material en cuanto abstrae de la causa de la sustancia o del accidente, ya que la razón más importante de esta causa se ve en la materia prima; y si se explica en ella, será fácil entender lo demás con la debida proporción. Ni hay que temer la censura de algunos que piensan que el tratado de la materia prima no pertenece en modo alguno al metafísico, sino al físico sólo, pues ya en lo que precede, principalmente en la disputación proemial, se explicó que pertenece esta cuestión al metafísico por muchos títulos. En efecto, aunque el físico trate de la materia bajo su razón propia y especial, en cuanto que es principio de la generación natural, y en cuanto que es causa o parte del ente natural, a pesar de todo el metafísico considerando la razón común de causa material, lo cual es propio de él, trata necesariamente de la primera causa de aquel género, que es la materia prima. Igualmente, tratando de la esencia de la sustancia, se ocupa necesariamente de la materia en cuanto que es parte de la esencia, como veremos después al tratar de la sustancia material. Por consiguiente, en este lugar tratamos de la materia bajo esta consideración. Y porque la razón de causación no puede entenderse sin haber entendido la entidad de la materia, investigaremos primero si existe la materia; después, cuál es su entidad y su esencia; luego, sus propiedades, y por fin, su causalidad.

DISPUTATIO XIII

De materiali causa substantiae

Praetermitto disputationem in communi de causa materiali ut abstrahit a causa substantiae vel accidentis, quoniam potissima ratio huius causae cernitur in materia prima; et, si in illa declaretur, facile erit reliqua cum proportione intelligere. Neque timenda est aliquorum censura, qui existimant tractationem de materia prima nullo modo ad metaphysicum pertinere, sed ad solum physicum; iam enim in superioribus, praesertim in prooemiali disputatione, declaratum est multis titulis negotium hoc ad metaphysicum spectare. Quoniam licet physicus sub propria et speciali ratione agat de materia ut est principium generationis naturalis et ut est causa vel pars entis naturalis, nihilominus metaphysicus, considerando communem rationem causae materialis, quod illius proprium est, necessario agit de prima causa illius generis, quae est materia prima. Item agens de essentia substantiae, necessario tractat de materia, quatenus est pars essentiae, ut infra videbimus, tractando de substantia materiali. Hoc ergo loco sub hac consideratione de materia tractamus. Et quia ratio causandi intelligi non potest non intellecta entitate materiae, investigabimus prius an sit materia, deinde qualis sit entitas et essentia eius, postea de proprietatibus, ac tandem de causalitate eius.

SECCION PRIMERA

¿ES EVIDENTE POR RAZÓN NATURAL QUE SE DA EN LOS ENTES UNA CAUSA MATERIAL DE LAS SUSTANCIAS A LA QUE LLAMAMOS MATERIA PRIMA?

1. *Varias divisiones de la materia.*— Puesto que la materia prima incluye dos cosas, es preciso ante todo exponer el significado de la palabra en cuanto a ambas partes. La materia, pues, suele dividirse en materia *ex qua, in qua* y *circa quam.* Esta división puede explicarse de varios modos: primero, de tal manera que no sea una división de las cosas o materias, sino de las relaciones y oficios de la misma materia, pues se dice *ex qua* la misma materia, ya sea respecto del compuesto que consta de ella, ya respecto de la forma que se educe de ella. Por ello, en el primer sentido el cuerpo del hombre es materia *ex qua,* pero no en el segundo, porque la forma del hombre no se educe de la potencia de la materia. Por lo cual, respecto de tal forma se dirá materia *en la que (in qua)* se introduce la forma; de tal modo que la partícula *in qua* diga relación de unión, no de educción. Puede también aquel *in qua* tomarse en abstracto, de modo que incluya la relación a la forma en cuanto inherente en la materia. En cambio, respecto del agente se dirá la misma la materia *sobre la cual (circa quam)* obra el agente. Por consiguiente, de acuerdo con esta interpretación de los términos, ningún miembro de los dichos queda excluído de la consideración presente; tratamos, en efecto, de la materia en sí misma o en cuanto incluye en su concepto adecuado todas aquellas relaciones; en cambio, si aquéllas pertenecen a diversas causalidades y distintas *ex natura rei,* lo veremos después. En otro sentido, suele también tomarse la materia *circa quam,* en cuanto se distingue de la materia *ex qua* e *in qua,* según la real unión e inherencia, y así propiamente dice relación al agente que obra con acción inmanente, y no es otra cosa que el objeto sobre que versa tal agente. Esta significación de la materia es tropológica y en nada se refiere al caso presente, porque ella, en cuanto tal, no ejerce causalidad material sino o

SECTIO PRIMA

AN SIT EVIDENS RATIONE NATURALI DARI IN ENTIBUS CAUSAM MATERIALEM SUBSTANTIARUM, QUAM MATERIAM PRIMAM NOMINAMUS

1. *Variae materiae partitiones.*— Quoniam materia prima duo includit, oportet ante omnia exponere significationem vocis quoad utramque partem. Materia ergo dividi solet in materiam ex qua, in qua, et circa quam. Quae divisio variis modis explicari potest; primo, ut non sit divisio rerum seu materiarum, sed respectuum ac officiorum eiusdem materiae. Eadem enim materia dicitur *ex qua,* vel respectu compositi, quod ex illa constat, vel respectu formae quae ex illa educitur. Unde priori respectu corpus hominis est materia ex qua, non tamen posteriori consideratione, quia forma hominis non educitur ex potentia materiae. Unde respectu talis formae dicetur materia in qua introducitur forma; ita ut illud *in qua* dicat respectum unionis, non eductionis. Potest etiam illud *in qua* abstracte sumi, ut includat habitudinem ad formam ut inhaerentem materiae. Respectu vero agentis dicitur eadem materia circa quam agens operatur. Iuxta hanc ergo interpretationem terminorum nullum membrum ex dictis a praesenti consideratione excluditur; agimus enim de materia secundum se, vel prout in suo conceptu adaequato omnes illas habitudines includit; an vero illae pertineant ad varias causalitates et ex natura rei distinctas, postea videbimus. Aliter sumi solet materia circa quam, prout distinguitur a materia ex qua et in qua secundum realem unionem et inhaerentiam, et sic proprie dicit respectum ad agens actione immanenti, et nihil aliud est quam obiectum circa quod tale agens versatur. Quae significatio materiae metaphorica est, et nihil ad praesens refert, quia illa ut

bien eficiente, o final, como arriba indicamos; no se trata aquí, por tanto, de la materia objetiva, sino de la subjetiva.

2. Por otra parte, suele dividirse la materia *ex qua* en transeúnte y permanente. En el primer sentido se llamará, por ejemplo, a la madera materia *de que (ex qua)* se hace el fuego, y en tal significación dicho *ex qua* no designa solamente la relación de causa material, sino que incluye también la relación de un término *a quo,* y en ese aspecto no pertenece tal significación a la disputación presente. En cambio, la materia permanente es la propia e interna causa material que permanece en el compuesto o en el término de la generación, contribuyendo a su manera a la constitución del mismo. Finalmente suele dividirse la materia en metafísica y física: la metafísica es género respecto de la diferencia; pero aquella designación sólo se da por una analogía y proporción con la materia física, que es propia y absolutamente la materia de que aquí tratamos; sobre la metafísica, por su parte, además de cuanto dijimos arriba tratando de la unidad universal, añadiremos algo más en la disputación XV, sección última, al ocuparnos de la forma metafísica.

3. Pero la materia puede llamarse primera no sólo por negación de otra anterior sino por relación a otra segunda; por consiguiente, como la materia dice razón de sujeto, se llamará prima aquella que no supone ningún sujeto anterior; y así, Aristóteles, en el libro I de la *Física,* c. 9, definió a la materia como *el primer sujeto de que algo se hace.* En cambio, se llama materia segunda la que supone otro sujeto anterior. Y así muchos llaman al compuesto sustancial materia segunda respecto de los accidentes, porque de tal forma es sujeto de los accidentes, que a su vez consta de un sujeto anterior; y de modo parecido, los que admiten muchas formas sustanciales en el mismo supuesto, llaman al compuesto, por ejemplo, de materia y forma de corporeidad, materia segunda respecto del alma. También se llama con frecuencia materia segunda la materia dispuesta o modificada por las disposiciones accidentales, no porque el compuesto mismo de materia y accidentes sea el sujeto en que se recibe la forma, sino sólo porque la recepción de tales disposiciones precede en orden natural y constituye a la

sic non exercet causalitatem materialem, sed vel efficientem vel finalem, ut supra tetigimus; non est ergo hic sermo de materia obiectiva, sed de subiectiva.

2. Rursus solet materia ex qua dividi in transeuntem et manentem. Priori modo dicetur lignum, verbi gratia, materia ex qua fit ignis, et in ea significatione illud *ex qua* non designat tantum habitudinem causae materialis, sed includit etiam habitudinem termini a quo, et ex hac parte non pertinet illa significatio ad praesentem disputationem. Materia autem manens est propria et interna causa materialis quae manet in composito seu in termino generationis, conferens suo modo ad constitutionem illius. Denique dividi solet materia in metaphysicam et physicam: metaphysica est genus respectu differentiae; illa vero appellatio solum est per analogiam et proportionem ad materiam physicam, quae est proprie et simpliciter materia de qua hic agimus; de metaphysica vero, praeter ea quae diximus supra agentes de unitate universali, addemus aliqua disp. XV, sect. ult., agentes de forma metaphysica.

3. Prima vero dici potest materia et per negationem prioris, et per respectum ad secundam; quia ergo materia dicit rationem subiecti, illa dicetur prima quae nullum prius subiectum supponit; et ita Aristoteles, I Phys., c. 9, definivit materiam esse *primum subiectum ex quo fit aliquid.* Materia autem secunda dicetur quae prius subiectum supponit. Atque ita multi vocant substantiale compositum materiam secundam respectu accidentium, quia ita est subiectum accidentium, ut ex priori subiecto constet; et simili ratione qui plures formas substantiales in eodem supposito admittunt, compositum, verbi gratia, ex materia et forma corporeitatis vocant materiam secundam respectu animae. Saepe etiam vocatur materia secunda materia disposita seu affecta dispositionibus accidentalibus, non quia compositum ipsum ex materia et accidentibus sit subiectum in quo recipitur forma, sed solum quia receptio talium dispositionum antecedit ordi-

materia próximamente capaz de tal forma, por lo cual es llamada con toda propiedad tal materia próxima. En cambio, Aristóteles, en el libro VIII de la *Metafísica*, texto 11, llamó materia propia o próxima a la materia transeúnte acomodada a la generación de una cosa, tal como el vino es la materia del vinagre, sobre la cual materia dice el Comentador en II *Phys.*, com. 31, que es materia de la alteración, no de la composición. Por consiguiente, toda materia segunda supone la primera y le añade alguna forma o disposición.

Resolución de la cuestión

4. *De la necesidad de un primer sujeto en cualquier mutación se infiere la materia prima.*— Y de aquí consta que si hablamos en común y como formalmente de la materia prima, es decir, del primer sujeto de las mutaciones o de las formas, prescindiendo del problema de qué clase de sujeto es o de qué género es la forma que en él se recibe, así es tan evidente que se da la materia prima, como lo es que en las cosas se dan mutaciones hacia formas varias, ya que para toda mutación se supone algún sujeto, como se probó arriba y consta por la experiencia. Por consiguiente, o bien aquel sujeto supone otro, o no; si no lo supone, es él el primero y se tiene lo que se pretendía. Y si supone otro, hay que preguntar sobre aquél; pero es evidente que no se puede seguir hasta el infinito; luego necesariamente hay que detenerse en algún sujeto primero o materia prima. La proposición menor tomada en último lugar es demostrada por Aristóteles acerca de todas las causas en el libro II; con todo, es en cierto modo más evidente en la causa material, que es el fundamento intrínseco de todo el compuesto; y no puede percibirse con el entendimiento un compuesto que se mantenga por sí, del cual una parte se apoye en otra, y ésta, a su vez, en otra, sin que finalmente pueda uno detenerse en alguna que sea substrato para las demás. Por consiguiente, como todo compuesto natural se mantiene de tal modo por sí que en toda su integridad no depende en el género de causa material de algún sujeto que esté fuera de sí mismo, es necesario que dentro de sí tenga algún sujeto que sea primero respecto de todas las demás entidades de que cons-

ne naturae et constituit materiam proxime capacem talis formae, unde proprie vocatur talis materia proxima. Aristoteles vero, VIII Metaph., text. 11, materiam propriam seu proximam vocavit materiam transeuntem accommodatam ad rei generationem, ut vinum est materia aceti, de qua materia ait Commentator, II Phys., comm. 31, esse materiam alterationis, non compositionis. Omnis itaque materia secunda supponit primam et addit aliquam formam vel dispositionem.

Quaestionis resolutio

4. *Ex necessitate primi subiecti in qualibet mutatione materia prima colligitur.*— Atque hinc constat, si in communi et quasi formaliter loquamur de materia prima, id est, de primo subiecto mutationum vel formarum, abstrahendo a quaestione quale sit tale subiectum qualisve forma quae in eo recipitur, sic tam evidens esse dari materiam primam quam est evidens dari in rebus mutationes ad varias formas, quia omni mutationi aliquod subiectum supponitur, ut supra probatum est et experimento constat. Igitur vel illud subiectum supponit aliud vel non; si non supponit, illud est primum et habetur intentum. Si vero supponit aliud, quaeram de illo; est autem evidens non posse procedi in infinitum; ergo necessario sistendum est in aliquo primo subiecto seu materia prima. Minor propositio ultimo assumpta demonstratur ab Aristotele de omnibus causis in lib. II; est tamen quodammodo evidentior in causa materiali, quae est intrinsecum totius compositi fundamentum; non potest autem intellectu percipi compositum per se stans, cuius una pars nitatur in alia et alia rursus in alia quin tandem sistatur in aliqua quae caeteris substet. Cum ergo omne naturale compositum ita per se sit ut secundum se totum non pendeat in genere causae materialis ab aliquo subiecto quod extra ipsum sit, necesse est ut intra se habeat aliquod subiectum quod sit primum respectu omnium aliarum entitatum ex

ta, y que están en el sujeto. Así, por tanto, es evidente que se da la materia prima o un primer sujeto en las cosas naturales.

5. *Del continuo cambio de las cosas se colige la materia.*— En segundo lugar, se prueba principalmente porque es evidente que las cosas generables y corruptibles de tal modo se transmutan que se engendran unas de otras sucesiva y mutuamente, al menos mediatamente; luego es menester que convengan en algún sujeto común que permanezca en todas ellas, por razón del cual sean capaces de aquella transmutación mutua; luego aquel sujeto es el primero y por ello la primera causa material de tales cosas. El antecedente es evidente por la experiencia, pues los elementos obran entre sí mutuamente y uno se convierte en otro, sea mediata o inmediatamente, y los mixtos se engendran también de ellos y, por consiguiente, se resuelven en ellos, y por ello sucede que todas las cosas sublunares, en cuanto depende de la virtud de su naturaleza y composición, son mutuamente transmutables. Y digo *cuanto depende de la virtud de su naturaleza*, porque puede suceder que algunas partes de los elementos nunca se transmuten porque se encuentran en lugares escondidos y muy alejados, de tal manera que nunca pueden llegar hasta ellos las acciones de los agentes contrarios.

6. La primera consecuencia se prueba en primer lugar porque ninguna transmutación natural puede hacerse si no permanece un sujeto común en uno y otro término, sea porque de lo contrario la cosa que se corrompe perecería por completo totalmente en sí, y la otra que comienza a ser se haría en la totalidad de su ser, y así una pasaría a la nada y la otra se haría de la nada, sin permanecer nada común bajo ambas; por consiguiente, una se aniquilaría y la otra se crearía, lo cual es naturalmente imposible. Ya también porque, de lo contrario, toda la acción del agente natural sería o imposible o ajena a la generación de las cosas. Se explica la consecuencia porque podemos hablar o de la alteración accidental que experimentamos, la cual es evidente que no se hace sino en un sujeto y de un sujeto común que permanece bajo uno y otro término, porque consta por la experiencia que esta acción no se hace si no se supone un sujeto; pues el accidente que se hace mediante ella no puede existir naturalmente sino en un sujeto que sustente tanto la acción cuanto su término formal, del cual sujeto se expele la for-

quibus constat et in subiecto sunt. Sic igitur evidens est dari materiam primam seu subiectum primum in rebus naturalibus.

5. *Ex rerum continuata vicissitudine materia colligitur.*— Secundo principaliter probatur, nam est evidens res generabiles et corruptibiles ita transmutari ut aliae ex aliis vicissim ac mutuo generentur saltem mediate; ergo necesse est ut in aliquo communi subiecto conveniant quod in omnibus ipsis maneat, ratione cuius sint capaces illius mutuae transmutationis; ergo illud subiectum est primum, atque adeo prima materialis causa huiusmodi rerum. Antecedens est evidens experientia; nam elementa mutuo inter se agunt et unum in aliud convertitur, sive mediate, sive immediate, et mixta etiam ex eis generantur et consequenter in ea etiam resolvuntur, atque ita fit ut omnia sublunaria quantum est ex vi suae naturae et compositionis mutuo sint transmutabilia. Dico *quantum est ex vi naturae suae*, quia fieri potest ut aliquae partes elementorum nunquam transmutentur eo quod sint in abditis et remotissimis locis, ad quae actiones contrariorum agentium non perveniant.

6. Prima consequentia probatur primo, quia nulla transmutatio naturalis fieri potest, nisi manente communi subiecto sub utroque termino, tum quia alias res quae corrumpitur omnino secundum se totam periret, et alia quae incipit esse secundum se totam fieret, atque ita altera transiret in nihilum, altera ex nihilo fieret nulla communi re sub utraque manente; annihilaretur ergo una, et crearetur alia, quod naturaliter est impossibile. Tum etiam quia alias, tota actio agentis naturalis esset vel impossibilis, vel impertinens ad rerum generationem. Sequela declaratur, quia loqui possumus vel de accidentali alteratione quam experimur, quam evidens est non fieri nisi in subiecto et ex subiecto communi quod manet sub utroque termino, quia experimento constat hanc actionem non fieri nisi subiectum supponatur; accidens enim quod per illam fit non potest naturaliter esse nisi in subiecto quod sustentet tam actionem quam formalem ter-

ma o privación opuesta; se da, por tanto, un sujeto común en tal acción. O bien hablamos de aquella acción o transmutación sustancial que se hace en el término de la alteración, en el cual la cosa que perece pierde absolutamente el ser que tenía antes y comienza absolutamente otra cosa, como cuando de la estopa se hace el fuego. Y allí también es menester que permanezca un sujeto común, de lo contrario toda la precedente alteración o calentamiento de la estopa sería ajeno a la producción del fuego porque de ningún modo cooperaría a ella si pereciese enteramente ella y todo su sujeto, sino que a lo más podría servir para vaciar el lugar o espacio en que pudiese ser introducida la cosa que había de crearse; pero para esto es improcedente la destrucción de la cosa, pues bastaría su expulsión local, la cual podría llevarse a cabo por la introducción de otra cosa en el mismo espacio, como sucede en el movimiento local.

7. Sería también imposible tal destrucción de la cosa por alteración porque un accidente no puede, hablando propiamente, destruir a su sujeto, ya que por él es sustentado y de él recibe el ser. Por consiguiente, o aquel sujeto es simple o compuesto; si es simple no puede, en modo alguno, ser destruído por una acción o por un accidente que se haga en él, porque aquella existencia es necesaria para que pueda existir tal acción o tal accidente. Y si aquel sujeto está compuesto de un sujeto anterior y de otra forma, podrá ciertamente quedar destruído por razón de la alteración y del accidente introducido en él, pero no *per se* sino *per accidens*, por razón de otra acción y forma consiguiente a la primera alteración; y esta consecución no puede entenderse si la forma subsiguiente no se introduce en el mismo sujeto en que estaba la primera, porque de lo contrario no habría ninguna causa para que se disolviera la unión entre el primer sujeto y su forma; luego toda esta transmutación natural debe fundarse necesariamente en algún sujeto común que permanezca bajo uno y otro término.

8. *Por algunas mutaciones especiales.*— Y puede esto mismo declararse por la inducción hecha en algunas transmutaciones; por ejemplo, cuando el animal se alimenta con su comida, o bien permanece algo de comida al fin de la nutrición y se une a la sustancia viviente, o bien se destruye totalmente la comida y

minum eius, a quo subiecto expellitur forma vel privatio opposita; datur ergo commune subiectum in huiusmodi actione. Vel loquimur de actione illa seu transmutatione substantiali, quae fit in termino alterationis in quo res quae perit amittit esse simpliciter quod antea habebat et res alia simpliciter incipit, ut cum ex stupa fit ignis. Et ibi etiam necesse est subiectum commune manere, alioqui tota praecedens alteratio seu calefactio stupae esset impertinens ad procreationem ignis, quia nullo modo conferret ad illam si omnino periret ipsa et totum subiectum eius, sed ad summum posset deservire ad evacuandum locum seu spatium in quod posset res procreanda introduci; ad hoc autem impertinens esset destructio rei; sufficeret enim localis expulsio, quae fieri posset per introductionem alterius rei in illud spatium, ut in motu locali fit.

7. Esset etiam impossibilis talis destructio rei per alterationem, quia accidens non potest, per se loquendo, destruere subiectum suum, cum ab illo sustentetur et accipiat esse. Vel ergo subiectum illud est simplex vel compositum; si est simplex, nullo modo potest per actionem vel per accidens quod in ipso fiat destrui, quia illud est necessarium ut talis actio vel tale accidens esse possit. Si vero subiectum illud est compositum ex priori subiecto et alia forma, poterit quidem destrui ratione alterationis et accidentis in illud introducti, non tamen per se, sed per accidens ratione alterius actionis et formae consecutae ad priorem alterationem; haec autem consecutio intelligi non potest nisi subsequens forma introducatur in idem subiectum in quo erat prior, quia alias nulla esset causa cur dissolveretur unio inter prius subiectum et formam eius; ergo tota haec naturalis transmutatio necessario fundari debet in aliquo communi subiecto quod sub utroque termino maneat.

8. *Ex specialibus aliquibus mutationibus.*— Potestque hoc ipsum declarari inductione facta in aliquibus transmutationibus; cum animal, verbi gratia, alitur ex cibo, vel aliquid cibi manet in fine nutritionis et coniungitur substantiae viventi vel omnino destruitur cibus et totum quod in illo est per

todo lo que hay en ella, por la acción del viviente. Si no permanece nada de la comida es supérflua toda la acción del viviente y en nada puede ayudarse del alimento para, con él, crecer o robustecerse, porque con aquello que pereció en la comida nada se robustece o crece. En cambio, si permanece algo de la comida, aquello no puede ser más que la materia o sujeto común. El mismo argumento puede tomarse de la nutrición visible e impropia del fuego; pues no crece si no se le aplican maderas o algo semejante, ni se conserva si no es alimentado con aceite o una materia parecida; luego esta materia no puede ser transeúnte en toda su totalidad, pues de lo contrario sería inútil y ninguna razón podría darse de por qué es necesaria para tales efectos, ni se podría explicar qué es lo que aporta a ellos; por consiguiente, aquella materia permanece de algún modo bajo la cosa engendrada o alimentada; por consiguiente, permanece en cuanto es un común sujeto.

9. Lo cual se confirma finalmente porque de lo contrario la transmutación de las cosas no sería corrupción y generación, sino una cierta transustanciación, ya que perecería toda la sustancia de una cosa y comenzaría toda la de otra. E incluso sería más aún que transustanciación, porque no sólo en las sustancias totales, sino también en todos los accidentes de las mismas existiría en ella la sucesión; porque si no permaneciese ningún sujeto común, mucho menos podría permanecer naturalmente el mismo accidente, que depende de su sujeto en el ser y en la conservación. Y este linaje de transmutación es ajeno a toda filosofía y a toda acción natural; y aparte de la razón de aniquilación y creación que incluye, como decía antes, no puede pensarse una razón por la que aquellas dos cosas estén tan ligadas en la realidad que para la producción de una sea necesaria la destrucción de la otra, y al revés; por consiguiente, la transmutación natural no se verifica por una total destrucción y comienzo, sino por la transformación a partir de un sujeto común. Y a esto casi tiende la demostración de Aristóteles, de que esta transmutación siempre se hace desde un contrario hasta otro (incluyendo entre los contrarios los opuestos privativamente) los cuales tienen un sujeto común. Es, pues, evidente que se da un sujeto o causa material común.

actionem viventis. Si nihil cibi manet, superflua est tota actio viventis, nihilque ex cibo iuvari potest ut inde vel crescat vel confortetur, quia ex eo quod perit in cibo nihil confortatur vel crescit. Si vero aliquid cibi manet, illud esse non potest nisi communis materia vel subiectum. Idem argumentum sumi potest ex visibili et impropria nutritione ignis; non enim crescit nisi supponantur ligna vel aliquid simile, nec conservatur nisi nutriatur oleo aut simili materia; haec ergo materia non potest esse transiens secundum se totam, alias esset inutilis, nullaque ratio reddi posset cur sit necessaria ad tales effectus, neque declarari quid ad illos conferat; est ergo illa materia aliquo modo manens sub forma rei genitae seu nutritae; manet ergo secundum aliquod subiectum commune.

9. Quod tandem confirmatur, quia alias rerum transmutatio non esset corruptio et generatio sed transubstantiatio quaedam, quia tota substantia unius rei periret et tota alia inciperet. Immo, plus esset quam transubstantiatio, quia non solum in totalibus substantiis, sed etiam in omnibus earum accidentibus esset in illa successio; quia si nullum subiectum commune maneret, multo minus manere posset naturaliter idem accidens quod a suo subiecto pendet in esse et conservari. Hoc autem genus transmutationis alienum est ab omni philosophia, et ab omni actione naturali; et praeter rationem annihilationis et creationis quam includit, ut supra dicebam, non potest cogitari ratio cur illa duo sint ita connexa in rerum natura ut ad unius productionem necessaria sit destructio alterius et e converso; non est ergo transmutatio naturalis per totalem destructionem et inceptionem, sed per transformationem ex aliquo communi subiecto. Et ad hoc fere tendit demonstratio Aristotelis, quod haec transmutatio semper fit e contrario in contrarium (sub contrariis includendo privative opposita) quae subiectum habent commune. Est ergo evidens dari subiectum seu materialem causam communem.

10. *Se colige la materia por la resolución hasta un primer sujeto.*— Queda por probar la segunda consecuencia de la razón principal por la que inferíamos que esta materia es la causa primera en su orden y que en dicho sentido se llamaba con toda verdad materia prima; y esto no puede demostrarse de modo más evidente (digan otros lo que quieran) que como antes se insinuó, a saber: porque no puede seguirse hasta el infinito en los sujetos próximos y remotos o en los sujetos y «sujetados» —valga la expresión—, sino que necesariamente hay que detenerse en algún sujeto que no esté sustentado por otro, ni se componga tampoco de alguna parte que esté en un sujeto, ya que todo compuesto semejante puede, finalmente, resolverse en entidades simples, en las cuales es menester que haya algo que no esté en modo alguno en un sujeto. Ni supone este raciocinio que en las formas sustanciales del mismo compuesto no exista un proceso hasta el infinito; pues, aunque esto sea también evidente, con todo si por un imposible se fingiesen infinitas formas en el mismo compuesto, por parte de la potencia receptiva de las mismas habría necesariamente que detenerse en algún sujeto simple que no esté en un sujeto, ya que toda la colección de tales formas está en algún sujeto; por consiguiente, aquél es simple, como quedará más demostrado inmediatamente; a éste, por tanto, le llamamos materia prima. Además de esto, puede también probarse esta consecuencia por la función común de este sujeto; pues como todas las cosas inferiores se transmutan de manera mutua inmediatamente, o al menos mediatamente, como se dijo, es necesario que aquel sujeto que se supone en dichas transmutaciones sea el primero en la razón de sujeto o de materia; pues si él se derivase de otro sujeto anterior o constase de materia, o bien aquél sería también transmutable y así no sería el sujeto común de todas las transmutaciones, sino lo que permaneciese después de su resolución; o bien no sería transmutable, y así no todo ser corpóreo sería transmutable en cualquier otro, contra lo que suponíamos; pero de esto trataremos más ampliamente en la sección tercera.

11. *Consecuencia en todas las premisas.*— Por consiguiente, de todo lo dicho queda probado, en general, que en todo orden de transmutaciones se ha de dar alguna primera causa material; pero no puede concluirse de lo dicho que se dé

10. *Ex resolutione ad unum primum subiectum materia colligitur.*— Superest probanda secunda consequentia principalis rationis, qua inferebamus hanc materiam esse primam causam in suo ordine eoque sensu verissime appellari primam materiam; hoc autem nullo evidentiori modo ostendi potest (quidquid aliqui velint) quam supra tacto, scilicet, quia non potest procedi in infinitum in subiectis proximis et remotis seu in subiectis et subiectatis (ut ita dicam), sed sistendum necessario est in aliquo subiecto quod non subiectetur, neque etiam componatur ex parte quae in subiecto sit, quia omne tale compositum resolvi tandem potest in simplicia, in quibus aliquod esse oportet quod omnino in subiecto non sit. Neque supponit hic discursus quod in formis substantialibus eiusdem compositi non sit processus in infinitum; nam, etsi hoc etiam evidens sit, tamen, si per impossibile fingerentur infinitae formae in eodem composito, ex parte potentiae recipientis eas necessario sistendum erit in aliquo subiecto simplici quod non sit in subiecto; quia tota collectio talium formarum est in aliquo subiecto; ergo illud est simplex, ut magis statim demonstrabimus; hoc ergo vocamus materiam primam. Praeter hoc autem potest etiam illa consequentia probari ex communitate huius subiecti; cum enim omnia haec inferiora mutuo transmutentur immediate vel saltem mediate, ut dictum est, necesse est ut subiectum illud quod his transmutationibus supponitur, sit primum in ratione subiecti seu materiae; nam si esset ex alio priori subiecto vel materia constans, vel illud esset etiam transmutabile, et sic non esset commune subiectum omnium transmutationum, sed illud quod maneret post resolutionem eius; vel non esset transmutabile, et sic non omne corporeum ens esset transmutabile in quodlibet aliud, cuius oppositum supponebamus; sed de hoc latius sectione tertia.

11. *Illatum in omnibus praemissis.*— Ex dictis ergo omnibus generatim probatum relinquitur in omni transmutationum ordine dandam esse primam aliquam causam ma-

una verdadera materia prima que sea causa material de alguna sustancia, si no se le añade algo. Por lo cual, los raciocinios hechos, tomados formalmente, lo mismo prueban que en cualquier cuerpo celeste se da un primer sujeto de las mutaciones que se realizan en él; más todavía, también con la misma proporción prueban esto acerca de cualquier sustancia espiritual en cuanto es capaz de mutación real, sea local, intelectual o afectiva; pues aunque dicha mutación no sea corruptiva sino perfectiva, con todo supone necesariamente algún sujeto, y por ello es necesario que se reduzca a algún primer sujeto en su orden, el cual puede también llamarse primera causa material de dicha mutación, aunque no se llame materia prima según el uso común de esta voz; pues propiamente significa el principio material de la transmutación o constitución sustancial. De lo cual resulta también que aunque las cosas que de algún modo sufren transmutación, tengan una causa material de su transmutación proporcionada a sí; con todo, si la transmutación no es de una cosa en otra, en virtud de la transmutación no podrá concluirse que se dé alguna primera causa material común a tales cosas; de modo que aunque los ángeles tengan un primer sujeto de sus mutaciones, y lo mismo las cosas corporales, con todo, puesto que ni éstas pueden transmutarse en ángeles, ni al revés, no puede concluirse de la transmutación que se dé un primer sujeto común a unas y otros. Y la misma razón existe acerca de los cuerpos celestes y sublunares, porque ni éstos pueden cambiarse en aquéllos ni al revés; más todavía, igual sucede con los mismos cielos entre sí, porque no son transmutables mutuamente, sino que cada uno en sí sólo puede sufrir mutación accidentalmente. Lo cual también es verdadero *a fortiori* en las sustancias espirituales creadas. Por consiguiente, en todas estas cosas sólo se concluye que se da un común sujeto de los accidentes entre los que se hace la mutación. En cambio, en las sustancias y cuerpos inferiores, puesto que son transmutables mutuamente, se concluye rectamente un primer sujeto común. Y para que se concluya que este sujeto es la causa material de la misma sustancia de tales cosas, es necesario añadir que aquella mutua transmutación de ellas entre sí se da según la

terialem; non potest autem ex dictis concludi dari veram materiam primam quae sit causa materialis alicuius substantiae, nisi aliquid adiungatur. Unde discursus facti formaliter sumpti aeque probant dari in unoquoque corpore caelesti aliquod primum subiectum earum mutationum quae in ipso fiunt; immo etiam cum eadem proportione idem probant de quavis substantia spirituali quatenus est capax realis mutationis, vel localis, vel intellectualis aut affectivae; nam, licet illa mutatio non sit corruptiva sed perfectiva, necessario tamen supponit aliquod subiectum et ideo necesse est ut reducatur ad aliquod subiectum primum in suo ordine, quod etiam appellari potest prima causa materialis illius mutationis, quamvis non vocetur materia prima iuxta communem usum huius vocis; proprie enim significat materiale principium substantialis transmutationis vel constitutionis. Ex quo etiam fit ut, licet res quae aliquo modo transmutantur habeant materialem causam suae transmutationis sibi proportionatam, tamen si transmutatio non sit unius rei in aliam, ex vi transmutationis non poterit concludi dari aliquam primam causam materialem communem huiusmodi rebus; ut licet angeli habeant primum subiectum suarum mutationum et res corporales similiter, tamen, quia neque hae possunt in angelos transmutari neque e converso, non potest ex transmutatione concludi dari aliquod primum subiectum commune omnibus illis. Eademque ratio est de corporibus caelestibus et sublunaribus, quia neque haec in illa transire possunt, neque e converso; immo idem est de caelis ipsis inter se, quia non sunt mutuo transmutabiles, sed unumquodque in se tantum potest accidentaliter mutari. Quod ipsum a fortiori verum est in spiritualibus substantiis creatis. In his ergo omnibus solum concluditur dari unum commune subiectum accidentium inter quae fit mutatio. In his autem inferioribus substantiis et corporibus, quoniam mutuo transmutabilia sunt, recte concluditur aliquod commune et primum subiectum. Ut autem concludatur hoc subiectum esse materialem causam ipsiusmet substantiae talium rerum, necesse est addere illam mutuam transmutationem earum inter se esse secun-

sustancia y no sólo según los accidentes; porque si se diese la transmutación en solos los accidentes, bastaría que en ellos se diese el primer sujeto de tales accidentes, ya fuese aquél una sustancia simple, ya compuesta, ya fuese del mismo orden en todos, ya de diverso.

12. *No sólo la transmutación accidental, sino también la sustancial, se da en las cosas.*— Por consiguiente, para concluir que se da la materia prima del modo que la puso Aristóteles, quedaba por probar que la transmutación que experimentamos de estos cuerpos inferiores no sólo es accidental sino también sustancial. Y esto además de la experiencia, que parece por sí bastante evidente, no sólo en los elementos y en los mixtos inanimados, sino mucho más en los vivientes, en los animales y en nosotros mismos cuando somos engendrados y morimos, además de esta experiencia, digo, se ha de probar con el raciocinio basándose en la necesidad de las formas sustanciales distintas de las accidentales; pues si se dan tales formas es necesario que se dé la materia prima que sea sujeto de ellas y componga con ellas una sustancia íntegra, lo cual es ser causa material de la sustancia. Y que se dan formas sustanciales se ha de probar después en la Disputación XV, y por ello ahora se ha de suponer, y sólo en aquella hipótesis se ha de considerar probado que se da verdadera y propia materia prima en las cosas que se generan y corrompen; la consecuencia es evidente y carece de toda dificultad; el antecedente, por su parte, quedará probado en dicho lugar.

SECCION II

¿ES UNA O MÚLTIPLE LA CAUSA MATERIAL DE LAS SUSTANCIAS GENERABLES Y CORRUPTIBLES?

1. En esta sección y en la siguiente se han de tocar brevemente las opiniones de los antiguos filósofos que Aristóteles, en varios lugares, comentó extensamente y rebatió, principalmente en el libro I de la *Metafísica*, c. 3 y siguientes, y en el I de la *Física*, a partir del c. 2, y en el I *De Generatione*, c. 1 y siguientes, y en el III *De Caelo*, c. 7; también se lee lo mismo en Diógenes Laercio

dum substantiam et non tantum secundum accidentia, quia si in solis accidentibus transmutarentur, satis esset in eis dari primum subiectum talium accidentium, sive illud esset substantia simplex sive composita, et sive esset unius rationis in omnibus sive diversae.

12. *Non accidentalis modo, sed substantialis etiam in rebus transmutatio.*— Ad concludendum ergo dari materiam primam, qualem Aristoteles posuit, restabat probandum transmutationem horum corporum inferiorum quam experimur, non solum esse accidentalem, sed etiam substantialem. Hoc autem praeter experientiam, quae per se videtur satis evidens, non solum in elementis et in mixtis inanimatis, sed multo magis in viventibus, animalibus et in nobis ipsis cum generamur et morimur, praeter hanc (inquam) experientiam, ratione probandum est ex necessitate formarum substantialium ab accidentibus distinctarum; nam si dantur hae formae, necesse est dari materiam primam quae sit subiectum earum et cum eis componat unam substantiam integram, quod est esse causam materialem substantiae. Dari autem formas substantiales, probandum est infra, disp. XV, et ideo nunc supponatur et tantum ex ea hypothesi demonstratum habeatur dari veram ac propriam materiam primam in his rebus quae generantur et corrumpuntur; est enim consecutio evidens et omni carens difficultate; antecedens vero dicto loco probandum est.

SECTIO II

UTRUM MATERIALIS CAUSA SUBSTANTIARUM GENERABILIUM ET CORRUPTIBILIUM SIT UNA VEL MULTIPLEX

1. In hac sectione et sequenti breviter attingendae sunt opiniones veterum philosophorum, quas Aristoteles variis in locis late pertractavit atque impugnavit, praesertim I Metaph., c. 3 et sequentibus, et I Phys., a c. 2, et I de Generat., c. 1 et sequentibus, et III de Caelo, c. 7; et apud Diogenem

al tratar de las vidas de tales filósofos, y en Platón, en el *Teeteto* y el *Sofista;* y Plotino en el libro IX de la *Enéada,* 2; y Teofrasto, en *Metaph.*, c. 3; y Plutarco, lib. I *De Placitis,* c. 3; y entre los Padres, se ocupó de ella S. Agustín, libro VIII *De Civitate,* desde el comienzo; y Epifanio, lib. III *Contra Haeres.*, en la 80; e Ireneo, lib. II *Cont. Haeres.*, c. 19; y Clemente Romano, lib. *Recognitium,* y Clemente Alejandrino, lib. I *Stromat.;* y Eusebio, XIV *De Praeparat. Evangel.*, desde el principio; y Ambrosio, lib. I *Hexam.*, c. 2. Todas las opiniones de estos filósofos las reducimos a dos capítulos: uno, el de aquellos que pusieron varios principios materiales primeros, de los cuales trataremos aquí; otro, el de los que pusieron solamente uno, pero erraron al asignarlo, y de ellos hablaremos en la sección siguiente.

Opinión de los que establecen infinitos principios materiales

2. Por tanto, la primera opinión fué que la causa material de todas las cosas está constituída por corpúsculos indivisibles o átomos, que supusieron que eran infinitos Leucipo, Demócrito, Epicuro, Metrodoro y Anaxágoras. Casi todos los cuales pensaron que estos corpúsculos eran semejantes entre sí y de la misma clase, y que sólo componen a los diversos entes por la diversidad de sitio, figura y orden; y que la corrupción de las cosas no es más que la disipación o desorden de los átomos, y en cambio la generación es la nueva composición de los mismos. Anaxágoras, en cambio, supuso a los átomos en parte semejantes y en parte desemejantes, de forma que con los semejantes se harían las cosas homogéneas, y con los desemejantes, las cosas desemejantes; como en el cuerpo orgánico, las partes heterogéneas, por ejemplo, la carne, de átomos de carne, los huesos, en cambio, de átomos óseos, y así en las demás cosas. Por su parte, algunos de ellos parece que supusieron estos átomos enteramente indivisibles, y por ello, para que pudiesen componer el cuerpo, decían que el cuerpo se formaba no sólo de ellos, sino también de un cierto vacío o hueco; pues si se uniesen ellos solos inmediata y sólidamente, nunca crecería el volumen, como se ve por Aristóteles en el I de la *Metafísica,* c. 4. Otros, en cambio, no parece que tuvie-

Laertium, in vitis horum philosophorum eadem leguntur, et apud Platonem in Theeteto et Sophista, et Plotinum, lib. IX Ennead. 2, et Theophrastum, in sua Metaph., c. 3; et Plutarch., lib. I de Placitis, c. 3; et ex Patribus attigit Augustin., lib. VIII de Civitat., a principio; et Epiphan., lib. III contra Haeres., in 80; et Irenaeus, lib. II contra Haeres., c. 19; et Clem. Rom., lib. Recognitionum, et Clemens Alexand., lib. I Stromat.; et Eusebius, XIV de Praeparat. Evangel., a principio; et Ambros., lib. I Hexam., c. 2. Horum itaque philosophorum sententias ad duo capita revocamus: unum, eorum qui posuerunt plura materialia prima principia, de quibus hic agemus; aliud, eorum qui unum tantum posuerunt, sed in eo assignando errarunt, de quibus dicemus sectione sequenti.

Sententia infinita principia materialia constituentium

2. Prima igitur sententia fuit materialem causam rerum omnium conflari ex corpusculis indivisibilibus seu atomis, quae posuerunt esse infinita Leucippus, Democritus, Epicurus, Metrodorus et Anaxagoras. Qui fere omnes censuerunt haec corpuscula esse similia inter se et eiusdem rationis, solumque pro varietate situs, figurae et ordinis varia entia componere; et rerum corruptionem nihil aliud esse quam dissipationem seu inordinationem atomorum, generationem vero esse novam compositionem earum. Anaxagoras vero posuit atomos partim similes, partim dissimiles, ut ex similibus res homogeneae fierent, ex dissimilibus vero res dissimiles, ut in corpore organico partes heterogeneae, verbi gratia, caro ex atomis carneis, os vero ex osseis, et sic de aliis. Rursus videntur quidam eorum posuisse has atomos omnino indivisibiles; et ideo, ut possent corpus componere, aiebant non solum ex ipsis, sed etiam ex aliquo vacuo seu inani corpus coalescere; nam si illae omnes immediate et solide coniungerentur, nunquam moles accresceret, ut sumitur ex Arist., I Metaph., 4. Alii vero non videntur

sen por matemáticamente indivisibles a aquéllos, sino físicamente sólo. Según esta interpretación, no es necesario interponer algún vacío entre los mismos átomos, de modo que creciese la magnitud del cuerpo con ellos. Por otra parte, de estos filósofos unos no admitieron ninguna causa eficiente de las cosas fuera de estos átomos, ni tampoco final; sino que debido a los varios choques de ellos y a su perpetua agitación algunas cosas se disolvían y otras surgían al azar; y por ello, según refiere Aristóteles, Epicuro dijo que estos corpúsculos tenían un peso natural por el que siempre eran arrastrados. Otros, en cambio, como Anaxágoras, supusieron una causa eficiente operando con entendimiento y voluntad y componiendo las diversas cosas con estos corpúsculos.

3. *Refutación de la opinión expuesta.—Absurdos que se siguen de la opinión que afirma que los átomos son la causa material.*— Pero esta parte pertenece a las disputaciones de las causas eficiente y final. Ahora, por lo que toca al caso presente, estos filósofos, en primer lugar, no conocieron la verdadera causa material que sea potencia físicamente receptiva de algún acto; pues aquellos átomos no están en potencia para recibir alguna forma física, ni pueden llamarse materia de todo el compuesto más que de la manera como las partes integrales se dicen materia del todo, y las piedras y madera materia de la casa. Por lo cual sucede, además, que según tal modo de filosofar, las formas de los entes naturales son solamente cuasi artificiales, a saber, unas ciertas figuras que surgen del diverso sitio y orden de los átomos. Y así no habrá ninguna verdadera generación y corrupción sustancial, sino sólo la diversa coordinación o desorden de los átomos. Y aunque Anaxágoras ponga átomos de diversas clases, con todo es necesario que los ponga a todos revueltos y entremezclados en cada una de las cosas, de modo que por la educción de ellos pueda engendrarse una cosa a partir de otra. Y por esto todas las cosas diferirán solamente en esto, en que unas tienen ciertos átomos más manifiestos o situados en partes exteriores y otras, en cambio, más ocultos y en partes más recónditas, toda la cual diversidad sólo estriba en el sitio y coordinación de los átomos. Agréguese a esto que no puede entenderse

illas posuisse mathematice indivisibiles, sed physice tantum; iuxta quam interpretationem non est necessarium interponere aliquod inane inter ipsas atomos ut ex eis corporis magnitudo excresceret. Rursus ex his philosophis quidam nullam efficientem causam rerum praeter has atomos posuisse, neque etiam finalem, sed ex earum vario concursu et perpetua agitatione res quasdam dissolvi et alias casu consurgere; et ideo, ut Aristoteles refert [1], Epicurus dixit habere haec corpuscula naturale pondus quo semper ferrentur. Alii vero, ut Anaxagoras, posuerunt efficientem causam intellectu et voluntate operantem et ex his corpusculis varia componentem.

3. *Refutatur proposita sententia.— Absurda secuta ex sententia asserente atomos materialem causam.*— Sed haec pars spectat ad disputationes de causis efficienti et finali. Nunc, quod ad rem praesentem spectat, hi philosophi imprimis non cognoverunt veram materialem causam quae sit potentia physice receptiva alicuius actus; nam illae atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam physicam, nec possunt dici materia totius compositi, nisi eo modo quo partes integrales dicuntur materia totius et lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit ut, iuxta illum philosophandi modum, formae naturalium entium quasi artificiales tantum sint, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum. Atque ita nulla erit vera substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio aut deordinatio atomorum. Et quamquam Anaxagoras ponat atomos diversarum rationum, tamen necesse est ut omnes ponat confusas et permixtas in singulis rebus, ut per eductionem earum possit ex una re alia generari. Atque ita res omnes solum in hoc different, quod quaedam habent quasdam atomos magis patentes seu in exterioribus partibus, aliae vero magis latentes et in partibus secretioribus, quae tota diversitas solum est in situ et coordinatione atomorum. Adde intelligi non posse quo

[1] Citatis locis, et IV Metaph., c. 1.

de qué forma corpúsculos tan varios, que tienen condiciones contradictorias, se unen íntimamente en cada una de las cosas. Ni es menos inexplicable cómo salen a la luz desde cualquier cosa estos corpúsculos latentes, de manera que parezca que se originan otras cosas, o mejor, que se componen.

4. Otra cosa es también absurda en todos estos filósofos, que pongan una multitud infinita de estos corpúsculos; pues o bien entienden que en cada uno de los entes naturales hay una multitud infinita de tales átomos o que sólo la hay en todo el universo, pero que en cada uno de los cuerpos o partes suyas es finita la multitud. En el primer sentido, es una opinión enteramente absurda; pues no podrían los infinitos átomos componer un cuerpo sin que éste creciera hasta una magnitud infinita; pues si los átomos no se fingen matemáticamente indivisibles, sino físicamente, tendrán todos alguna magnitud, en la cual o bien serán todos iguales, porque no hay ninguna razón de desigualdad, o al menos podrá señalarse un átomo mínimo con respecto al cual los demás serán iguales o mayores; por consiguiente, con tales átomos infinitos necesariamente se compondrá una magnitud actualmente infinita. Y si los átomos son indivisibles matemáticamente no pueden componer una magnitud si no se interpone un espacio vacío, el cual espacio será divisible y de una cierta magnitud; de lo cual se concluye de modo semejante que los átomos infinitos y distantes de esta manera entre sí constituirían necesariamente un cuerpo infinito, que ocuparía o incluiría un espacio infinito, parte vacío y parte repleto de átomos. Ni puede oponerse la dificultad de los infinitos puntos que existen en la línea, pues allí no hay ningunos puntos inmediatos, puesto que toda la línea es continua; en cambio, en los átomos es necesario que señalando un átomo cualquiera exista otro inmediatamente distante de aquél, por una distancia cierta y definida, y así en los restantes; sería, por tanto, necesario que aquellos infinitos corpúsculos ocupasen de este modo un espacio infinito.

5. En el segundo sentido es también improbable dicha sentencia, y en primer lugar valen en contra de él todas las cosas que escribió Aristóteles en el libro III de la *Física* y en el I *De Caelo*, en contra de la infinita magnitud del mundo. Además, es evidente que toda la esfera de las cosas generables y corrup-

modo tam varia corpuscula habentia repugnantes conditiones, in singulis rebus intime coniungantur. Nec minus est inexplicabile quomodo ex qualibet re haec corpuscula latentia in lucem proferantur, ut res aliae gigni vel potius componi videantur.

4. Illud etiam est absurdum in his omnibus philosophis, quod infinitam multitudinem ponant horum corpusculorum; nam vel intelligunt in singulis entibus naturalibus esse infinitam multitudinem harum atomorum, vel solum in toto universo, in singulis vero corporibus aut partibus eius esse finitam multitudinem. Priori sensu est prorsus absurda; non enim possent infinitae atomi componere aliquod corpus quin illud excresceret in infinitam magnitudinem; nam si atomi non fingantur indivisibiles mathematice, sed physice, habebunt singulae aliquam magnitudinem in qua vel omnes erunt aequales, quia nulla est inaequalitatis ratio, vel saltem assignari poterit minima atomus cui aliae sint vel aequales, vel maiores; ergo ex huiusmodi atomis infinitis necessario componetur magnitudo actu infinita. Si vero atomi sint indivisibiles mathematice, non possunt magnitudinem componere, nisi interponatur spatium inane, quod spatium erit divisibile et alicuius magnitudinis; ex quo similiter concluditur infinitas atomos sic inter se distantes necessario efficere infinitum corpus, occupans seu includens infinitum spatium, partim inane, partim repletum atomis. Nec potest afferri instantia de infinitis punctis existentibus in linea, nam ibi nulla sunt puncta immediata, quia tota linea est continua; in atomis autem necesse esset, signata qualibet atomo, esse aliquam proxime distantem ab illa per certam aliquam et definitam distantiam, et sic de reliquis; necessarium ergo esset ut infinita illa corpuscula infinitum spatium illo modo occuparent.

5. Posteriori autem sensu est etiam illa sententia improbabilis, et imprimis contra illum procedunt omnia quae adversus infinitam mundi magnitudinem scripsit Arist., III Phys., et I de Caelo. Deinde evidens est totam sphaeram rerum generabilium et cor-

tibles es finita, ya que se termina en la esfera de la luna; y atribuir también a los cielos la composición de átomos y extenderlos hasta el infinito no puede ser filosófico, porque ni la experiencia ni la razón nos llevan a pensar así. Finalmente, si cualquier cuerpo de magnitud finita consta sólo de átomos finitos, no puede bastar esta ficción de átomos para las generaciones y corrupciones de las cosas, ya porque de una misma cosa pueden engendrarse otras varias casi hasta el infinito; ya también porque es preciso siempre disminuir mucho la magnitud del cuerpo en cualquier generación y corrupción por la disipación de los átomos, a pesar de que por la experiencia consta que no siempre sucede así. A no ser tal vez que se diga que se establece siempre como una cierta rotación de los átomos, mientras los interiores son sacados a las zonas externas, los exteriores, en cambio, son empujados hacia el interior, y por ello no disminuye la magnitud de la cosa. Pero no hay nada más absurdo que esto; pues de ello se deduce que en realidad nada se muda sino según el lugar y la apariencia. Y además, aquel movimiento de los átomos hacia dentro y hacia fuera está en contra de la experiencia; pues cuando de la estopa se engendra el fuego, no sólo en las partes exteriores sino íntimamente y en toda la magnitud se opera la generación; y cuando muere el hombre, en todas las partes, tanto internas como externas, se obra la corrupción. Por tanto, esta sentencia es enteramente absurda, ni tiene fundamento alguno al que sea preciso responder. Pues aquel principio en el que tanto los filósofos citados como otros se han fundado: *De la nada, nada se hace,* cuál es el verdadero sentido que tiene lo declararemos en lo que sigue.

Opinión de los que establecen muchos principios materiales finitos

6. *Refutación de la opinión precedente.*— La segunda opinión pone también varios principios o varias causas materiales primeras de las cosas generables, pero con todo en número finito. Así pensó Empédocles, que dijo que los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, eran las cuatro primeras causas materiales de que se engendraban los compuestos, y que ellas no tenían una causa o principio material anterior. Sin embargo, esta opinión es falsa y puede refutarse claramente; porque, en primer lugar, aunque abarcase la composición o generación de

ruptibilium esse finitam cum ad sphaeram lunae terminetur; attribuere autem etiam caelis compositionem ex atomis illosque extendere in infinitum non potest esse philosophicum, quia neque experientia neque ratio nos ducit ad ita existimandum. Tandem, si quodlibet corpus finitae magnitudinis constat tantum finitis atomis, non potest sufficere haec atomorum fictio ad generationes et corruptiones rerum, tum quia ex eadem re possunt res variae fere in infinitum generari; tum etiam quia oporteret semper corporis magnitudinem multum diminui in qualibet generatione et corruptione per dissipationem atomorum, cum tamen constet experientia non semper id accidere. Nisi forte dicatur semper fieri veluti quamdam circuitionem atomorum, dum interiores ad externas partes educuntur, exteriores vero ad intimas partes impelluntur, ideoque non minui rei magnitudinem. Sed hoc nihil potest esse absurdius; inde enim fit reipsa nihil mutari nisi secundum locum aut apparentiam. Estque illa inductio et eductio atomorum contra experientiam; quando enim ex stupa generatur ignis, non tantum in exterioribus partibus, sed intime et in tota magnitudine fit generatio; et cum homo moritur, in omnibus partibus tam internis quam externis fit corruptio. Est ergo haec sententia prorsus absurda, neque habet fundamentum cui satisfacere necesse sit. Illud enim principium in quo tam citati philosophi quam alii fundati sunt: *Ex nihilo nihil fit,* quem verum sensum habeat inferius declarabimus.

Opinio ponentium plura principia materialia finita

6. *Refutatur praecedens sententia.*— Secunda sententia ponit etiam plura principia, seu plures primas causas materiales rerum generabilium, in numero tamen finito. Ita sensit Empedocles, qui quatuor elementa, ignem, aerem, aquam et terram, dixit esse quatuor primas causas materiales ex quibus mixta generantur, ipsa vero non habere priorem causam aut principium materiale. Verumtamen haec sententia falsa est et evidenter refutari potest; nam imprimis, quamvis attigerit compositionem seu generationem

un compuesto desde sus elementos, con todo no tuvo en cuenta la transmutación de los elementos entre sí, a pesar de que consta que el aire se convierte en fuego y el agua en tierra, y al contrario. Y de tal transmutación no pueden los elementos ser los principios materiales, sino un sujeto común a todos ellos. Y si tal vez pensó Empédocles que los elementos no sufrían una transmutación sustancial, y que por ello no constaban de materia y forma sustancial, sino que eran unos entes totalmente simples, sujetos a los accidentes, en contra de esto mostraremos en primer lugar, más abajo, que no es menos cierto que se dan las formas sustanciales de los elementos que las de los demás entes naturales y que, consiguientemente, tienen entre sí verdaderas y sustanciales transmutaciones. Además, aun cuando admitiéramos esto no habría ningún fundamento para multiplicar las materias o primeros sujetos sustanciales, sino que habría que decir más bien que en todos los elementos existe el mismo sujeto sustancial, que afectado por diversos accidentes, es designado como un elemento distinto. Y como también aquel sujeto es el principio material de los mixtos, sucede que real y sustancialmente sólo hay una primera causa material de todas las cosas.

7. Y si tal vez dijese Empédocles que aquella diversidad de los accidentes naturales que se percibe en los elementos, indicaba suficientemente la esencial distinción de los sujetos sustanciales, de esto mismo se puede tomar un eficaz argumento *ad hominem:* cuando el aire de tal manera queda transmutado por el fuego que permanece afectado por los propios accidentes del fuego, no sólo se realiza la mutación en los accidentes, sino también en la sustancia misma; y no puede hacerse en toda la entidad sustancial por las razones aducidas en la sección precedente acerca de la aniquilación y la creación; luego es menester confesar que incluso en los mismos elementos existe algún sujeto anterior a los mismos y común a ellos, por razón del cual son capaces de llevar a cabo entre sí las transmutaciones; luego aquéllos no son las causas materiales primeras, sino que se da otra anterior, de que aquéllos constan. Y de aquí se concluye también que estos elementos no son las primeras causas materiales de los mixtos, ya que en ellos mismos se da una materia anterior a ellos, y ésta es también causa material de los mixtos, la cual permanece en ellos y queda informada por sus for-

mixti ex elementis, non tamen consideravit transmutationem elementorum inter sese, cum tamen constet et aerem converti in ignem et aquam in terram et e converso. Huiusmodi autem transmutationis non possunt elementa esse principia materialia, sed aliquod subiectum commune omnibus illis. Quod si forte existimavit Empedocles elementa non transmutari substantialiter, ideoque non constare materia et substantiali forma, sed esse quaedam entia omnino simplicia, accidentibus subiecta, contra hoc imprimis ostendemus inferius non minus esse certum dari formas substantiales elementorum quam aliorum entium naturalium et consequenter vere ac substantialiter inter se transmutari. Deinde, licet id admitteremus, nullum esset fundamentum ad multiplicandas materias seu prima subiecta substantialia, sed dicendum potius esset in omnibus elementis esse idem substantiale subiectum, quod diversis accidentibus affectum, distinctum appellatur elementum. Cumque illud etiam subiectum sit principium materiale mixtorum, fit ut reipsa et substantialiter tantum sit una prima causa materialis omnium rerum.

7. Quod si fortasse diceret Empedocles illam naturalium accidentium diversitatem quae in elementis conspicitur, indicare essentialem distinctionem substantialium subiectorum, ex hoc ipso sumitur efficax argumentum ad hominem; quando aer ita ab igne transmutatur ut propriis accidentibus ignis maneat affectus, non solum fieri mutationem in accidentibus, sed etiam in ipsa substantia; non potest autem fieri in tota entitate substantiali propter rationes factas in superiori sectione de annihilatione et creatione; ergo necesse est fateri, etiam in ipsis elementis esse aliquod subiectum prius ipsis et commune illis, ratione cuius possint mutuo transmutari; ergo non sunt illa causae primae materiales, sed datur alia prior quibus illa constant. Atque hinc etiam concluditur non esse haec elementa primas causas materiales mixtorum, quia in ipsismet datur materia prior ipsis, et haec est etiam causa materialis mixtorum, quae in illis manet et eorum for-

mas; por consiguiente, aquélla es la primera causa en dicho orden incluso de los mixtos, tanto más cuanto que, según la verdadera opinión, los elementos no permanecen formalmente en el mixto, es decir, según sus propias formas sustanciales, porque la forma sustancial de un mixto no puede incidir —por decirlo así— sobre la forma de un elemento o informar una materia en cuanto informada ya por la forma del elemento; luego los elementos según sus propias sustancias no son causa material permanente y propia de los mixtos, sino que la misma materia que es la primera causa material de los mismos elementos es también la de los mixtos.

Resolución de la cuestión

8. Hay que decir, por consiguiente, que la primera materia o causa material de todas las cosas sublunares es sólo una. Esta es la opinión común de todos los filósofos que referiremos a continuación. Y se prueba suficientemente por la razón aducida ahora en contra de Empédocles y con el último razonamiento expuesto en la sección precedente. En él, partiendo de la común y mutua transmutación de las cosas sublunares, mostramos que se da una materia común; pues aquella razón prueba igualmente que el primer sujeto que permanece bajo todas estas transmutaciones es solamente uno. Ya porque los principios contrarios de que se hacen las generaciones y corrupciones deben versar acerca de lo mismo. Ya también porque aquel sujeto es de por sí indiferente para cualesquiera formas de las cosas corruptibles y para las disposiciones de las mismas; por consiguiente, no requiere en sí la distinción o multiplicación; más todavía, no hay nada de donde la tenga. Y por el contrario, toda forma de una cosa generable de cualquier especie puede introducirse en cualquier parte de esta materia, si se dispone adecuadamente; luego esto es señal de que esta materia es de suyo una y de la misma clase y suficiente en su género para causar todos los efectos que puedan ser causados materialmente en estas cosas, si las demás causas necesarias en los otros géneros se aplican o concurren.

mis informatur; illa est ergo causa prima in illo ordine etiam mixtorum, eo vel maxime quod iuxta veram sententiam elementa non manent formaliter in mixto, id est, secundum proprias formas substantiales, quia non potest forma substantialis mixti cadere (ut sic dicam) supra formam elementi seu informare materiam ut iam informatam forma elementi; ergo elementa secundum proprias substantias non sunt causa materialis permanens et propria mixtorum, sed eadem materia quae est prima causa materialis ipsorum elementorum est etiam mixtorum.

Quaestionis resolutio

8. Dicendum ergo est primam materiam seu materialem causam omnium rerum sublunarium esse tantum unam. Quae est communis sententia omnium philosophorum quos in sequentibus referemus. Et sufficienter probatur ratione nunc facta contra Empedoclem et posteriori discursu facto sectione praecedenti. Ubi ex communi et mutua transmutatione rerum sublunarium ostendimus dari communem materiam; illa enim ratio aeque probat primum subiectum quod sub his omnibus transmutationibus manet esse unum tantum. Tum quia contraria principia ex quibus fiunt generationes et corruptiones, versari debent circa idem. Tum etiam quia illud subiectum est ex se indifferens ad quascumque formas rerum corruptibilium et dispositiones earum; non ergo requirit in se distinctionem seu multiplicationem, immo non est unde illam habeat. Et e converso omnis forma rei generabilis cuiuscumque speciei potest introduci in quamcumque partem huius materiae si commode disponatur; ergo signum est materiam hanc secundum se esse unam et eiusdem rationis et sufficientem in suo genere ad causandos omnes effectus qui in his rebus possunt materialiter causari, si aliae causae in aliis generibus necessariae applicentur seu concurrant.

9. *Respuesta a una objeción.*— Sólo puede ponerse la objeción de que la causa material es intrínseca y esencial; y estas cosas generables y corruptibles son esencialmente diversas; luego no puede estar una e idéntica materia en todas estas cosas. Pero esta objeción roza la cuestión de si la materia es una parte de la esencia de las sustancias materiales, de la cual trataremos después con más comodidad; ahora, brevemente, se responde que las esencias de estas cosas materiales son diversas y desemejantes en cuanto a las formas, pero semejantes en cuanto a la materia prima. Ni esto representa obstáculo alguno para la diversidad esencial, pues ésta no excluye la conveniencia y semejanza en alguna parte.

SECCION III

SI LA PRIMERA Y ÚNICA CAUSA MATERIAL DE LAS SUSTANCIAS GENERABLES ES ALGÚN CUERPO SIMPLE O SUSTANCIA COMPLETA

1. Los antiguos filósofos (como refieren Aristóteles y otros autores citados en la sección precedente) que establecieron un solo principio material de las cosas naturales, pensaron casi en su totalidad que era una sustancia completa o cuerpo simple, cual piensa Averroes que es el cuerpo celeste. Pero acerca de aquel cuerpo o causa material hubo entre ellos diversidad de opiniones.

Opiniones de los filósofos acerca del principio material único

2. La primera afirmó que este principio era el agua, cuyo autor es Tales de Mileto; otros, en cambio, como Plutarco, piensan que es más antigua y que tiene su origen en Orfeo. La segunda opinión le atribuye este oficio al aire, y ésta la enseñaron Anaximandro y Diógenes Apolonio, como refiere Aristóteles en el I de la *Física*, c. 3, y allí mismo la explica Simplicio. La tercera opinión fue que tal causa era el fuego, y ésta la enseñaron Hipaso y Heráclito, y la siguieron los estoicos, como se lee en Cicerón, II *De Natura Deorum.* La cuarta opinión

9. *Obiectioni satisfit.*— Solum potest obiici quia causa materialis est intrinseca et essentialis; hae autem res generabiles et corruptibiles sunt essentialiter diversae; ergo non potest una et eadem materia esse in omnibus illis. Sed haec obiectio tangit quaestionem illam an materia sit pars quidditatis substantiarum materialium, quam inferius [1] commodiori loco tractabimus; nunc breviter respondetur essentias harum rerum materialium esse diversas ac dissimiles quoad formas, similes vero quoad primam materiam. Neque hoc quidquam obstat essentiali diversitati; haec enim non excludit convenientiam et similitudinem in aliqua parte.

SECTIO III

UTRUM PRIMA ET UNICA CAUSA MATERIALIS GENERABILIUM SUBSTANTIARUM SIT ALIQUOD CORPUS SIMPLEX VEL SUBSTANTIA INTEGRA

1. Antiqui philosophi (ut Aristoteles et alii auctores praecedenti sectione citati referunt) qui unum tantum materiale principium naturalium rerum posuerunt, fere omnes putarunt esse aliquam substantiam integram seu corpus simplex, quale Averroes existimat esse caeleste corpus. De illo autem corpore seu materiali causa fuit inter eos multiplex opinio.

Opiniones philosophorum de uno materiali principio

2. Prima asseruit hoc principium esse aquam, cuius auctor fuit Thales Milesius; alii vero, ut Plutarchus, putant antiquiorem esse et ab Orpheo duxisse originem. Secunda opinio hoc munus tribuit aeri, quam docuere Anaximenes et Diogenes Apolloniades, ut Aristoteles refert, I Phys., c. 3, et ibidem Simplicius declarat. Tertia opinio fuit ignem esse huiusmodi causam, quam docuere Hippasus et Heraclitus, et eamdem secuti sunt Stoici, ut est apud Ciceronem, II De Natura Deorum. Quarta sententia potuit ad hoc of-

[1] Disp. XXXVI, sect. 2.

pudo escoger para este oficio a la tierra, ya que subyace a todas las cosas y es como la madre común de todo. Sin embargo, Aristóteles, en el I de la *Metafísica,* c. 7, dice que ésta fue la opinión del vulgo, pero que ningún filósofo se inclinó a ella, ya que la tierra, a causa de su excesiva densidad y sequedad, parece inepta para recibir las formas o figuras de las demás cosas. A pesar de todo, Hesíodo, en su Teogonía, llama absolutamente a la tierra principio material de todas las cosas, y refiere Teodoreto en los libros *De Materia et mundo* que Ferécides pensó lo mismo. La quinta opinión no le atribuye este oficio a ninguno de los cuatro elementos, sino a un cierto cuerpo insensible, intermedio o entre el agua y el aire, como refiere Aristóteles en el I de la *Metafísica,* c. 7, o entre el aire y el fuego, como Anaximandro, que añade que este cuerpo intermedio es infinito, para que nunca falte la generación, contra la cual infinitud disputa Aristóteles en otro sitio. Pero parece que de allí se deduce que este filósofo no supuso incorruptible a este cuerpo, pues de lo contrario no habría por qué temer que pudiese consumirse por la sucesión de las generaciones, si fuese finito, aunque apenas pueda entenderse cómo lo hizo corruptible si pensó que aquél era simple y común sujeto de la generación.

3. *Juicio de las anteriores opiniones.*— Sería cosa prolija y superflua referir los motivos propios de todos estos filósofos, ya que son inciertos y no tienen en sí ninguna probabilidad o verosimilitud, como se podrá ver por lo que de paso se dirá. Pero parece que hubo una cosa común a todos ellos, que pensaron que no se hacía cosa alguna absolutamente de nuevo, ya que de la nada nada puede hacerse; y por ello, ni parecen admitir las formas sustanciales, ni la generación o corrupción sustancial. Más aún, muchos de ellos indican que no hay ningunas formas accidentales que sean verdaderos entes, porque no comprendían que alguna cosa verdadera pueda hacerse de nuevo, sino que pensaban que todas las mutaciones que experimentamos consistían en los varios modos de comportarse de aquella cosa que pensaban que era la materia común. Desde lo cual algunos avanzaron tanto que llegaron a decir no que la causa material de todos los entes era una cosa, sino que todos los entes son uno, no en número sino en sustancia.

ficium terram eligere, eo quod omnibus subsit et sit veluti communis omnium mater. Aristoteles tamen, I Metaph., c. 7, ait hanc fuisse vulgi opinionem, nullum autem philosophorum in eam inclinasse eo quod terra propter nimiam densitatem et siccitatem ad recipiendas aliarum rerum formas vel figuras inepta esse videatur. Hesiodus tamen in sua Theogonia absolute vocat terram omnium rerum materiale principium, idemque sensisse Pherecidem refert Theodoretus in lib. de Materia et mundo. Quinta opinio nulli ex quatuor elementis hoc munus tribuit, sed cuidam corpori insensibili medio vel inter aquam et aerem, ut Aristoteles refert, I Metaph., c. 7, vel inter aerem et ignem, ut Anaximander, qui addidit hoc medium corpus esse infinitum ne unquam generatio deficeret, contra quam infinitatem alibi disputat Aristoteles. Videtur autem inde colligi philosophum hunc non posuisse hoc corpus incorruptibile, alioqui non esset cur timeret successione generationum posse consumi si finitum esset, quamquam vix possit intelligi quomodo fecerit illud corruptibile, si existimavit illud esse simplex et commune subiectum generationis.

3. *Iudicium fertur de praedictis sententiis.*— Prolixum esset ac superfluum propria motiva horum omnium philosophorum referre, eo quod et incerta sint et nullam prae se ferant probabilitatem aut verisimilitudinem, ut ex dicendis obiter constabit. Illud vero commune omnibus fuisse videtur quod nihil de novo simpliciter fieri putarunt, quoniam ex nihilo nihil fieri potest; ideoque nec substantiales formas agnovisse videntur, nec generationem, corruptionemve substantialem. Immo multi eorum indicant nullas esse accidentales formas quae vera entia sint, quia non intelligebant aliquam veram rem posse de novo fieri, sed omnem mutationem quam experimur, putabant consistere in variis modis se habendi illius rei quam putabant esse communem materiam. Ex quo aliqui eo ulterius progressi sunt, ut non dicerent causam materialem omnium entium esse unum, sed omnia entia esse unum, non numero,

y esencia; los cuales, aunque afirmaban una cosa falsa e improbable, con todo hablaban consecuentemente si se trataba sólo de los cuerpos generables. Pues si éstos no tienen transmutaciones sustanciales, ni difieren por formas sustanciales sino por los accidentes o por los diversos modos de comportarse, en realidad no se da causa material alguna de la sustancia, sino que se da sólo la sustancia simple, que no dos cosas esencialmente diversas, sino una misma que se manifiesta de diversos modos bajo los distintos accidentes.

4. Y esta fue la opinión de Jenófanes, Parménides y Meliso, que en este sentido dijeron que todas las cosas son un solo ente y que cuanto hay fuera de él es no ente; pues los accidentes o modos de aquel ente no los contaban entre los entes. Y, por consiguiente, quitaban de en medio toda generación o mutación absolutamente, ya que hacían a tal ente ingenerable e incorruptible, y a las mutaciones accidentales, porque no dan el ser simplemente, no las juzgaban dignas de la apelación absoluta de mutaciones. Hay quienes interpretan la opinión de estos filósofos de otras maneras, a saber, que entendiesen por un ente un universo que abraza todas las cosas, como insinuó Aristóteles en el I *De Generatione,* c. 8; y Simplicio en el I *Phys.,* c. 2; o que por un ente concibiesen a Dios, que es el único que existe verdaderamente. Pues refiere Aristóteles en el I de la *Metafísica,* c. 5, y Cicerón en el lib. II *Academic. Quaest.,* que Jenófanes llamó Dios a aquel único ente. Y así, muchos y graves autores juzgan que estos filósofos hablaron mediante enigmas y que ocultaron la verdad con locuciones figuradas; y que Aristóteles atacó sus opiniones en cuanto parecían manifestarse en la misma apariencia y superficie de las palabras. Acerca de lo cual puede leerse a Santo Tomás, III *Metaph.,* text. 15; Filopón y Simplicio, I *Phys.,* c. 2; Eugubino, lib. III *De Peren. Philosoph.,* desde el c. 5; Mirando, lib. VI *De Examin. vanit.,* c. 1; y Besarión en los libros *Contra Calumniat. Platonis.* A nosotros nos interesa poco qué es lo que estos filósofos pensaron o qué misterios ocultaron en sus palabras. Sin embargo, no hay ninguna duda de que si ignoraron las formas sustanciales, como parece que las ignoraron, ya que no hacen ninguna mención de ellas, pudieron fácilmente, y con bastante consecuencia, caer en dicha opinión, tal como

sed substantia et essentia; qui, licet rem falsam et improbabilem dicerent, consequenter tamen loquebantur, si de solis corporibus generalibus agebant. Nam, si haec non transmutantur substantialiter, nec differunt per substantiales formas, sed per accidentia aut diversos modos se habendi, revera nulla datur materialis causa substantiae, sed datur tantum substantia simplex quae non est alia et alia essentialiter, sed una aliter et aliter se habens sub diversis accidentibus.

4. Atque haec fuit opinio Xenophanis, Parmenidis et Melissi, qui hoc sensu dixerunt omnia esse unum ens et quidquid est praeter illud, esse non ens; nam accidentia vel modos illius entis inter entia non numerabant. Et consequenter omnem generationem aut mutationem simpliciter e medio tollebant, eo quod illud ens facerent ingenerabile et incorruptibile, et mutationes accidentales, quia non dant esse simpliciter, non censebant dignas absoluta appellatione mutationum. Sunt qui horum philosophorum sententiam aliis modis interpretentur, scilicet, quod per unum ens intellexerint unum universum quod omnia complectitur, ut innuit Aristoteles, I de Gener., c. 8; et Simplicius, I Phys., c. 2; vel per unum ens intellexerint Deum, qui solus vere est. Refert enim Aristoteles, I Metaph., c. 5, et Cicero, lib. II Academic. Quaest., Xenophanem illud unum ens Deum appellase. Atque ita multi et graves auctores hos philosophos per aenigmata locutos fuisse, et figuratis locutionibus veritatem occultasse existimant; Aristotelem vero impugnasse eorum sententias quatenus in ipsa verborum specie et superficie proferri videbantur. De qua re legi possunt D. Thom., III Metaph., text. 15; Philopon. et Simplicius, I Phys., c. 2; Eugubinus, lib. III de Peren. Philosoph., a c. 5; Mirandus, lib. VI de Examin. vanit., c. 1; et Bessario, libris contra Calumniat. Platonis. Nostra parum refert quid isti philosophi senserint aut quae mysteria suis verbis occultaverint. Non est tamen dubium quin si formas substantiales ignorarunt, ut ignorasse videntur cum de eis nullam mentionem fecerint, facile satisque

nosotros la hemos explicado. Por lo cual, con sola la prueba y confirmación de las formas sustanciales quedarán refutadas tanto esta sentencia como las demás.

5. *Opinión que afirma que la forma de corporeidad es coeviterna con la materia.*— Con todo, puede en este lugar referirse otra opinión que siguieron muchos de los modernos filósofos, poniendo en la materia prima una forma de corporeidad coeviterna con ella e inseparable de la misma. Pues aunque respecto de tal forma material su causa sea simple, es decir, sin composición esencial y física, con todo aquel sujeto común que permanece bajo toda transmutación y es la causa universal material de toda generación y de toda forma sustancial que se hace por educción y de todo compuesto que se genera, aquel sujeto —digo—, según la referida opinión no es simple, sino esencialmente compuesto y un cuerpo, no mixto, ni tampoco alguno de los elementos, ni algo intermedio entre aquéllos por participación de los mismos, sino absolutamente un cuerpo por la precisión de todas las formas inferiores. Esta opinión la mantuvo Avicena, lib. I *De Sufficient.*, c. 2. Su fundamento está en que el sujeto de la generación debe ser corpóreo y extenso, y por consiguiente, cuanto; y no puede ser así si no tiene alguna forma sustancial. Y esta opinión la siguieron en parte Escoto y Enrique; pues aquél, *In IV*, dist. 11, q. 3, a. 2, piensa que es necesaria tal forma de corporeidad o de mixtión (como él la llama) en todos y solos los vivientes; éste, en cambio, en el *Quodl.* I, q. 2 y 3, y en el *Quodl.* III, q. 13 y 14, piensa que sólo se ha de admitir en el hombre a causa de la indivisibilidad del alma racional. Por lo cual, estos dos autores no ponen esta forma como inseparable de la materia, ni como necesaria esencialmente para la primera causalidad material del sujeto de la generación, sino por otras especiales causas; y por ello su opinión no se refiere al lugar presente.

Resolución de la cuestión

6. *Primera conclusión.*— Hay que decir, por tanto, primeramente que la causa material, en su orden universal y primera, no es alguno de los cuerpos

consequenter potuerint in eam sententiam incidere, prout a nobis explicata est. Unde sola substantialium formarum probatione et confirmatione, tam haec sententia quam caeterae refutantur.

5. *Opinio asserens corporeitatis formam materiae coaevam.*— Potest tamen hoc loco referri alia opinio, quam multi ex modernis philosophis secuti sunt, ponentes in materia prima formam corporeitatis illi coaevam et ab illa inseparabilem. Nam, licet respectu talis formae materialis causa eius sit simplex, id est, absque essentiali et physica compositione, tamen illud commune subiectum quod sub omni transmutatione manet, et est universalis causa materialis omnis generationis et omnis formae substantialis quae per eductionem fit et omnis compositi quod generatur, illud (inquam) subiectum iuxta praedictam opinionem non est simplex, sed essentialiter compositum, et corpus aliquod, non mixtum, neque etiam aliquod ex elementis, neque medium inter illa per eorum participationem, sed absolute corpus per praecisionem omnium inferiorum formarum. Quam opinionem tenuit Avicenna, lib. I Sufficient., c. 2. Cujus fundamentum est, quia subiectum generationis debet esse corporeum et extensum, et consequenter quantum; non potest autem esse huiusmodi, nisi aliquam formam substantialem habeat. Et hanc opinionem ex parte secuti sunt Scotus et Henricus; ille enim, In IV, dist. 11, q. 3, a. 2, in omnibus et solis viventibus putat esse necessariam huiusmodi formam corporeitatis, seu mixtionis (ut ipse loquitur); hic vero, Quodl. I, q. 2 et 3, et Quodl. III, q. 13 et 14, in solo homine illam admittendam censet propter indivisibilitatem animae rationalis. Unde hi duo auctores non ponunt hanc formam inseparabilem a materia, neque ut per se necessariam ad primam causalitatem materialem subiecti generationis, sed propter alias speciales causas; et ideo eorum opinio ad praesentem locum non spectat.

Quaestionis resolutio

6. *Prima conclusio.*— Dicendum igitur est primo causam materialem in suo ordine universalem et primam non esse aliquod ex

sensibles o elementos que están afectados por cualidades contrarias. Esta afirmación va en contra de las cuatro opiniones, y es evidente por lo dicho en la sección precedente; pues si estos elementos y todos los cuerpos sensibles sufren transmutaciones sustanciales mutuas, ninguno de ellos puede ser sujeto primero de transmutación; pues el primer sujeto, que es la primera causa material que buscamos, no sufre transmutación, ni se aparta de su sustancia, pues de lo contrario se resolvería en otro sujeto anterior, y así no sería ya el primero. Además, como la generación se lleva a cabo entre cosas contrarias, es preciso que el común sujeto de la generación no tenga ningún contrario suyo naturalmente innato, pues de lo contrario o bien no sería capaz nunca de otro contrario, o se corrompería por el desprendimiento de aquel que le es connatural, a la manera que se destruye un elemento quitándole una cualidad que le es necesaria. Por consiguiente, estando cada uno de los elementos afectado por cualidades propias que tienen su contrario, ninguno de ellos puede ser sujeto apto de generación; luego tampoco puede ser primera causa material de los entes naturales.

7. Y de aquí surge la tercera razón: no hay motivo para que esta causalidad se atribuya más bien a un elemento que a otro, ni hay tampoco razón para que repugne más bien a todos simultáneamente que a alguno de ellos; ahora bien, se mostró que no puede convenirles a todos; por consiguiente, no se atribuye verdaderamente a ninguno. Se declara la primera parte de la proposición mayor porque cada uno de los elementos son cuerpos simples y cada uno de ellos es apto y está destinado para la generación de los mixtos, y ninguno de ellos puede constar en modo alguno de otros, pues cada uno de ellos tiene cualidades propias que repugnan a los otros; luego en todos existe la misma razón o repugnancia para no poder ser la común materia de todas las cosas generables. Por lo que se refiere a que en algunos hay algunas condiciones acomodadas al oficio de materia común, como es, por ejemplo, en el fuego la sutileza, por razón de la cual puede fácilmente penetrar todas las cosas, en el aire el ser casi el lugar común de todas las cosas y el recibir fácilmente las impresiones externas, en el agua la hu-

sensibilibus corporibus seu elementis quae contrariis qualitatibus afficiuntur. Haec assertio est contra quatuor opiniones et est evidens ex dictis in sectione praecedenti; nam, si haec elementa et omnia corpora sensibilia invicem transmutantur substantialiter, nullum eorum potest esse primum subiectum transmutationis; nam primum subiectum, quod est prima causa materialis quam inquirimus, non transmutatur nec recedit a sua substantia; alioqui resolveretur in aliud prius subiectum et ita ipsum non esset primum. Praeterea, cum generatio fiat inter contraria necesse est ut commune generationis subiectum nullum habeat contrariorum sibi naturaliter innatum; alioqui vel nunquam erit capax alterius contrarii vel corrumpetur per abiectionem eius, quod sibi est connaturale, sicut destruitur elementum ablata qualitate sibi necessaria. Cum ergo singula elementa sint affecta propriis qualitatibus habentibus contrarium, nullum eorum esse potest aptum generationis subiectum; ergo neque esse potest prima causa materialis entium naturalium.

7. Atque hinc consurgit tertia ratio, quia non est cur haec causalitas potius attribuatur uni elemento quam aliis, neque etiam est cur magis repugnet omnibus simul quam alicui eorum; sed ostensum est non posse omnibus convenire; ergo nulli vere attribuitur. Prior pars maioris propositionis declaratur, quia singula elementa sunt simplicia corpora et unumquodque est aptum et institutum ad mixtorum generationem et nullum eorum ex aliis potest ullo modo constare; singula enim proprias habent qualitates repugnantes aliis; ergo in omnibus est aequalis ratio vel repugnantia ne esse possit communis materia rerum omnium generabilium. Quod enim in quibusdam sint quaedam conditiones accommodatae ad officium materiae communis, ut est, verbi gratia, in igne subtilitas, ratione cuius facile potest omnia penetrare, in aere quod fere sit communis locus rerum omnium et facile externas impres-

medad unida a una densidad tal que parece proporcionada para constituir el alimento de todas las cosas; estas condiciones —repito— nada importan, sea porque más bien ayudan o a la razón de eficiente o a la de materia transeúnte que a la propia e intrínseca razón de causa material, sea también porque aquellas condiciones, del mismo modo que están acomodadas a algunas cosas, así están en contradicción con otras; pues la sutileza del fuego tiene proporción con la materia de las cosas sutiles, pero no con la materia de las cosas densas, y así en lo demás. Y la causa primera material, por ser común a todos, debe ser de por sí indiferente a todos.

8. La segunda parte de la proposición mayor se prueba porque todos los elementos simultáneamente no pueden ser materia común, porque sufren transformaciones sustanciales mutuamente; más aún, tampoco pueden componer un mixto si no es transmutados sustancialmente; pero esta razón prueba igualmente acerca de cada uno de los elementos tomado por sí; luego. Por donde se confirma finalmente porque ningún elemento puede ser materia de los otros elementos, como parece evidente por sí mismo por tener repugnancia entre sí. Ni permaneciendo en su misma naturaleza puede ser materia de algún mixto por estar en pugna la forma del mixto con la del elemento; luego ningún elemento puede ser materia común de todas las cosas naturales. Y estas razones prueban con mayor fuerza acerca de todos los mixtos, mayormente por constar aquéllos de elementos, y por ello nadie hasta ahora atribuyó esta causalidad a algún mixto.

9. *Segunda conclusión*.— Digo en segundo lugar que la materia prima no es ningún cuerpo o sustancia completa e íntegra en la esencia y especie de sustancia. De dos maneras puede entenderse que la materia sea tal clase de sustancia. Primero, que ella sola sea la sustancia de todas las cosas generables y sólo esté informada por los distintos accidentes de ellas; y en este sentido se ha de probar la aserción por aquello de que las cosas naturales no sólo difieren en los accidentes sino también en la sustancia y esencia, como en la sección anterior argüíamos en contra de Epicuro y otros. Asimismo ha de ser rechazada (y casi volvemos a lo mismo) por la verdad de las formas sustanciales que hemos de

siones recipiat, in aqua humiditas cum ea densitate coniuncta quae ad constituendum nutrimentum rerum omnium proportionata videatur; hae (inquam) conditiones nil referunt, tum quia magis iuvant vel ad rationem efficiendi vel ad rationem materiae transeuntis quam ad propriam et intrinsecam rationem causae materialis, tum etiam quia illae conditiones, sicut sunt accommodatae quibusdam rebus, ita sunt repugnantes aliis; subtilitas enim ignis habet proportionem cum materia rerum subtilium, non vero cum materia rerum densarum, et sic de aliis. Prima vero materialis causa cum sit communis omnibus, ex se debet esse indifferens ad omnia.

8. Altera pars maioris propositionis probatur, quia omnia elementa simul non possunt esse materia communis, quia transmutantur ad invicem substantialiter; immo nec mixtum componere possunt nisi substantialiter transmutata; sed haec ratio aeque probat de unoquoque elemento per se sumpto; ergo. Unde confirmatur tandem, quia nullum elementum potest esse materia aliorum elementorum, ut per se notum videtur, cum sibi repugnent. Nec in sua natura manens potest esse materia alicuius mixti, cum etiam forma mixti pugnet cum forma elementi; ergo nullum elementum esse potest communis materia rerum omnium naturalium. Et hae rationes a fortiori convincunt de omnibus mixtis, maxime cum illa ex elementis constent, et ideo nullus hactenus hanc causalitatem alicui mixto attribuit.

9. *Secunda conclusio*.— Dico secundo: materia prima non est aliquod corpus seu substantia completa et integra in essentia et specie substantiae. Duobus modis intelligi potest materiam esse huiusmodi substantiam. Primo, ut ipsa sola sit substantia omnium rerum generabilium solumque formetur distinctis accidentibus eorum; et in hoc sensu probanda est assertio ex eo quod res naturales non tantum differunt accidentibus, sed etiam substantia et essentia, ut superiori sectione contra Epicurum et alios argumentabamur. Item reiicienda est (et fere in idem redit) ex veritate formarum substantialium,

demostrar en la Disputación XV. Pues supuesta aquella verdad se sigue evidentemente que la materia no es toda la sustancia de las cosas materiales, y que estas cosas no sólo difieren en los accidentes sino también en la esencia y sustancia, ni sufren transmutación sólo por sus accidentes, sino también por su sustancia. Lo cual es también muy evidente por la misma experiencia, pues cuando la cosa sufre mutación en solos los accidentes permanece en ella algún vestigio de las propiedades y operaciones de él, o, al menos, apartados los agentes contrarios, queda reducida a su estado y naturaleza; y vemos que algunas cosas de tal manera se cambian y destruyen que pierden enteramente las primitivas propiedades y operaciones, y no vuelven nunca a ellas aun cuando cese toda acción contraria, y por el contrario, otras cosas de tal modo son producidas y engendradas que permanecen constantemente en ese ser que adquieren como en el suyo propio y connatural y de acuerdo con él tienen operaciones y disposiciones propias y connaturales que conservan en cuanto pueden; y si alguna vez son debilitadas y disminuídas por algún agente contrario, inmediatamente que cesa la acción contraria recuperan aquéllas por su propia e intrínseca naturaleza; luego es señal de que las cosas se corrompen y engendran no sólo en los accidentes sensibles, sino también en la propia sustancia. Y de estos modos se rechaza tanto la quinta opinión referida antes como la que afirmaba que todas las cosas son una sola en el sentido antes declarado.

10. Por consiguiente, podría fingir alguien de otro modo que la materia es la sustancia íntegra y completa en alguna especie de sustancia, y que sin embargo es apta para recibir las ulteriores formas sustanciales y para componer con ellas las diversas sustancias y esencias de las cosas materiales. Y este sentido es también improbable: porque o bien la materia sería sustancia completa enteramente simple o sería compuesta de alguna potencia y acto sustancial; y esto último no puede decirse, primero, porque entonces la primera causa material no sería ya todo aquel compuesto sino la potencia de que consta. Se dirá tal vez que ello es verdad respecto de aquel compuesto que se finge ingenerable e incorruptible, pero respecto de todos los entes generables o de la generación de

quam demonstraturi sumus disputatione XV. Illa enim veritate supposita, evidenter sequitur materiam non esse totam rerum materialium substantiam, et has res non tantum accidentibus, sed essentia etiam et substantia differe, nec secundum sola accidentia, sed etiam secundum substantiam transmutari. Quod etiam ipsa experientia satis est evidens; nam quando res mutatur in solis accidentibus, permanet in illa aliquod vestigium proprietatum et operationum eius vel saltem, remotis agentibus contrariis, ad suum statum et naturam reducitur; videmus autem res aliquas ita mutari et destrui ut priores proprietates et operationes prorsus amittant, neque ad illas redeant unquam, etiam si omnis actio contraria cesset, et e converso res aliae ita producuntur et generantur, ut in illo esse quod acquirunt tamquam in proprio et connaturali constanter permaneant et secundum illud habeant proprias et connaturales operationes ac dispositiones quas conservant quoad possunt; et si aliquando ab aliquo contrario labefactentur vel minuantur, statim ac actio contraria cessat eas recuperant ex propria et intrinseca natura; signum ergo est corrumpi res et generari non tantum in accidentibus sensibilibus sed etiam in propria substantia. Atque his modis impugnatur tam quinta opinio supra recitata quam ea quae asserebat omnia esse unum in sensu declarato.

10. Alio ergo modo posset quis fingere materiam esse substantiam integram et completam in aliqua specie substantiae et nihilominus esse aptam ad recipiendas ulteriores formas substantiales et componendas cum eis varias substantias et essentias materialium rerum. Et hic etiam sensus improbabilis est: aut enim materia esset completa substantia omnino simplex aut esset composita ex aliqua potentia et actu substantiali; hoc posterius dici non potest, primo, quia iam non totum illud compositum, sed potentia ex qua constat, esset prima causa materialis. Dicetur fortasse id esse verum respectu illius compositi quod ingenerabile fingitur et incorruptibile, respectu tamen omnium entium gene-

los mismos, la primera causa material es todo el compuesto. Pero en contra de esto se objeta, en segundo lugar, que sin ningún fundamento se finge tal compuesto; pues no hay ningún indicio o signo sensible de tal forma interpuesta entre la pura materia y las otras formas que se inducen por la generación. Porque aquella forma no tiene ninguna propiedad sensible por la que se reconozca; pues las primeras cualidades siguen esencialmente a las formas de los elementos y la armonía integrada por aquellas cualidades sigue a las formas de los mixtos; y todas las restantes cualidades o propiedades que experimentamos suponen, al menos en el género de causa material y dispositiva, las cualidades anteriores; por tanto, no hay indicio alguno sensible o material de tal forma. Por lo cual, sucede, en tercer lugar, que es enteramente superflua, porque no hay ningún efecto físico por el cual sea necesaria, ya que no lo es por causa de la producción, por no tener ninguna cualidad mediante la cual produzca como eficiente; por lo demás, a cada cualidad le basta la propia forma para la cual es connatural. Ni tampoco por causa de la recepción, pues para esto basta aquella potencia que se dice que subyace bajo tal forma; pues ¿por qué no podrá también aquélla subyacer inmediatamente a la forma que se induce por generación? Y por la misma causa, no es necesaria tal forma para la conservación de aquella potencia cuyo acto se dice que es, porque para esto también basta la forma que se induce por generación. Por consiguiente, se finge tal forma de modo superfluo y sin fundamento.

11. En cuarto lugar, se añade la imposibilidad de unir aquellas dos formas en la misma potencia o materia; pues aunque se discute si la forma cuasi genérica y la específica pueden actuar al mismo tiempo la materia, de lo cual trataremos poco después, con todo es naturalmente imposible por completo que dos formas específicas se unan al mismo tiempo para actuar la misma potencia sustancial, y en esto convienen casi todos los autores. Porque o bien aquellas dos formas actuarían inmediatamente la materia, o una sería acto de la otra, o de la materia en cuanto informada por ella. Lo primero no puede decirse, principalmente de acuerdo con aquella opinión, porque de lo contrario la forma primera

rabilium seu generationis ipsorum, primam causam materialem esse totum compositum. Sed contra hoc obiicitur secundo, quia sine ullo fundamento fingitur tale compositum; nullum enim est indicium aut sensibile signum illius formae interiectae inter puram materiam et alias formas quae per generationem inducuntur. Quia illa forma nullam habet sensibilem proprietatem qua dignoscatur; nam primae qualitates per se consequuntur ad formas elementorum et temperamenta ex illis qualitatibus composita ad formas mixtorum; reliquae autem qualitates omnes vel proprietates quas experimur, supponunt saltem in genere causae materialis et dispositivae priores qualitates; nullum ergo est sensibile aut materiale indicium talis formae. Unde fit tertio ut sit omnino superflua, quia nullus est physicus effectus propter quem sit necessaria, quia non propter efficiendum, cum non habeat ullam qualitatem per quam efficiat; aliunde unicuique qualitati sufficiat propria forma, cui est connaturalis. Neque etiam propter recipiendum; nam ad hoc sufficit illa potentia quae tali formae substare dicitur; cur enim non poterit etiam illa immediate subiici formae quae per generationem inducitur? Et propter eamdem causam non est necessaria talis forma ad conservandam illam potentiam cuius actus esse dicitur, quia ad hoc etiam satis est forma quae per generationem inducitur. Igitur superflue et sine fundamento fingitur talis forma.

11. Quarto accedit impossibilitas coniungendi duas illas formas in eadem potentia seu materia; nam, licet in quaestione sit an forma quasi generica et specifica possint simul actuare materiam, quod paulo inferius attingemus, tamen quod duae formae specificae simul coniungantur ad actuandam eamdem potentiam substantialem plane est impossibile naturaliter et in hoc fere omnes auctores conveniunt. Quia vel duae illae formae immediate actuarent materiam vel una esset actus alterius, seu materiae ut informatae per illam. Primum dici non potest, praesertim iuxta illam sententiam, quia alias prior forma non necessario supponeretur ad

no se supondría necesariamente para la última, ni el compuesto de la materia y de tal forma sería potencia y causa material de la forma subsiguiente. Lo segundo tampoco puede decirse, porque la forma sustancial que constituye la sustancia íntegra y completa tiene razón de acto último en la razón de acto sustancial y esencial, porque constituye una cierta especie última de sustancia; luego no puede compararse a manera de potencia sustancial para la forma ulterior. Finalmente, la razón general es que no puede una y la misma sustancia esencialmente y por sí quedar constituída en dos especies últimas, sino que mediante cualquier forma de aquéllas queda constituída en la propia y completa especie de sustancia; por consiguiente, no pueden unirse al mismo tiempo aquellas dos formas en la misma materia. De lo contrario, cualquier sustancia, aunque sea completa, podría ser actuada por una ulterior forma sustancial, ya que no puede darse mayor razón de una que de otra. Y a esto se refiere también aquella común razón de que la forma que adviene al ente ya constituído en acto no le hace un uno *per se* sino *per accidens,* según Aristóteles, en el VII de la *Metafísica,* text. 49, y en el II *De Anima,* text. 7; y por ello no puede ser forma sustancial sino accidental, porque la forma sustancial constituye un uno *per se,* no *per accidens.* Y la razón está en que la forma sustancial da el ser absolutamente y esencial, y por ello no puede suponer la cosa constituída en el ser absolutamente y en la esencia completa y consumada. Empero, la forma accidental confiere un ser relativo que se une accidentalmente a la esencia completa. Por tanto, es imposible que el sujeto que es causa material de los seres generables y de la generación sustancial sea sustancia completa y constituída por la forma propia y específica.

12. Y estas razones prueban con la misma eficacia que no puede aquel sujeto ser una sustancia simple íntegra y completa en la razón y especie de sustancia, porque sería imposible que tal sustancia fuese actuada ulteriormente y completada por la forma sustancial. Pues si esto repugna a la sustancia compuesta, mucho más a una simple que esté por sí misma en acto perfecto y completo. Efectivamente, aquella repugnancia no proviene de la composición sino de la actualidad completa en la razón y esencia de sustancia, la cual no puede ser ac-

posteriorem, neque compositum ex materia et tali forma esset proxima potentia et materialis causa subsequentis formae. Secundum etiam dici non potest, quia forma substantialis constituens integram et completam substantiam, habet rationem actus ultimi in ratione actus substantialis et essentialis, quia constituit ultimam quamdam speciem substantiae; ergo non potest comparari per modum substantialis potentiae ad ulteriorem formam. Denique ratio generalis est quia non potest una et eadem substantia essentialiter ac per se constitui in duabus speciebus ultimis; sed per quamcumque formam ex illis constituitur in propria et completa specie substantiae; ergo non possunt simul coniungi illae duae formae in eadem materia. Alias quaelibet substantia quantumvis completa posset actuari per ulteriorem formam substantialem, quia non potest maior ratio reddi de una quam de alia. Et huc etiam spectat illa communis ratio, quod forma adveniens enti iam in actu constituto non facit unum per se, sed per accidens, ex Aristotele, VII Metaph., text. 49, et II de Anim., text. 7; et ideo non potest esse forma substantialis, sed accidentalis, quia forma substantialis constituit per se unum, non per accidens. Et ratio est, quia forma substantialis dat esse simpliciter et essentiale, et ideo non potest supponere rem constitutam in esse simpliciter et in essentia completa et consummata. Forma vero accidentalis dat esse secundum quid, quod per accidens adiungitur essentiae consummatae. Igitur impossibile est subiectum quod est causa materialis rerum generabilium et generationis substantialis esse substantiam completam et per formam propriam ac specificam constitutam.

12. Atque hae rationes aeque efficaciter probant non posse illud subiectum esse simplicem substantiam integram et completam in ratione et specie substantiae, quia impossibile esset talem substantiam ulterius actuari et compleri per substantialem formam. Si enim hoc repugnat substantiae compositae, multo magis simplici, quae per seipsam sit in actu completo et perfecto. Illa enim repugnantia non provenit ex compositione sed ex actualitate completa in ratione et essentia

tuada ulteriormente de modo sustancial y esencial dentro de aquel género; y esta razón de repugnancia tiene lugar con la misma o mayor razón en la sustancia simple si se supone existente en el género de sustancia íntegra y completa. Y por este motivo la sustancia inmaterial no puede tener razón de potencia sustancial para una forma ulterior, porque es una sustancia simple completa; y lo mismo sucede con la sustancia del cielo, si es simple físicamente como muchos quieren; pues es completa en una cierta especie de sustancia, y por ello no puede ser actuada ulteriormente de modo sustancial; por consiguiente, la materia prima, que puede ser actuada sustancialmente y componer un ente *per se* uno con la forma sustancial, no puede ser una sustancia simple tal que sea íntegra y completa en el género de sustancia.

13. *Tercera conclusión.*— Digo en tercer lugar: la causa material de las cosas generables no es la sustancia compuesta de potencia sustancial y alguna forma sustancial incompleta y cuasi genérica. Esta aserción la aprueban comúnmente casi todos los autores en contra de Avicena, principalmente los que niegan que existan muchas formas sustanciales en el mismo compuesto, como Santo Tomás, I, q. 76, a. 3 y 4; lib. II *cont. Gent.*, c. 58, y lib. VII de la *Metafísica,* lec. 12, a quien siguen los tomistas, Capréolo, *In II,* dist. 15, q. 1; Cayetano, en el refrido lugar de I, y en II *De Anima,* c. 1; el Ferrariense, en el citado lugar de *cont. Gent.;* Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 8; Iavello, q. 4; Soto, I *Phys.*, q. 7; Astudillo, I *De Generat.*, q. 1; y en el mismo sitio Marsilio, q. 6; y Alberto de Sajonia, q. 5; y extensamente Egidio, tratado *De Pluralit. Formar.*, y II *De Anima,* dub. 6. Lo mismo enseñaron Filopón, I *De Gener.*, al principio; Temistio, V *Phys.*, text. 7, y el Comentador, lib. *De Substant. orbis,* y I *Metaph.*, texto 17, y I *Phys.*, text. 65 y 69. Más aún, Avicena, en el I *De Anima,* part. I, c. 3, señala que en la corrupción permanece sola la materia; y en el lib. I *Sufficient.*, c. 3, duda de si en la corrupción perece la corporeidad, tal como él habla. Aristóteles también, en el I *De Generatione,* text. 12, y en otros lugares citados antes indica abiertamente el mismo parecer. Los Doctores aportan varias

substantiae, quae non potest intra illud genus ulterius actuari substantialiter et essentialiter; haec autem ratio repugnantiae eadem vel maiori ratione locum habet in substantia simplici, si in genere substantiae integra et completa esse supponatur. Atque hac ratione substantia immaterialis non potest habere rationem substantialis potentiae ad ulteriorem formam quia est substantia simplex completa; et idem est de substantia caeli, si est simplex physice, ut multi volunt; nam est completa in quadam specie substantiae et ideo non potest ulterius substantialiter actuari; materia ergo prima quae actuari potest substantialiter et ens per se unum componere cum substantiali forma, non potest esse talis substantia simplex quae sit integra et completa in genere substantiae.

13. *Tertia conclusio.*— Dico tertio: causa materialis rerum generabilium non est substantia composita ex substantiali potentia et aliqua forma substantiali incompleta et quasi generica. Hanc assertionem communiter approbant fere omnes auctores, contra Avicennam, praesertim qui negant esse plures formas substantiales in eodem composito, ut D. Thomas, I, q. 76, a. 3 et 4, lib. II cont. Gent., c. 58, et lib. VII Metaph., lect. 12, quem sequuntur thomistae, Capreolus, In II, dist. 15, q. 1; Caietan., dicto loco I, et II de Anima, c. 1; Ferrarius, cit. loco cont. Gent.; Soncin., VIII Metaph., q. 8; Iavell., q. 4; Soto, I Phys., q. 7; Astudillo, I de Gener., q. 1; et ibid. Marsil., q. 6; et Albert. de Saxonia, q. 5; et late Aegid., tract. de Pluralit. formar., et II de Anim., dub. 6. Idem docuere Philopon., I de Gener., in princ., Themist., V Phys., text. 7, et Comment., lib. de Substant. orbis, et I Metaph., text. 17, et I Phys., text. 65 et 69. Immo et Avicen., I de Anim., part. I, c. 3, significat in corruptione manere solam materiam; et lib. I Sufficient., c. 3, dubitat an in corruptione pereat corporeitas, ut ipse loquitur. Aristoteles etiam, I de Gener., text. 12, et aliis locis supra citatis, aperte indicat eamdem sententiam. Rationes afferuntur variae a Doctoribus; duae tamen sufficere videntur, quae cum proportione sumi possunt ex probationibus praecedentis assertionis.

razones, pero parece que dos bastan, las cuales pueden tomarse proporcionalmente de las demostraciones de la aserción precedente.

14. La primera razón es porque en la naturaleza no hay indicio alguno de tal forma perpetuamente coeviterna e inseparable de la materia, ni hay efecto alguno por el que sea necesaria; luego tal forma se finge sin fundamento ni necesidad. Se prueba el antecedente porque tal forma no tiene ninguna cualidad que le sea propia por la que se conozca, ni puede colegirse de la transmutación sustancial; porque de tal transmutación sólo se colige que se da algún sujeto sustancial de ella. Y el que sea compuesto, ni es necesario para la razón de sujeto, ni puede inferirse de otro indicio. Podrá objetarse que para la razón de sujeto de la mutación física se requiere que sea extenso y dividido de los otros; y para esto es necesario que tenga alguna forma, porque la sola materia por sí no es capaz de extensión y división, pues es el acto el que distingue; éste, efectivamente, era el fundamento de la sentencia contraria. Pero esta razón no tiene ningún valor, porque ya sea que opinemos que la cantidad y extensión en el orden de naturaleza preceden absolutamente en la materia prima a la generación sustancial, sea que opinemos que siguen inmediatamente a la forma introducida por la generación y que afectan a todo el compuesto, de ninguno de ambos modos es necesario que el sujeto de la generación esté compuesto de materia y de alguna forma. Se explica una y otra parte porque si la cantidad se presupone para la forma que ha de ser introducida mediante la generación, fácilmente puede entenderse como inherente en la misma entidad de la materia; pues, como mostraremos abajo, tiene una entidad verdadera y sustancial.

15. Y se confirma, pues aquel compuesto que se finge como de materia y forma de corporeidad, es algo incompleto y de tal modo potencial que naturalmente apetece una forma ulterior sin la cual no puede existir, sea absolutamente, sea al menos de modo connatural. Y sin embargo se dice que aquel compuesto es sujeto suficiente de la cantidad con prioridad natural a recibir una forma ulterior; luego mucho mejor y más fácilmente se atribuirá toda aquella capacidad a la simple entidad de la materia, porque no puede fingirse ninguna mayor re-

14. Prima ratio est, quia in natura nullum est indicium talis formae perpetuo coaevae et inseparabilis a materia, neque effectus aliquis propter quem sit necessaria; ergo sine fundamento vel necessitate fingitur talis forma. Antecedens probatur, quia illa forma nullam habet qualitatem sibi propriam per quam cognoscatur, neque ex transmutatione substantiali colligi potest; quia ex huiusmodi transmutatione solum colligitur dari aliquod substantiale subiectum eius. Quod autem sit compositum, neque ad rationem subiecti necessarium est, nec ex alio indicio inferri potest. Dices ad rationem subiecti mutationis physicae requiri ut sit extensum et divisum ab aliis; et ad hoc necessarium est ut habeat aliquam formam quia sola materia per seipsam non est capax extensionis et divisionis, nam actus est qui distinguit; hoc enim fuit fundamentum contrariae sententiae. Sed haec ratio nullius momenti est quia sive opinemur quantitatem et extensionem ordine naturae praecedere simpliciter in materia prima ad substantialem generationem sive opinemur subsequi ad formam per generationem introductam et afficere totum compositum. neutro modo est necessarium ut subiectum generationis sit compositum ex materia et aliqua forma. Declaratur utraque pars, nam si quantitas supponatur ad formam per generationem inducendam, facile intelligi potest inhaerens ipsi entitati materiae; nam, ut infra ostendemus, veram et substantialem entitatem habet.

15. Et confirmatur, nam illud compositum quod fingitur ex materia et forma corporeitatis, incompletum quid est et ita potentiale ut naturaliter appetat ulteriorem formam, sine qua vel omnino vel saltem connaturali modo esse non potest. Et nihilominus dicitur illud compositum esse sufficiens subiectum quantitatis prius natura quam recipiat ulteriorem formam; ergo multo melius et facilius attribuetur tota illa capacitas simplici entitati materiae, quia nulla maior repugnantia fingi potest quoad hoc in entitate

pugnancia en este punto en la simple entidad que en aquel compuesto, ni la actualidad de tal entidad, cualquiera que sea, repugnará más con la unión y composición esencial de la última forma sustancial, que la actualidad de aquel compuesto de materia y forma de corporeidad; luego, según esta manera de opinar, no es necesaria aquella forma. Y es menos necesaria si opinamos que la cantidad sigue a la forma que es introducida por la generación; pues de acuerdo con esta opinión, la cantidad supone en el orden natural a la sustancia compuesta de la materia y su propia forma. Por lo cual, consecuentemente habrá que decir, de acuerdo con aquella opinión, que antes del instante intrínseco a la generación, todo el tiempo en que se hace la alteración previa se supone la materia en sí extensa y dividida de los otros mediante la cantidad y la forma de la cosa que se ha de corromper; y que en el instante de la generación, en cambio, se conserva extensa y dividida mediante la forma introducida y la cantidad que la acompaña en aquel mismo instante; por consiguiente, no hay ningún efecto natural ni señal alguna por razón de la cual tal forma o composición haya de ser admitida por parte de la materia.

16. La segunda razón es que tal forma es incompatible en la materia con las formas subsiguientes. Y esto suele probarse comúnmente por aquella máxima, que de dos entes en acto no se hace un uno *per se;* pues la primera forma sustancial constituye al ente en acto absoluta y simplemente, porque da absolutamente el ser; luego ninguna forma que sobrevenga puede constituir un ente *per se* uno y absolutamente. A esta razón puede responderse que sólo vale de la forma sustancial que da el ser específico y último; pues aquella que da precisivamente el ser genérico, aunque tenga razón de acto respecto de la materia, con todo se comporta como potencia para con la forma inferior, y porque es del mismo género puede constituir un uno *per se* con su acto. Así, pues, filosofan aquí los autores en las formas físicas como todos raciocinamos en las diferencias metafísicas, en las cuales la diferencia subalterna es acto, que actúa al género superior y constituye la especie propia; la cual, a su vez, es potencia para la diferencia inferior, con la cual constituye metafísicamente un ente *per se* uno. Por con-

simplici quam in illo composito, neque actualitas talis entitatis, qualiscumque illa sit, magis repugnabit cum unione ac compositione per se ultimae formae substantialis quam actualitas illius compositi ex materia et forma corporeitatis; ergo iuxta hanc opinandi rationem non est necessaria illa forma. Minus autem necessaria est si opinemur quantitatem consequi formam quae per generationem introducitur; nam iuxta hanc sententiam supponit quantitas ordine naturae substantiam compositam ex materia et propria forma. Unde dicendum consequenter erit iuxta illam opinionem, ante instans intrinsecum generationi, toto tempore quo fit alteratio praevia, supponi materiam in se extensam et divisam ab aliis per quantitatem et formam rei corrumpendae; in instanti vero generationis conservari extensam et divisam per formam introductam et quantitatem comitantem illam in eodem instanti; nullus ergo est naturalis effectus, nullumve signum ratione cuius talis forma vel compositio ex parte materiae admittenda sit.

16. Secunda ratio est huiusmodi formam esse incompossibilem in materia cum subsequentibus formis. Hoc autem communiter probari solet ex illa maxima, quod ex duobus entibus in actu non fit unum per se; nam prima forma substantialis constituit ens in actu absolute et simpliciter, quia dat esse simpliciter; ergo nulla forma superveniens potest ens per se unum ac simpliciter constituere. Ad hanc vero rationem responderi potest solum procedere de forma substantiali dante esse specificum et ultimum; nam illa quae dat praecise esse genericum, licet habeat rationem actus respectu materiae, comparatur tamen ut potentia ad inferiorem formam, et quia est eiusdem generis constituere poterit unum per se cum suo actu. Ita enim philosophantur hic auctores in physicis formis, sicut omnes ratiocinamur in metaphysicis differentiis, in quibus differentia subalterna est actus, superius genus actuans et propriam speciem constituens; quae tamen est potentia ad inferiorem differentiam, cum qua ens per se unum metaphysice componit.

siguiente, de acuerdo con la referida opinión, ha de afirmarse así acerca de las formas físicas. Por lo cual, cuando se dice que toda forma sustancial constituye un ente en acto absolutamente, se ha de responder que es verdad guardando la debida proporción; pues la forma genérica constituye al ente en acto en un grado genérico, y en cambio la forma específica, en grado específico. Y con una proporción parecida habrá que distinguir la máxima aquella: *lo que le adviene a un ente actual le adviene accidentalmente.*

17. *Ninguna forma puede dar un grado genérico precisivo.*— Por lo cual, para atacar más radicalmente aquella opinión tenemos que probar que no puede existir ninguna forma que dé precisivamente el ser genérico sin que dé también algún ser específico en dicho género; pues, probado esto, vale perfectamente el raciocinio expuesto, ya que toda forma sustancial constituye al ente en acto absolutamente y en alguna especie última de la sustancia, y por ello es imposible que el compuesto constituído mediante tal forma sea nuevamente actuable por la forma sustancial. Aquella afirmación se prueba en primer lugar por la inducción, tanto en las formas accidentales como en las separadas. Pues las cualidades se concibe también que dan el ser específico, como ser blanco, y el genérico, como ser colorado, etc., y con todo no hay forma accidental alguna que en la realidad dé precisivamente el ser genérico y no algún ser específico. De modo semejante, en los ángeles se da la razón genérica de espíritu y la propia diferencia específica; pero no puede haber, ni siquiera concebirse, alguna forma separada que sea sustancia espiritual y que en la realidad se detenga en esta precisa y genérica razón; luego por el mismo motivo, en las formas sustanciales que son cuasi intermedias, no puede darse una forma que en la realidad dé precisivamente el grado genérico, pues ninguna razón de diversidad puede asignarse. Por lo cual, arguyo en segundo lugar desde la propia razón de la misma forma, porque no puede entenderse la forma existente en la realidad misma que no esté esencialmente constituída en alguna última especie de forma sustancial; sino que toda forma comunica al compuesto todo su ser y toda su esencia; luego constituye a aquél en alguna última especie de sustancia compuesta. La consecuencia, juntamente con la menor, son evidentes y pueden declararse muy bien por la inducción hecha

Sic ergo dicendum est iuxta praedictam sententiam de physicis formis. Unde, cum dicitur omnem formam substantialem constituere ens actu simpliciter, respondebitur id esse verum servata proportione; nam forma generica constituit ens actu in gradu generico, forma vero specifica in gradu specifico. Et simili proportione distinguetur illa maxima: *Quod advenit enti in actu, advenit accidentaliter.*

17. *Nulla forma praecisum genericum gradum dare potest.*— Quocirca, ut radicitus impugnetur illa sententia, probandum nobis est nullam esse posse formam quae praecise det esse genericum quin det etiam aliquod esse specificum in illo genere; nam, hoc probato, optime procedit discursus factus, quia omnis forma substantialis constituit ens actu simpliciter et in aliqua specie ultima substantiae, et ideo impossibile est ut compositum constitutum per talem formam sit ulterius actuabile per substantialem formam. Illud autem assumptum probatur primo inductione, tum in formis accidentalibus, tum etiam in formis separatis. Qualitates enim etiam concipiuntur dare esse specificum ut esse album, et genericum ut esse coloratum, etc., et tamen nulla est accidentalis forma quae in re praecise det esse genericum et non aliquod specificum. Similiter in angelis datur generica ratio spiritus et propria differentia specifica; non potest autem esse, immo nec concipi aliqua forma separata quae sit substantia spiritualis et quod in re ipsa sistat in hac praecisa et generica ratione; ergo eadem ratione in formis substantialibus quae sunt quasi mediae, non potest dari forma quae in re praecise det gradum genericum; nulla enim assignari poterit diversitatis ratio. Unde argumentor secundo ex propria ratione ipsius formae, quia non potest intelligi forma in re ipsa existens quae essentialiter non sit constituta in aliqua ultima specie formae substantialis; sed omnis forma communicat composito totum esse totamque essentiam suam; ergo constituit illud in aliqua ultima specie substantiae compositae. Consequentia cum minori sunt evidentes, et

en la primera razón. La mayor, por su parte, parece también certísima, porque toda forma sustancial tiene una entidad propia distinta en la realidad misma de la materia o de otras formas; por consiguiente, es menester entender en dicha entidad la última y propia diferencia o razón por la que se distingue esencialmente de las otras formas que tienen diversa esencia, con las cuales conviene en la razón común de forma sustancial; luego toda forma sustancial está necesariamente constituída según su entidad en alguna última especie de forma sustancial.

18. *La materia prima de los seres generables exige para sí una especie estable y átoma.*— Podrá decirse que también la materia prima tiene su propia entidad sustancial y que, con todo, en sí misma no está constituída en alguna especie última, sino que se reduce solamente al género de la sustancia material hasta que quede determinada por la forma a alguna razón particular; luego lo mismo podrá decirse de la forma común coeviterna con la materia. Respondo que la afirmación es falsa, pues la materia prima de los seres generables de que ahora tratamos está esencialmente constituída en alguna última especie de materia, la cual retiene bajo toda forma, ni puede variarla, sino que a lo sumo puede acomodarse a una u otra forma mediante los accidentes sobreañadidos. Pero como aquella esencia de la materia, aunque en sí específica y última, es tal que en realidad puede comunicarse a varias sustancias esencialmente diversas, por ello, considerada en sí misma, se dice que queda reducida a la sustancia material de los seres generables en cuanto tales, y no a alguna especie suya. Por lo cual, de paso se infiere que el concepto de sustancia generable en cuanto tal no es genérico por razón de la materia, sino por razón del grado común o de la conveniencia en la forma.

19. Se podrá urgir la dificultad, pues la materia, aun cuando en su esencia tenga la última especificación de la materia, sin embargo, es común a muchas sustancias esencialmente diversas: por consiguiente, por igual motivo, aun cuando la forma de corporeidad tenga en su entidad y concepto esencial alguna última especificación, sin embargo podrá ser común a muchas sustancias que tienen ul-

declarari possunt optime inductione facta in prima ratione. Maior vero etiam videtur certissima, quia omnis forma substantialis habet propriam entitatem distinctam in re ipsa a materia vel aliis formis; ergo necesse est in illa entitate intelligere ultimam et propriam differentiam seu rationem per quam distinguitur essentialiter ab aliis formis habentibus diversam essentiam, cum quibus convenit in communi ratione formae substantialis; ergo omnis forma substantialis est necessario contituta secundum suam entitatem in aliqua ultima specie substantialis formae.

18. *Materia prima generabilium stabilem atomamque speciem sibi vendicat.*— Dices: etiam materia prima habet suam propriam entitatem substantialem et tamen secundum se non est constituta in aliqua ultima specie sed tantum reducitur ad genus substantiae materialis, donec per formam determinetur ad aliquam particularem rationem; ergo idem dici poterit de forma communi coaeva materiae. Respondeo falsum esse assumptum; nam materia prima rerum generabilium de qua nunc agimus, essentialiter est constituta in aliqua ultima specie materiae quam retinet sub omni forma, nec variare illam potest sed ad summum per accidentia superaddita potest ad hanc vel illam formam accommodari. Quia vero illa essentia materiae, quamvis in se specifica et ultima, talis est ut reipsa communicari possit pluribus substantiis essentialiter diversis, ideo secundum se spectata dicitur reduci ad substantiam materialem generabilium ut sic, et non ad aliquam speciem eius. Unde obiter colligitur conceptum substantiae generabilis ut sic non esse genericum ratione materiae, sed ratione communis gradus seu convenientiae in forma.

19. Urgebis: materia etiamsi in essentia sua habeat ultimam specificationem materiae, nihilominus est communis multis substantiis essentialiter diversis: ergo pari ratione, licet forma corporeitatis in sua entitate et essentiali conceptu habeat aliquam ultimam specificationem, nihilominus esse poterit com-

teriores razones esenciales diversas. Respondo que la razón es diferente, pues la esencia de la materia es ser como el fundamento de la naturaleza íntegra sustancial y compuesta, y por ello sólo es una cierta esencia incoada (por llamarla así) a modo de potencia, y, por tanto, de por sí es indiferente para ser copletada por varios actos; en cambio, la forma es complemento de la naturaleza y de la esencia sustancial, y por ello, por lo mismo que tiene determinada y específica razón de forma, unida a la materia completa con ella la naturaleza íntegra sustancial y constituída en alguna especie última sustancial, y por ello no deja a dicha naturaleza indiferente para una especie ulterior. Por lo cual, todos los que ponen la forma de corporeidad en todos o en algunos de los entes naturales, dicen consecuentemente que aquella forma queda precisivamente constituída en el grado subalterno de corporeidad sin ninguna contracción esencial, lo cual, en realidad, es ininteligible.

20. Y por consiguiente, admitirán también que el compuesto de materia y de tal forma, si en la realidad se conserva sin ninguna forma ulterior, es un individuo del género de cuerpo corruptible y no queda constituído en ninguna especie suya última. En cuanto a que pueda conservarse así de potencia absoluta parece evidente hablando consecuentemente, ya que las formas inferiores se distinguen realmente de dicho compuesto, y con mayor motivo se hará patente con lo que diremos después acerca de la materia. En cambio, Escoto, incluso naturalmente piensa que ello es posible, como, por ejemplo, en la muerte del hombre o en otra semejante; pues admite allí la corrupción sustancial sin la generación, y que el cadáver no es otra cosa que este cuerpo individual afectado por estos accidentes y no constituído en ninguna especie sustancial inferior. Pero este consiguiente me parece a mí por sí mismo absurdo e increíble; pues no puede concebirse más este cuerpo individual existente por sí sin ninguna especificación, que este espíritu fuera de toda especie, o este objeto coloreado realmente afectado por este color y sin ninguna especie de color. Y la razón es la que adujimos más arriba, que la entidad individual necesariamente difiere por esencia de las

munis multis substantiis habentibus ulteriores rationes essentiales [1] diversas. Respondeo esse disparem rationem, nam essentia materiae est esse quasi fundamentum integrae naturae substantialis et compositae, et ideo solum est quaedam essentia inchoata (ut sic dicam) per modum potentiae et propterea de se est indifferens ut per varios actus compleatur; at vero forma est complementum naturae et essentiae substantialis, et ideo, hoc ipso quod habet determinatam et specificam rationem formae, adiuncta materiae complet cum illa integram substantialem naturam et in aliqua ultima specie substantiali constitutam, et ideo non relinquit illam naturam indifferentem ad ulteriorem speciem. Quapropter omnes qui ponunt formam corporeitatis in omnibus vel in aliquibus entibus naturalibus, consequenter aiunt illam formam praecise constitui in gradu subalterno corporeitatis absque ulla contractione essentiali, quod revera est inintelligibile.

20. Et consequenter etiam admittent compositum ex materia et tali forma, si in re ipsa conservetur absque ulteriori forma, esse individuum generis corporis corruptibilis et in nulla ultima eius specie constitui. Quod autem possit ita conservari de potentia absoluta videtur evidens consequenter loquendo, cum inferiores formae realiter ab illo composito distinguantur, et a fortiori patebit ex his quae inferius de materia dicemus. Scotus vero etiam naturaliter putat id esse possibile, ut, verbi gratia, in morte hominis vel alia simili; admittit enim ibi corruptionem substantialem sine generatione, et cadaver nihil aliud esse quam hoc individuum corpus his accidentibus affectum et nulla inferiori specie substantiali constitutum. Hoc autem consequens per sese mihi videtur absurdum et incredibile; non enim magis potest concipi hoc individuum corpus per se existens sine ulla specificatione quam hic spiritus extra omnem speciem, vel hoc coloratum reipsa affectum hoc colore et nulla specie coloris. Et ratio est supra tacta, quia individua entitas necessario differt essentialiter ab aliis

[1] En algunas ediciones aparece sustituído *essentiales* por *essentialiter*, con lo que el sentido varía algo (N. de los EE.).

otras y por ello es necesario que esté constituída en sí en una esencia propia no común a otras. Con lo cual se confirma, pues de la posición dicha se sigue que la razón genérica y la específica se distinguen realmente en una e idéntica cosa, porque se toman de formas realmente distintas; pero el consiguiente consta que es falso por lo dicho antes acerca de los universales, y se declarará también con las razones que siguen.

21. *Absurdos que se siguen de la opinión que mantiene la forma de corporeidad.—Observación importante.*— La tercera razón se toma de la diferencia entre la esencial composición física y metafísica, siendo causa de error pretender equipararlas en esto porque una existe en la realidad y la otra en los conceptos. Por tanto, arguyo, porque si puede darse una forma física que sólo confiera un grado genérico, por consiguiente, cuantos son los grados genéricos y específicos de las sustancias materiales, otras tantas formas sustanciales realmente ditintas habrá que multiplicar; el consecuente es falso; luego. Se prueba la consecuencia por la paridad de razón; ¿pues qué razón puede aducirse por la que se dé un cierto grado mediante una forma propia realmente distinta y no otros? Mayormente, porque de acuerdo con la sentencia que atacamos, no sólo en las cosas que parecen estar elevadas hasta un grado más alto de cuerpos, como son los vivientes, sino también en los cuerpos ínfimos e inanimados se distingue la forma que da el ser de cuerpo de la forma que da el ser de fuego o de piedra u otro semejante; la cual contracción es con la mínima diversidad que puede darse entre algún género y diferencia sustancial; por tanto, si basta aquélla para la real distinción de las formas, basta cualquiera; por lo cual no faltaron filósofos que admitiesen aquel consecuente; sin embargo, no sólo es falso, sino también ridículo. Primeramente, porque consta evidentemente por la inducción hecha antes que para abstraer los conceptos de género, diferencia y especie no es necesaria aquella distinción real de formas, como es claro en los ángeles y en los accidentes. En segundo lugar, porque se sigue que hay que multiplicar en el hombre tres almas, la cual es una opinión enteramente falsa, como supongo por la psicología. Más aún, habría que multiplicarlas aún en mayor número, pues en el grado de sensitivo puede abstraerse alguna conveniencia esencial entre el hombre y algunos ani-

et ideo necessarium est ut in se sit constituta in propria essentia non communi aliis. Unde confirmatur, nam ex dicta positione sequitur rationem genericam et specificam distingui realiter in una et eadem re quia sumuntur ex formis realiter distinctis; consequens autem falsum esse constat ex dictis supra de universalibus et declarabitur etiam in sequentibus rationibus.

21. *Absurda ex opinione asserente formam corporeitatis.— Notatu dignum.*— Tertia ratio sumitur ex differentia inter essentialem compositionem physicam ac metaphysicam, quas velle in hoc aequiparare causa est erroris, cum altera in rebus, altera in conceptibus existat. Argumentor igitur, nam si dari potest forma physica quae solum conferat gradum genericum, ergo quot sunt gradus generici et specifici substantiarum materialium, tot erunt multiplicandae formae substantiales realiter distinctae; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur a paritate rationis; quae enim ratio afferri potest ob quam quidam gradus genericus datur per propriam formam realiter distinctam et non alii? Maxime quod iuxta sententiam quam impugnamus, non solum in rebus quae videntur elevari ad altiorem gradum corporum ut sunt viventia, sed etiam in infimis et inanimatis corporibus distinguitur forma dans esse corporis a forma dante esse ignis aut lapidis vel aliud simile; quae contractio est cum minima diversitate quae esse potest inter aliquod genus et differentiam substantialem; si ergo illa sufficit ad realem distinctionem formarum, quaelibet sufficit; unde non defuerunt philosophi qui consequens illud admitterent; est tamen non solum falsum, sed etiam ridiculum. Primo, quia constat evidenter inductione superius facta, ad abstrahendos conceptus generis, differentiae, et speciei, non esse necessariam illam distinctionem realem formarum, ut patet in angelis et accidentibus. Secundo, quia sequitur multiplicandas esse in homine tres animas, quae est sententia omnino falsa, ut ex scientia de anima suppono. Immo plures etiam multiplicandae erunt, nam in gradu sentiendi potest aliqua convenientia essentialis abstrahi inter hominem et aliqua animalia perfecta

males perfectos que no sea común a todos los demás animales, y en la razón de intelectivo puede abstraerse la razón genérica común al hombre y al ángel, que quede contraída al hombre por la propia diferencia. De lo cual se sigue ulteriormente que habría que afirmar innumerables formas realmente distintas en cada uno de los compuestos, porque las diferencias genéricas y específicas pueden multiplicarse de varios modos, según las diversas conveniencias y diferencias que pueden fácilmente entenderse en las cosas, y de acuerdo con ellas pueden abstraerse los diversos conceptos comunes o particulares. Es, por consiguiente, un grave error en metafísica y en filosofía distintinguir formas reales y físicas a causa de nuestro modo de concebir distinto o confuso, del cual a veces se origina la multiplicación de géneros y diferencias. En otro caso, no sólo una sino que sería preciso poner dos o tres formas de corporeidad: una, del cuerpo en común en cuanto que es género para corruptible o incorruptible, simple o compuesto; otra, del cuerpo corruptible o mixto en cuanto tal. Todo lo cual es una ridiculez. Por lo cual, no sólo no es necesario multiplicar las mismas formas por causa de estas operaciones de la mente, sino que está en contradicción con ellas, porque pertenece a la razón del propio género y de la propia diferencia que digan la misma esencia real concebida diversamente.

22. Lo cual, finalmente, se confirma porque es imposible que se dé una forma sustancial que dé el grado específico de sustancia y que no dé también aquel grado genérico y efecto formal que se finge que da la forma de corporeidad distinta; luego es superflua e imposible tal forma. La consecuencia es evidente, porque el mismo predicado esencial y el mismo efecto formal no puede convenir a la misma cosa por dos formas realmente distintas. Y el antecedente se prueba porque no puede darse una forma sustancial que confiera un grado específico y que no incluya esencialmente la razón común y genérica de forma sustancial informante a la materia; pero esta razón precisa basta para constituir la forma de corporeidad; luego la forma de corporeidad no es un forma especial, sino que es cualquier forma sustancial considerada según la común razón de forma sustancial informante. Se prueba la menor (pues lo restante es claro), ya que por esto pre-

quae non sit communis omnibus animalibus, et in ratione intelligendi potest abstrahi ratio generica communis homini et angelis, quae per propriam differentiam ad hominem contrahatur. Unde ulterius sequitur innumeras formas realiter distinctas esse asserendas in singulis compositis, quia differentiae genericae et specificae possunt variis modis multiplicari iuxta varias convenientias et differentias quae facile possunt in rebus considerari, et secundum eas possunt varii conceptus communes vel particulares abstrahi. Est ergo magnus error in metaphysica et philosophia, propter modum nostrum concipiendi confusum vel distinctum, ex quo saepe oritur generum et differentiarum multiplicatio, reales ac physicas formas distinguere. Alioqui non unam tantum, sed duas vel tres corporeitatis formas ponere oporteret: unam, corporis in communi, ut est genus ad corruptibile et incorruptibile, simplex vel mixtum; aliam, corporis corruptibilis aut mixti ut sic. Quae omnia ridicula sunt. Unde non solum necessarium non est propter has mentis operationes formas ipsas multiplicare, verum etiam illis repugnat, quia de ratione proprii generis et propriae differentiae est ut eamdem rei essentiam dicant diversimode conceptam.

22. Quod tandem confirmatur, quia impossibile est dari formam substantialem dantem specificum gradum substantiae quae non det etiam illum gradum genericum et effectum formalem quem dare fingitur forma corporeitatis distincta; ergo et superflua et impossibilis est talis forma. Consequentia est evidens, quia idem essentiale praedicatum idemque effectus formalis non potest eidem rei convenire per duas formas realiter distinctas. Antecedens vero probatur, quia non potest dari forma substantialis quae conferat specificum gradum, quae essentialiter non includat communem ac genericam rationem formae substantialis informantis materiam; sed haec praecisa ratio sufficit ad constituendam formam corporeitatis; ergo forma corporeitatis non est specialis forma sed est quaelibet forma substantialis considerata secundum communem rationem formae substantialis informantis. Minor probatur (reliqua enim clara sunt), nam ex hoc praecise

cisamente, porque una sustancia se concibe compuesta de materia y forma sustancial, es esencialmente sustancia corpórea o cuerpo del predicamento de la sustancia; pues en virtud de tal composición no sólo es esencialmente distinta de la sustancia corpórea, sino que es capaz de la cantidad o de las tres dimensiones, en lo que consiste la razón de sustancia corpórea. Por lo cual, la forma de corporeidad como tal no dice ni requiere que la misma sea corpórea o extensa, sino sólo que informe a la materia, por razón de la cual el compuesto resultante de ello sea capaz de las tres dimensiones; no es, por tanto, necesaria o posible ninguna forma intermedia que dé el ser genérico de cuerpo, sino que cualquier forma sustancial, por virtud de su razón genérica, lo confiere.

23. *Se deduce la conclusión de todo lo dicho.*— Queda, por tanto, de todo lo dicho que la causa primera material de las sustancias generables no es alguna sustancia íntegra, ni algún cuerpo o compuesto de materia y forma; y, por tanto, para la generación de las sustancias no se supone a modo de sujeto en que se reciba la generación algún cuerpo ingenerable o incorruptible, sino sola la materia prima, sola —digo— en cuanto a la sustancia; pues en cuanto a los accidentes veremos después qué se ha de decir.

SECCION IV

¿TIENE LA MATERIA PRIMA UNA ENTIDAD ACTUAL INGENERABLE E INCORRUPTIBLE?

1. Hasta aquí hemos explicado más bien lo que no es la materia prima que lo que es; ahora hay que investigar esto segundo, porque no podemos declarar la causalidad de la materia y su razón de causar si no conocemos primero qué tiene de entidad la misma materia.

Se establecen algunos puntos ciertos

2. Por consiguiente, para comenzar por aquellas cosas que parecen ciertas, primeramente parece indudable que la materia que está actualmente bajo la forma y compone con ella la sustancia corpórea, tiene algo de entidad real y sus-

quod aliqua substantia intelligatur composita ex materia et forma substantiali, essentialiter est substantia corporea seu corpus de praedicamento substantiae; nam ex vi talis compositionis et est essentialiter distincta a substantia incorporea et est capax quantitatis seu trinae dimensionis, in quo consistit ratio substantiae corporeae. Unde forma corporeitatis ut sic non dicit nec requirit quod ipsa corporea sit seu extensa, sed solum quod informet materiam, ratione cuius compositum inde resultans sit capax trinae dimensionis; nulla est ergo necessaria aut possibilis forma media quae det esse genericum corporis, sed quaelibet forma substantialis ex vi suae genericae rationis illud confert.

23. *Ex omnibus dictis infertur conclusio.*— Relinquitur ergo ex omnibus dictis primam causam materialem substantiarum generabilium non esse aliquam substantiam integram, neque ullum corpus aut compositum ex materia et forma; ac proinde ad substantiarum generationem non supponi per modum subiecti in quo generatio recipiatur aliquod corpus ingenerabile et incorruptibile, sed solam materiam primam, solam (inquam) quoad substantiam; nam quoad accidentia quid dicendum sit, postea videbimus.

SECTIO IV

UTRUM MATERIA PRIMA HABEAT ALIQUAM ENTITATEM ACTUALEM INGENERABILEM ET INCORRUPTIBILEM

1. Hactenus explicuimus potius quid non sit materia quam quid sit; nunc hoc secundum inquirendum est, quia non possumus causalitatem materiae et rationem causandi declarare nisi prius sciamus quid entitatis habeat ipsa materia.

Certa aliquot stabiliuntur

2. Ut ergo ab his quae certa videntur incipiamus, primo indubitatum esse videtur materiam quae actu est sub forma et cum illa componit substantiam corpoream, habere

tancial y realmente distinta de la entidad de la forma. Toda esta afirmación se toma de Aristóteles en el lib. VIII de la *Metafísica,* text. 3, y en el lib. XII de la *Metafísica,* text. 14, y en el II *De Anima,* text. 2, y en otros lugares en que divide a la sustancia en materia, forma y compuesto. Pero porque la materia no es sustancia completa, por ello dice en el I de la *Física,* text. 66 y 69, que la materia es ente no en cuanto que es algo concreto, sino como sujeto, y explica su entidad por analogía con la materia de las cosas artificiales, y en el text. 79 y ss. dice que se acerca más a la razón de sustancia, y en el libro II de la *Física,* text. 10, llama a la materia una cierta naturaleza. De modo parecido, Platón, en el *Timeo,* coloca a la materia bajo el ente y explica muy bien y extensamente su naturaleza; pero con todo, a veces llama a la materia no ente, en lo cual es censurado por Aristóteles, porque el ser no ente conviene más a la privación que a la materia. Pero la divergencia está sólo en la palabra; pues se llama no ente tomando el ente por antonomasia como ente completo, que es el ente simplemente tal; convienen también en esta afirmación todos los intérpretes de Aristóteles: Averroes, I *Phys.,* text. 66, y *De Substant. Orbis,* c. 1; Simplicio, I *Phys.,* text. 69; Filopón, text. 60; Temistio, text. 61; y Santo Tomás, en la q. *De Spiritualibus Creaturis,* a. 1, dice que la materia prima está en el género de la sustancia; y de otros lugares que aduciré inmediatamente se infiere lo mismo.

3. Se prueban brevemente cada una de las partes. La primera, ciertamente, porque la materia no es enteramente nada; pues de lo contrario no ejercería en la naturaleza ningún verdadero y real oficio, y cuando las cosas que se corrompen se dice que se resuelven en la materia, quedarían reducidas a la nada, y cuando se producen de la materia, serían hechas de la nada, y así nada serviría la materia para las generaciones y corrupciones ni para evitar la perpetua creación y aniquilación de las cosas; por tanto, la materia es algo real; por consiguiente, esto lo tiene sobre todo cuando está unida a la forma e integra el compuesto. Por lo cual, San Agustín, en el lib. XII de las *Confesiones,* c. 7 y 8, dice que la materia ha sido creada por Dios, no tal que sea nada, sino *casi nada,* y no ninguna cosa, sino *casi ninguna cosa.* Y es cierto de fe, y después lo probaremos con la

aliquid entitatis realis et substantialis et realiter distinctae ab entitate formae. Tota haec assertio sumitur ex Aristotele, VIII Metaph., text. 3, et XII Metaph., text. 14, et II de Anima, text. 2, et aliis locis, in quibus dividit substantiam in materiam, formam et compositum. Quia vero materia non est substantia completa, ideo I Phys., text. 66 et 69, ait materiam esse ens non ut hoc aliquid sed ut subiectum, eiusque entitatem explicat per analogiam ad materiam artificialium, et text. 79 et sequentibus ait propius accedere ad rationem substantiae, et lib. II Phys., text. 10, materiam dicit quamdam naturam. Similiter Plato in Timaeo, materiam sub ente constituit, eiusque naturam late et optime declarat; interdum tamen vocat materiam non ens; in quo reprehenditur ab Aristotele, quia esse non ens magis convenit privationi quam materiae. Sed est dissensio in voce tantum; appellatur enim non ens, sumpto ente per antonomasiam pro ente completo, quod est ens simpliciter; conveniunt etiam in hac assertione omnes interpretes Aristotelis, Averroes, I Phys., text. 66, et de Substantia orbis, c. 1; Simplic., I Phys., text. 69; Philop., text. 60; Themis., text. 61; et D. Thomas, q. de Spirit. creatur., a. 1, ait materiam primam esse in genere substantiae; et ex aliis locis quae statim referam, idem colligitur.

3. Et probantur breviter singulae partes. Prima quidem quia materia non est omnino nihil; alioqui nullum verum ac reale munus exerceret in natura, et dum res quae corrumpuntur in materiam resolvi dicuntur, in nihilum redigerentur, et dum ex materia producuntur ex nihilo fierent, atque ita nihil materia deserviret ad generationes et corruptiones, neque ad evitandam perpetuam rerum creationem et annihilationem; est ergo materia aliquid rei; ergo maxime id habet cum est coniuncta formae et componit compositum. Unde Aug., XII Confess., c. 7 et 8, ait materiam esse creatam a Deo, non quae sit nihil, sed *prope nihil,* nec nulla res, sed *paene nulla rès.* Estque de fide certum, et infra etiam ratione probabitur, materiam

razón, que la materia ha sido creada por Dios, como consta por I, q. 44, a. 2, y q. 46, a. 1, ad 3; y lo que es creado recibe algo de entidad real; pues de lo contrario permanecería tan sin haber sido hecho como antes.

4. *Entidad de la materia prima sustancial.*— La segunda parte se prueba evidentemente porque la materia prima compone esencialmente la sustancia, VIII de la *Metafísica,* text. 15, 16 y 36, y lib. IX, al fin, y después se tratará más extensamente. Pero la sustancia no se compone más que de sustancias, al menos incompletas. Igualmente la sustancia compuesta añade algo a la cosa además de la forma, y esto no es un accidente; es, por tanto, algo sustancial. Finalmente, la materia prima, del mismo modo que es ente no está en el sujeto; pues esto le repugna en sumo grado por ser el primer sujeto.

5. La última parte es también clara, porque la materia es una entidad realmente separable de cualquier forma particular determinada, lo cual basta para que sea distinta de la forma en la realidad; y no se distinguen sólo modalmente, pues la forma sustancial no es un modo sino una verdadera cosa que tiene su propia entidad, por lo cual a veces puede también conservarse naturalmente separada de la materia, como el alma racional, y por potencia absoluta cualquier forma puede conservarse separada. Por consiguiente, se distingue la materia de la forma como una cosa de otra. Y se confirma; pues la composición de la sustancia de materia y forma es real y física y no de una cosa y un modo; por tanto, es de dos cosas. Finalmente, al ser perpetua la materia y anterior a la forma, es evidente que se distingue realmente de la forma, suponiendo que la forma no es solamente algún modo, sino un acto verdadero y una entidad propia, lo cual es también cierto, ya que es una cosa más perfecta que la materia, como se tratará más ampliamente después. Soncinas, en cambio, en el VII *Metaph.*, q. 19, aunque concede que esta parte es verdadera, con todo añade que puede alguien defender que la materia no es actualmente distinta de la forma porque no tiene una existencia distinta. Pero sea lo que sea del ser de la existencia, de que trataremos en seguida, nadie, con todo, puede negar que, según la entidad de la esencia, es distinta la entidad de la materia de la entidad de la forma, como demuestran las razones dadas.

esse creatam a Deo, ut constat ex I, q. 44, a. 2, et q. 46, a. 1, ad 3; quod autem creatur, aliquid entitatis realis accipit; alioqui tam maneret infectum sicut antea.

4. *Entitas primae materiae substantialis.*— Secunda pars ex eo evidenter probatur quod materia prima essentialiter componit substantiam, VIII Metaph., text. 15, 16 et 36, et lib. IX, in fine, et infra latius tractabitur. Substantia autem non componitur nisi ex substantiis, saltem incompletis. Item substantia composita aliquid rei addit praeter formam, et illud non est accidens; est ergo aliquid substantiale. Denique materia prima, eo modo quo est ens non est in subiecto; nam hoc maxime repugnat illi, cum sit primum subiectum.

5. Ultima pars etiam est clara, quia materia est entitas realiter separabilis a qualibet forma particulari determinata, quod satis est ut a forma sit in re ipsa distincta; non distinguuntur autem solum modaliter; nam forma substantialis non est modus, sed res vera habens propriam entitatem; unde interdum naturaliter etiam conservari potest separata a materia, ut anima rationalis, et per potentiam absolutam quaelibet forma potest separata conservari. Distinguitur ergo materia a forma tamquam res a re. Et confirmatur; nam compositio substantiae ex materia et forma est realis et physica et non ex re et modo; ergo ex duabus rebus. Denique cum materia sit perpetua et ante formam, evidens est distingui realiter a forma, supponendo formam non esse tantum aliquem modum sed verum actum et propriam entitatem, quod etiam est certum cum sit res perfectior quam materia, de quo infra latius dicetur. Soncinas vero, VII Metaph., q. 19, quamvis hanc partem veram esse concedat, addit tamen posse aliquem defendere materiam non esse actu distinctam a forma, quia non habet esse distinctum. Sed, quidquid sit de esse existentiae, de quo statim dicetur, nemo tamen negare potest quin secundum entitatem essentiae alia sit entitas materiae ab entitate formae, ut rationes factae demonstrant.

Nudo de la dificultad y opiniones de algunos

6. Establecidas estas cosas fuera de toda discusión, la dificultad de esta cuestión está en si la materia tiene de por sí alguna entidad actual. Y aquella partícula *de por sí* puede decir negación o de causa formal o de eficiente, y en uno y otro sentido se ha de tratar la cuestión, pero sobre todo en el primero. Pues acerca del último no hay controversia alguna entre los filósofos católicos, aun cuando algunos paganos hayan errado en ello. En cambio, en el primer sentido piensan muchos que la materia de por sí no tiene ninguna entidad actual, sino totalmente tomada de la forma. Esta opinión parece que es de Santo Tomás, I, q. 44, a. 2, ad 3, donde dice que la materia de por sí está sólo en potencia, y por ello no puede ser creada sino bajo la forma; y lo mismo añade en la q. 45, a. 4, y en la q. 66, a. 1, donde concluye de dicho principio que la materia no puede existir sin la forma; e igualmente en la q. 4 *De Potentia,* a. 1, y *Quodl.* III, q. 1, y con frecuencia en otras partes; y así piensan los tomistas: Cayetano, *In de Ente et Essentia,* c. 5, q. 8, y en I, q. 76, a. 1; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 66; Soncinas, VII *Metaph.*, q. 17; Iavello, q. 5; y lo mismo mantiene Durando, *In II,* dist. 12, q. 2; e *In IV,* dist. 44, q. 1. El fundamento de esta opinión es que la materia es pura potencia; luego no puede tener de por sí algún acto; luego tampoco entidad actual. Se prueba la primera consecuencia porque el acto se opone a la potencia, y cuando se dice pura potencia, aquella añadidura incluye la negación de todo acto. Se prueba también la segunda consecuencia, porque la entidad actual es algún acto; pues es ente en acto. El antecedente viene a ser como un axioma común de todos los filósofos, y se toma de Aristóteles, I de la *Física,* text. 69, donde dice que de tal modo se comporta de por sí la materia con las cosas naturales como las cosas naturales de por sí con las artificiales, con respecto a las cuales sólo están en potencia, y en el VII de la *Metafísica,* c. 3, dice que la materia de por sí no es ni algo ni cosa alguna de tal clase. Y en el I *De Generatione,* c. 3, dice que la esencia de la materia consiste en el mismo poder, y en el VIII de la *Metafísica,* texto 3, y en el libro XI, c. 2, y en el V de la *Física,* text. 8, juzga que la ma-

Difficultatis punctus et quorumdam placitum

6. His ergo positis extra controversiam, difficultas huius quaestionis est an materia ex se habeat aliquam entitatem actualem. Potest autem illa particula *ex se* dicere negationem vel causae formalis vel efficientis et in utroque sensu tractanda est quaestio, sed praesertim in priori. Nam de posteriori nulla est controversia inter philosophos catholicos, licet nonnulli ethnici in eo erraverint. In priori vero sensu multi existimant materiam ex se nullam entitatem actualem habere, sed omnino a forma. Quae sententia videtur esse D. Thomae, I, q. 44, a. 2, ad 3, ubi ait materiam ex se esse tantum in potentia et ideo non posse creari nisi sub forma; et idem significat q. 45, a. 4, et q. 66, a. 1, ubi ex eo principio concludit materiam non posse esse sine forma; idem q. 4 de Potent., a. 1, et Quodl. III, q. 1, et saepe alias; et ita opinantur thomistae, Caietan., In de Ente et Essent., c. 5, q. 8, et I, q. 76, a. 1; Ferrar., II cont. Gent., c. 66; Soncin., VII Metaph., q. 17; Iavel., q. 5; et idem tenet Durand., In II, dist. 12, q. 2, et In IV, dist. 44, q. 1. Fundamentum huius sententiae est, quia materia est pura potentia; ergo non potest ex se habere aliquem actum; ergo neque entitatem actualem. Prima consequentia probatur, quia actus opponitur potentiae, et cum dicitur pura potentia, illud additum includit negationem omnis actus. Secunda etiam consequentia probatur quia actualis entitas est aliquis actus; nam est ens actu. Antecedens vero est veluti commune axioma philosophorum omnium, sumiturque ex Aristot., I Phys., text. 69, ubi ait ita se habere materiam ex se ad res naturales sicut res naturales ex se ad artificiales, ad quas tantum sunt in potentia, et VII Metaph., c. 3, ait materiam per se neque quid, neque aliud huiusmodi esse. Et I de Gener., c. 3, dicit essentiam materiae consistere in ipso posse, et VIII Metaph., text. 3, et lib. XI, c. 2, et V Phys.,

teria no es un ente en acto sino sólo en potencia. Y lo mismo también enseña el Comentador en los mismos pasajes, y por ello en el libro *De Substantia orbis,* al principio, y en el II *Phys.,* com. 12, dice que *la materia se sustancializa por el poder.* Y en la misma opinión parece que estuvo Platón en el *Timeo,* y lo prueba porque lo que es receptivo debe estar carente de todas aquellas cosas que puede recibir.

7. Además se prueba con la razón el mismo antecedente, porque si la materia no es pura potencia, por tanto o será compuesta de potencia y acto o será algún acto. Lo primero no puede decirse, como consta por la sección precedente y porque en el caso contrario se daría otra potencia anterior a la misma materia. Por otra parte, si es acto, o es acto informante o acto subsistente. No lo primero, como es por sí evidente, pues entonces sería acto de otro sujeto y, por consiguiente, se daría otro sujeto anterior a la materia, cosa que está en contradicción con el concepto de materia. Ni tampoco lo segundo puede decirse; primero, porque el acto subsistente es más perfecto que el acto informante; por lo cual, si de tal modo es subsistente que no puede informar, siempre es sustancia completa; pues por este motivo las sustancias angélicas son perfectas y completas, porque son actos subsistentes; y los que mantienen que la sustancia del cielo es simple, dicen que es completa porque es un acto por sí subsistente. Finalmente, Dios mismo, que es acto perfectísimo, es acto subsistente y no informante; luego es esto señal de que el acto subsistente, por su misma razón, es más perfecto que el informante. Pero la materia prima es imperfectísima, y por ello menos perfecta que cualquier forma sustancial, que es acto informante y no subsistente. Y se confirma, pues todo acto, sea informante sea por sí subsistente, tiene alguna operación, como se ve discurriendo por todos los actos de esta clase; ahora bien, la materia prima no tiene propia acción; por consiguiente, no es acto, sino pura potencia.

Resolución de la cuestión

8. Para responder a la cuestión apartando toda ambigüedad de términos, distingamos las cuestiones de la entidad de la esencia y de la entidad de la existencia, pues es cosa muy discutida cómo se distinguen estas dos cosas en las criaturas, y por ello es más cierta la solución de una cosa que la de otra. Por otra parte, cuando se estudia si la materia tiene de por sí entidad, y no por la forma, aquella negación puede entenderse doblemente: en un sentido, que no la tenga intrínsecamente por la forma, o sea como por un acto informante y que da el ser a la materia por su intrínseca información; de otro modo, que en ningún sentido tenga su ser por la forma o por relación a la forma, o por dependencia de ella.

9. *La materia tiene la esencia actual distinta de la forma, pero dependiente de ella.*— Digo, por consiguiente, en primer lugar, que la materia prima por sí y no intrínsecamente por la forma, tiene su entidad actual de esencia, aun cuando no la tenga más que con intrínseca relación a la forma. Hablo en esta aserción del ser actual de la esencia, para convenir en los nombres y modo de hablar con los autores de la opinión contraria; aunque en este sentido, y en cuanto a esta parte, no veo cómo puede haber diversidad de opiniones; pues la materia creada por Dios y existente en el compuesto, tiene alguna esencia real, ya que de lo contrario no sería un ente real; pero la esencia de la materia no queda constituída intrínsecamente en su ser de esencia por la forma; por consiguiente, tiene por sí misma su entidad de esencia, cualquiera que sea. Se prueba la menor porque la forma no constituye intrínsecamente alguna naturaleza en su ser de esencia, más que componiéndola por modo de acto; y la forma no compone la esencia de la materia, como consta por sí mismo, porque la materia es esencialmente una entidad simple, como también la forma, y de ambas surge el compuesto. De lo cual se toma la segunda razón; pues toda entidad simple tiene necesariamente por sí misma de modo intrínseco, y no por otra entidad, su esencia, porque en esto consiste la razón misma de entidad o de esencia simple; ahora bien, la materia es una esencia simple; luego. Tercero, la materia esencialmente es una entidad incompleta; luego intrínsecamente no queda constituída por la forma. La consecuencia es evidente, porque si incluyese la forma, nada le faltaría para la razón de esencia completa. Finalmente, por el mismo concepto de pura potencia se colige esto mismo; pues si la materia tuviera intrínsecamente su ser

text. 8, sentit materiam esse non ens actu, sed potentia tantum. Idem quoque docet Commentator eisdem locis, et ideo lib. de Substantia orbis, in principio, et II Phys., com. 12, ait *materiam substantiari per posse.* In eadem sententia videtur fuisse Plato in Timaeo, idque probat ex eo quod receptivum debet esse expers eorum omnium quae recipere potest.

7. Deinde probatur ratione idem antecedens, quia si materia non est pura potentia, ergo vel est composita ex potentia et actu vel est aliquis actus. Primum dici non potest, ut constat ex sectione praecedenti et quia alias daretur alia potentia prior ipsa materia. Rursus si est actus, vel actus informans vel actus subsistens. Non primum, ut per se notum est, alias esset actus alterius subiecti et consequenter daretur aliud subiectum prius materia, quod repugnat rationi materiae. Neque etiam dici potest secundum, primo, quia actus subsistents est perfectior actu informante: unde si ita sit subsistens ut informare non possit, semper est substantia completa; hac enim ratione angelicae substantiae sunt perfectae et completae, quia sunt actus subsistentes; et qui ponunt substantiam caeli esse simplicem, dicunt esse completam quia est actus per se subsistens. Denique Deus ipse, qui est perfectissimus actus, est actus subsistens et non informans; ergo signum est actum subsistentem ex sua ratione esse perfectiorem informante. At materia prima est imperfectissima, atque adeo minus perfecta quam quaelibet forma substantialis, quae est actus informans et non subsistens. Et confirmatur, nam omnis actus sive informans sive per se subsistens habet aliquam operationem, ut patet discurrendo per omnes huiusmodi actus; materia autem prima non habet propriam actionem; non ergo est actus sed pura potentia.

Quaestionis resolutio

8. Ut quaestioni respondeamus seclusa omni ambiguitate terminorum, distinguamus quaestionem de entitate essentiae et de entitate existentiae; nam est valde controversum

quomodo haec duo distinguantur in creaturis et ideo certior est resolutio de una quam de altera. Rursus, cum inquiritur an materia habeat ex se entitatem et non a forma, dupliciter intelligi potest illa negatio: uno modo, quod non habeat a forma intrinsece seu ut ab actu informante et dante esse materiae per suam intrinsecam informationem; alio modo, quod nulla ratione habeat suum esse per formam seu per habitudinem ad formam aut per dependentiam ab illa.

9. *Materia actualem essentiam distinctam a forma habet, at ab illa dependentem.*— Dico ergo primo: materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam nisi cum intrinseca habitudine ad formam. Loquor in hac assertione de actuali esse essentiae, ut in nominibus et modo loquendi conveniam cum auctoribus contrariae opinionis; quamquam in hoc sensu et quoad hanc partem, non video quomodo possit esse opinionum diversitas; nam materia creata a Deo et in composito existens habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale; sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam; ergo per seipsam habet suam qualemcumque entitatem essentiae. Minor probatur, quia forma non constituit intrinsece aliquam naturam in suo esse essentiae nisi componendo illam per modum actus; forma autem non componit essentiam materiae, ut per se constat, quia materia essentialiter est entitas simplex, sicut et forma, et ex utraque consurgit compositum. Unde sumitur secunda ratio; nam omnis entitas simplex necessario habet per seipsam intrinsece, et non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentiae simplicis; sed materia est essentia simplex; ergo. Tertio, materia essentialiter est entitas incompleta; ergo intrinsece non constituitur per formam. Patet consequentia quia si formam includeret, nihil illi deesset ad rationem completae essentiae. Tandem ex ipsa ratione purae potentiae hoc ipsum colligitur; nam si materia

de esencia por la forma, incluiría en su concepto esencial el acto de la forma, no como un término extrínseco o añadido, sino com un acto intrínseco formal constitutivo, y así no sería ya pura potencia.

10. Podrá decirse: estos argumentos prueban acertadamente acerca del ser de la esencia potencial, pero no de la actual. Hay que responder que si se habla del ser en potencia objetiva o en la virtud de causa, y del ser en acto opuesto a esta potencia, así no sólo valen las razones dadas acerca del ser potencial, sino principalmente acerca del ser actual, porque ya sea que la materia exista por una entidad distinta de sí, sea que no, con todo es cierto que cuando está unida actualmente a la forma, tiene su esencia actual, sobre la cual (sea lo que fuere de la existencia) valen todas las cosas dichas, que es esencialmente una entidad simple, actuable ciertamente por la forma pero que no incluye intrínsecamente en su misma esencia la forma. Y por ello, conservada la misma entidad numérica de la esencia, puede rechazar una forma y adquirir otra; luego, por aquella simple entidad suya, tiene la propia perfección de la esencia, distinta de aquella que le confiere la forma; y de modo semejante, de acuerdo con ella, tiene el actual ser de la esencia; pues toda esencia incluye algún ser, al menos esencial. Y si se trata del ser potencial, como se llama por la potencia receptiva y se distingue del acto actuante, así es verdad que la materia sólo dice entidad potencial; sin embargo, esto no excluye que en aquella esencia, cualquiera que sea, esté intrínsecamente constituída por sí misma y no por la forma.

11. En cuanto al hecho de que la materia no tiene su propia entidad de esencia sin la relación trascendental a la forma, se prueba porque es esencialmente potencia, como después se mostrará, y es evidente por la definición de Aristóteles, que dice que la materia es *el primer sujeto*, etc.; ahora bien, toda potencia dice intrínseca relación a su acto; pero el acto propio de la materia es la forma; luego la materia tiene su propia esencia por sí misma con la relación a la forma. Pero esta relación no es esencial y primariamente a esta o a la otra forma, sino a la forma absolutamente y, por consiguiente, a cualquier forma generable o que pueda unirse por generación, y por ello, aunque

haberet suum esse essentiae intrinsece per formam, in suo essentiali conceptu includeret actum formae, non ut extrinsecum terminum seu additum, sed ut intrinsecum actum formalem constituentem, atque ita non esset pura potentia.

10. Dices haec argumenta recte probare de esse essentiae potentiali, non vero actuali. Respondetur, si sit sermo de esse in potentia obiectiva seu in virtute causae, et de esse in actu opposito huic potentiae, sic non solum procedent rationes factae de esse potentiali sed maxime de actuali, quia sive materia existat per entitatem a se distinctam sive non, tamen certum est quod, cum actu est coniuncta formae, habet suam actualem essentiam de qua (quidquid sit de existentia) procedunt omnia dicta, quod essentialiter est entitas simplex, actuabilis quidem per formam, non tamen includens in sua essentia intrinsece formam. Et ideo, conservata eadem numero entitate essentiae, potest abiicere unam formam et aliam acquirere; ergo per illam simplicem entitatem suam habet propriam perfectionem essentialem, distinctam ab illa quam forma confert; et similiter secundum illam habet actuale esse essentiae; nam omnis essentia includit aliquod esse, saltem essentiale. Si vero sit sermo de esse potentiali, ut dicitur a potentia receptiva et distinguitur ab actu actuante, sic verum est materiam solum dicere entitatem potentialem; tamen hoc non excludit quin in illa qualicumque essentia seipsa sit intrinsece constituta, et non per formam.

11. Quod vero materia non habet suammet entitatem esssentiae sine transcendentali habitudine ad formam, probatur quia essentialiter est potentia, ut infra ostendetur, et patet ex definitione Aristotelis dicentis materiam esse *primum subiectum*, etc.; omnis autem potentia dicit intrinsecam habitudinem ad suum actum; proprius autem actus materiae est forma; habet ergo materia suam propriam essentiam per seipsam cum habitudine ad formam. Haec autem habitudo non est per se primo ad hanc vel illam formam sed ad formam absolute, et consequenter ad quamcumque formam generabilem, seu quae per generationem uniri possit, et ideo quam-

en la materia se varíen las formas, no se varía la razón esencial o la relación de la materia. Lo cual es también argumento claro de que la materia no tiene la entidad de esencia por la información de la forma.

12. *Se deshace una objeción.*— Pero algunos objetan, porque todo el ser de la esencia debe estar constituído en alguna especie determinada; pero toda especie existe por la forma; por consiguiente, ningún ser de la esencia puede estar constituído plenamente si no es por la forma. Por lo cual, Santo Tomás, I, q. 44, a. 2, dice que la materia es contraída mediante la forma hasta una especie determinada. A esto casi se ha respondido en lo que precede, que la materia de las cosas generables está constituída en la última especie de materia, en la cual especie no queda constituída por aquella forma por la que es informada, pues tiene siempre la misma bajo cualquier forma. Y cuando se dice que la forma es la que da la especie, se entiende de la especie completa y perfecta. Y en el mismo sentido entiende Santo Tomás que la materia queda contraída mediante la forma a una determinada especie, como declara abiertamente con las siguientes palabras, diciendo: *Como la sustancia de una especie queda contraída por el accidente que le sobreviene hasta un determinado modo de ser, tal como el hombre se contrae por lo blanco.* Este ejemplo sólo se aduce para explicar que esta determinación de la materia por la forma no es en cuanto a la intrínseca esencia de la misma materia, sino en cuanto a la esencia del compuesto, que en cierto modo sobreviene a la materia misma en sí, en cuanto que el modo de existir de la materia bajo esta o aquella forma no es de la esencia de la materia, sino variable en ella. Por lo cual, Santo Tomás, en aquel mismo artículo, supone claramente que la materia de por sí tiene algún ser además de aquel que le da la forma; pues de ello concluye que Dios es causa de la materia porque es causa de las cosas, no sólo en cuanto son tales por las formas accidentales o sustanciales, sino también según todo aquello que pertenece a su ser de cualquier modo. Y en la misma I, q. 14, a. 11, ad 3, dice que *aunque la materia se aparte de la semejanza de Dios según su potencialidad, con todo en cuanto que incluso así tiene ser, tiene una cierta semejanza*

vis in materia varientur formae, non variatur essentialis ratio vel habitudo materiae. Quod etiam est clarum argumentum materiam non habere entitatem essentiae ab informatione formae.

12. *Obiectio dissolvitur.*— Sed obiiciunt aliqui: nam omne esse essentiae debet esse constitutum in aliqua certa specie; sed omnis species est per formam; ergo nullum esse essentiae potest esse plene constitutum nisi per formam. Unde D. Thomas, I, q. 44, a. 2, dicit materiam contrahi per formam ad determinatam speciem. Ad hoc in superioribus fere responsum est materiam rerum generabilium constitutam esse in ultima specie materiae, in qua specie non constituitur per eam formam qua informatur; nam eamdem semper habet sub quacumque forma. Cum autem dicitur formam esse quae dat speciem, intelligitur de specie completa et perfecta. Et eodem sensu intelligit D. Thomas materiam contrahi per formam ad determinatam speciem, ut aperte declarat sequentibus verbis, dicens: *Sicut substantia alicuius speciei per accidens illi adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album.* Quod exemplum solum adducitur ad declarandum hanc determinationem materiae per formam non esse quoad intrinsecam essentiam ipsius materiae, sed quoad essentiam compositi, quae quodammodo accidit ipsi materiae secundum se, quatenus modus existendi materiae sub hac vel illa forma non est de essentia materiae sed variabilis in ipsa. Unde D. Thomas in illo eodem articulo aperte supponit materiam ex se habere aliquod esse praeter illud quod dat forma; inde enim concludit Deum esse causam materiae, quia est causa rerum non solum secundum quod sunt tales per formas accidentales vel substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illarum quocumque modo. Et eadem I, q. 14, a. 11, ad 3, ait *licet materia recedat a similitudine Dei secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse*

con el ser divino; y en la q. 3 *De Veritate,* a. 5, ad 1, dice *que aunque la materia prima sea informe, con todo hay en ella una imitación de la primera forma, pues por más que tenga un ser muy débil, con todo es imitación del ser primero.*

13. Digo en segundo lugar, que la materia prima tiene también en sí y por sí entidad o actualidad de existencia distinta de la existencia de la forma, aunque tenga aquélla con dependencia de la forma. La primera parte la mantiene Enrique, *Quodl.* I, q. 10, y *Quodl.* IV, q. 16; Escoto, *In II,* dist. 12, q. 1 y 2, y allí mismo Gregorio, q. 1; Gabriel y otros en el mismo sitio. El fundamento de esta conclusión, supuesta la precedente, es que el ser de la existencia no añade ninguna cosa o modo real sobre la entidad de la esencia, en cuanto actual y puesta fuera de las causas, ya que por lo mismo que la entidad se concibe como actual fuera de sus causas, se concibe como existente. El cual principio ha de ser probado expresamente después, en la Disp. XXXIV. De él se sigue evidentemente que la materia, del mismo modo que tiene la entidad actual de la esencia distinta de la forma, así tiene su propio ser de existencia, el cual retiene bajo cualquier forma. Con lo cual se confirma: pues la materia tiene la misma entidad numérica bajo la forma de lo engendrado que tenía bajo la forma de lo que se corrompió; por tanto, tiene también el mismo ser numérico por el que queda constituída en tal entidad actual. Pero aquel ser es el ser de la existencia, como se prueba en dicho lugar. Se confirma en segundo término porque la materia en cuanto se presupone para la forma y es sujeto de la generación, no es la nada absoluta, pues de lo contrario la generación se haría de la nada; luego es alguna entidad creada; luego una entidad actual y existente, porque la creación no queda terminada más que en la entidad actual y existente. Ni puede ser sujeto real si no está existiendo en la realidad. Finalmente, tal es la existencia de la cosa como es la esencia actual; por consiguiente, como la esencia de la sustancia corpórea se compone de las esencias parciales de la materia y la forma, así también la existencia íntegra de la misma sustancia se compone de las existencias parciales de la materia y la forma. Esto ha de ser probado con más extensión en el lugar citado; pues se sigue manifiestamente de dicho principio que la existencia y la esencia actual no se distinguen

habet, similitudinem quamdam habere divini esse; et q. 3 de Verit., a. 5, ad 1, ait: *licet materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae, quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis.*

13. Dico secundo: materia prima etiam habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma. Priorem partem tenet Henric., Quodl. I, q. 10, et Quodl. IV, q. 16; Scot., In II, dist. 12, q. 1 et 2, et ibid. Gregor., q. 1; Gabriel et alii, ibid. Fundamentum huius conclusionis, supposita praecedenti, est quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae, ut actualem et extra causas positam, quia hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens. Quod principium infra, disp. XXXIV, ex professo probandum est. Ex illo autem evidenter sequitur materiam sicut habet entitatem essentiae actualem distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacumque forma. Unde confirmatur: nam materia eamdem numero entitatem actualem habet sub forma geniti quam habet sub forma corrupti; ergo etiam habet idem numero esse quo constituitur in tali entitate actuali. Illud autem esse est existentiae, ut dicto loco probatur. Confirmatur secundo, nam materia ut praesupponitur formae et est subiectum generationis, non est omnino nihil, alias generatio fieret ex nihilo; est ergo aliqua entitas creata; ergo entitas actualis et existens, quia creatio non nisi ad actualem entitatem et existentem terminatur. Nec subiectum reale esse potest, nisi sit in rerum natura existens. Demum talis est existentia rei qualis essentia actualis; sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra existentia eiusdem substantiae componitur ex partialibus existentiis materiae et formae. Quod in citato loco latius probandum est; sequitur enim manifeste ex dicto principio, quod existentia et essentia actua-

realmente sino con la razón; luego la materia en cuanto que es una entidad actual realmente distinta de la forma, incluye en su entidad la propia existencia parcial, distinta también en la realidad de la existencia parcial de la forma.

14. En cuanto a que esta existencia de la materia dependa de algún modo de la forma y de su información, parecen negarlo Escoto, Enrique y Gregorio en los lugares citados antes; pero la sentencia contraria que pusimos en la segunda parte de la aserción está comúnmente admitida, porque la materia, aunque tenga propia existencia, con todo, ésta es tan imperfecta que sin la ayuda de la forma no puede existir naturalmente; y a esto es a lo que ahora se llama dependencia de la materia respecto de la forma. De qué clase sea este modo de dependencia no puede explicarse cómodamente si no explicamos primero la causalidad de la forma; y allí mismo trataremos también si es tan grande la dependencia de la materia respecto de la forma que sin ella no pueda existir en modo alguno.

15. Digo en tercer lugar que la materia no tiene de por sí la actual entidad o existencia sin causa eficiente, sino que es preciso que reciba este ser de otro, es decir, de Dios. Esta aserción, según la fe, es certísima; en cambio, según la filosofía no todos admiten que pueda demostrarse. Por lo cual, de acuerdo con la sentencia de Platón, la materia se supone para toda acción, incluso para la de Dios, y por ello se juzga que es improducida, como refieren, de entre los Padres, Justino en la *Orat. Paraen. ad Gent.;* y Ambrosio, lib. I *Hexam.,* c. 1; y Atanasio, lib. *De Incarnat. Verbi,* al comienzo; y de los filósofos, Plutarco, lib. I *De Placitis;* Filopón, I *Phys.,* text. 6; y Temistio, text. 32. En cambio, el parecer de Aristóteles permanece dudoso, del cual trataremos después al ocuparnos de la causa eficiente. Y se demuestra suficientemente la afirmación establecida porque sólo puede existir un ser por esencia e intrínsecamente necesario, como mostraremos después al demostrar que Dios existe; pero aquel ser no puede ser la materia prima, a no ser que caigamos en el error de los que dijeron que la materia prima era Dios, al cual, con razón, califica de muy necio Santo Tomás en I, q. 3, a. 8, y en I *cont. Gent.,* c. 17; pues no hay ningún ser sustan-

lis non re, sed ratione distinguuntur; ergo materia, ut est actualis entitas realiter distincta a forma, in sua entitate includit propriam partialem existentiam, in re etiam distinctam ab existentia partiali formae.

14. Quod autem haec existentia materiae pendeat aliquo modo a forma et ab informatione eius, videntur negare Scot., Henric. et Gregor., locis supra citatis; contraria vero sententia, quam in secunda parte assertionis posuimus, communiter recepta est, quia materia, quamvis propriam existentiam habeat, illa tamen adeo imperfecta est ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit; et haec vocatur in praesenti dependentia materiae a forma. Qualis autem sit hic modus dependentiae declarari commode non potest nisi prius explicemus causalitatem formae; et ibidem etiam tractabimus an sit tanta dependentia materiae a forma, ut sine illa nullo modo esse possit.

15. Dico tertio: materia non habet ex se actualem entitatem vel existentiam sine causa efficienti, sed oportet ut ab alio, scilicet a Deo, hoc esse recipiat. Haec assertio secundum fidem certissima est; secundum philosophiam vero non omnes admittunt esse demonstrabilem. Unde ex sententia Platonis [1], materia ad omnem actionem etiam Dei supponitur et ideo infecta esse censetur, ut referunt ex Patribus Iustin., in orat. Paraen. ad Gent.; et Ambros., lib. I Hexam., c. 1; et Athanas., lib. de Incarnat. Verbi, in initio; et ex philosophis Plutarch., lib. I de Placitis; Philopon., I Phys., text. 6; et Themist., text. 32. De sententia vero Aristotelis dubia res est, quam tractabimus infra agentes de causa efficienti. Sufficienter autem demonstratur assertio posita ex eo quod tantum esse potest unum ens per essentiam et ab intrinseco necessarium, ut ostendemus infra demonstrando esse Deum; illud autem ens non potest esse materia prima, nisi incidamus in eorum errorem qui dixerunt materiam primam esse Deum, quem merito stultissimum appellat D. Thomas, I, q. 3, a. 8, et I cont. Gent., c. 17; nullum est

[1] Vide Alcinoum, III lib. de Doct. Plat., c. 9; Bessar., lib. cont. Calum. Plat., c. 5.

cial más distante de Dios que la materia prima, ni repugna a Dios más cosa alguna que aquel oficio por el que se establece la materia prima, que es recibir y ser potencia pasiva, ser actuado y perfeccionado; por consiguiente, la materia no es un ente por sí necesario y por su esencia; luego no es de por sí una entidad actual hasta que sea hecha por otro y reciba la existencia. Y se confirma, pues ser un ente en acto por sí y por la sola virtud de la propia esencia es una gran perfección que no tienen los entes finitos más perfectos, como son los cielos y los ángeles; más aún, ella sola es indicio de infinita perfección; por consiguiente, siendo la materia imperfecta no puede convenirle esta perfección; pero todas estas cosas han de ser tratadas después con más extensión en los pasajes citados.

Corolarios de la doctrina anterior

16. *Primero.*— De esta conclusión se sigue en primer lugar que la materia ha sido hecha por creación y que no se pudo hacer de otro modo, y en este sentido debe tomarse que Aristóteles la llame ingenerable, I de *la Física,* c. 9, pues si entiende él que la materia es enteramente improductible, yerra por entero, como mostramos; debe, por consiguiente, entenderse que de este modo, a saber, por generación, no es productible. Esto es evidente, porque la materia, por ser primer sujeto, no puede ser producida a partir de un sujeto, pues entonces supondría ya un sujeto anterior, cosa que es contradictoria; luego no puede hacerse por generación; pues se hace por generación aquello que se hace a partir de un sujeto presupuesto; resta, por consiguiente, que sólo pueda ser hecha por creación, porque sólo puede hacerse de la nada. Podrá decirse: esto está en contradicción con el axioma admitido por todos los filósofos: *De la nada, nada se hace.* Respondo que esto sólo es verdad respecto de los agentes naturales, que son finitos y sólo tienen virtud operativa por la forma; pero no respecto de Dios, que tiene infinita virtud y suma actualidad, y es el ente primero y *per se,* que es causa primera de todo ente participado en cuanto tal. Por tanto, se concluye acertadamente de ello que sólo Dios puede ser el productor de la materia prima, porque es propio de El crear, como después se mostrará.

enim ens substantiale magis distans a Deo quam materia prima, nec quidquam magis Deo repugnat quam illud munus propter quod ponitur materia, quod est recipere et esse potentiam passivam, actuari ac perfici; ergo materia non est ens per se necessarium ac per essentiam; ergo non est ex se actualis entitas, donec ab alio fiat et existentiam recipiat. Et confirmatur, nam esse ens actu ex se et vi solius essentiae propriae est magna perfectio, quam entia finita perfectissima ut sunt caeli et angeli non habent; immo illa sola est indicium infinitae perfectionis; cum igitur materia imperfecta sit, non potest haec perfectio ei convenire; sed haec omnia latius tractanda sunt inferius locis citatis.

Corollaria ex superiori doctrina

16. *Primum.*— Ex hac conclusione sequitur primo materiam factam esse per creationem nec potuisse aliter fieri, et hoc sensu accipi debere quod Aristoteles eam vocet ingenerabilem, I Phys., c. 9; nam si intelligat materiam esse omnino infactibilem, omnino errat, ut ostendimus; debet ergo intelligi quod tali modo, scilicet, per generationem, producibilis non sit. Quod est evidens, quia materia, cum sit primum subiectum, non potest ex subiecto produci, alias supponeret aliud subiectum prius, quod repugnat; ergo non potest per generationem fieri; illud enim per generationem fit quod ex praesupposito subiecto fit; relinquitur ergo, ut solum possit per creationem effici, quia solum potest fieri ex nihilo. Dices: hoc repugnat axiomati recepto ab omnibus philosophis: *Ex nihilo nihil fit.* Respondeo hoc solum esse verum respectu agentium naturalium, quae sunt finita et solum habent vim agendi per formam; non vero respectu Dei, qui est infinitae virtutis et summae actualitatis et primum ac per se ens, quod est causa prima totius entis participati in quantum tale est. Recte vero inde concluditur solum Deum esse posse effectorem materiae primae, quia proprium eius est creare, ut infra ostendetur.

17. *Segundo.*— En segundo lugar, se infiere de lo dicho que la entidad de la materia es incorruptible, cosa que puede demostrarse proporcionalmente por la razón aducida arriba; porque lo que puede corromperse puede resolverse en la materia preyacente; y la materia no puede resolverse en una materia anterior. Por lo cual, la corrupción, si se toma propiamente, sólo le conviene al compuesto de materia y forma cuya unión sea disoluble. Pero si se extiende a aquellas cosas capaces de sufrir una con-corrupción (por llamarla así), así puede convenirle también a la forma que depende de la materia en su ser, porque de tal modo se destruye que al menos permanezca su sujeto; y si el sujeto primero se destruyese también, no habría corrupción sino aniquilación. Podrá decirse que con esta razón queda rectamente probado que la materia no es corruptible con tal propiedad, pero no que no pueda ser destruída totalmente o perder el ser por la corrupción del compuesto; y parece que de este modo puede corromperse o ser destruída, pues el agente natural con frecuencia tiene poder para expulsar una forma y no para introducir otra; por consiguiente, de este modo tiene poder para destruir la materia, ya que no puede conservarse sin la forma. Respondo que nunca puede la forma ser expulsada de la materia naturalmente si no es por la introducción de otra, sea que esta introducción la haga un agente próximo principalmente sea sólo instrumental o dispositivamente; y éste es el modo de generación y de corrupción que pide el mismo orden natural de las cosas. Todas estas cosas han de ser declaradas *ex professo* en lo que sigue. Pero por ello sucede que no puede la materia ser corrompida o destruída naturalmente según su propio ser, sino sólo según su unión a esta o aquella forma, o según la privación de alguna forma, como dijo Aristóteles en el lugar citado; pero Dios, por su potencia, podría destruir la materia, no por corrupción sino por aniquilación, suspendiendo el influjo con que la conserva y el concurso con que introduce en ella la forma; pero esto sólo es por la potencia extrínseca de Dios; por lo cual no impide que la materia sea de por sí perpetua e incorruptible.

17. *Secundum.*— Secundo infertur ex dictis materiae entitatem esse incorruptibilem, quod potest ratione superius facta proportionaliter demonstrari; nam, quod potest corrumpi potest resolvi in materiam praeiacentem; materia autem non potest resolvi in priorem materiam. Unde corrumpi, si proprie sumatur, solum competit composito ex materia et forma, quarum unio sit dissolubilis. Si vero extendatur ad ea quae concorrumpuntur (ut ita dicam), sic etiam potest convenire formae quae a materia pendet in suo ese, quia ita destruitur ut saltem maneat subiectum eius; si autem subiectum etiam primum destrueretur non esset corruptio, sed annihilatio. Dices hac ratione recte probari materiam non esse corruptibilem in dicta proprietate, non vero quod ad corruptionem compositi non possit omnino destrui seu amittere esse; videtur autem hoc modo posse corrumpi seu destrui; nam agens naturale saepe est potens ad expellendam unam formam et non ad introducendam aliam; ergo hoc modo est potens ad destruendam materiam, cum non possit sine forma conservari. Respondeo nunquam posse formam expelli a materia naturaliter nisi per introductionem alterius, sive haec introductio fiat ab agente proximo principaliter, sive instrumentaliter tantum seu dispositive; atque hunc modum generationis et corruptionis postulat ipse naturalis ordo rerum. Quae omnia in sequentibus ex professo declaranda sunt. Inde vero fit non posse materiam naturaliter corrumpi aut destrui secundum esse proprium, sed solum secundum unionem ad hanc vel illam formam vel secundum privationem alicuius formae, ut Aristoteles dixit loco citato; Deus autem per suam potentiam posset materiam destruere, non corrumpendo, sed annihilando, suspendendo influxum quo illam conservat, et concursum quo in illa formam introducit; hoc autem solum est per potentiam extrinsecam Dei; unde non impedit quominus materia de se perpetua et incorruptibilis sit.

SECCION V

SI LA MATERIA ES PURA POTENCIA Y EN QUÉ SENTIDO DEBE ENTENDERSE ESTO

1. La solución de las objeciones que han sido puestas contra nuestra sentencia en la sección precedente depende de la solución de la presente cuestión; pues no tenemos que negar que la materia sea pura potencia, ya que en tal aserto parece que están acordes todos los filósofos; pero hay que explicar el verdadero sentido de esa expresión.

Diversas opiniones

2. Por tanto, los discípulos de Santo Tomás interpretan comúnmente que la materia se dice pura potencia, ya que ni de por sí ni en sí tiene existencia alguna si no es por la forma. En cambio, Escoto, Enrique y otros citados anteriormente, distinguen un doble acto, a saber, formal y entitativo, y enseñan que la materia tiene de por sí un acto entitativo, pero no formal, y consiguientemente dicen que la materia se llama pura potencia en orden al acto formal, pero no en orden al acto entitativo.

3. Algunos autores modernos, sin embargo, aunque no disienten de Escoto en lo fundamental, con todo no aprueban su modo de expresión; pues confiesan aquéllos que la materia tiene su propia existencia distinta de la existencia de la forma, y, por consiguiente, enseñan que la materia está actualmente fuera de la nada, pero niegan que haya de ser llamada acto entitativo, ya por la razón aducida arriba de que no es acto ni informante ni subsistente, ya también porque aunque la materia tenga un acto de existencia propio suyo, con todo no es su existencia, porque en toda criatura se distingue la existencia al menos *ex natura rei* de la esencia.

4. Sin embargo, si lo que aquellos autores enseñan no les parece inadmisible, no veo por qué les pueda desagradar el modo de expresión, porque ni

SECTIO V

UTRUM MATERIA SIT PURA POTENTIA, ET QUO SENSU ID ACCIPIENDUM SIT

1. Solutio argumentorum quae contra nostram sententiam in praecedenti sectione posita sunt, ex resolutione praesentis quaestionis pendet; non est enim nobis negandum quin materia sit pura potentia, cum in ea assertione philosophi omnes convenire videantur; sed verus sensus illius locutionis explicandus.

Variae opiniones

2. Discipuli ergo D. Thomae communiter interpretantur materiam dici puram potentiam quia neque ex se neque in se habet ullam existentiam nisi per formam [1]. At vero Scotus, Henricus et alii supra citati distinguunt duplicem actum, formalem, scilicet, et entitativum, et materiam docent ex se habere actum entitativum, non tamen formalem, et consequenter aiunt materiam vocari puram potentiam in ordine ad actum formalem, non vero in ordine ad actum entitativum.

3. Quidam autem moderni auctores [2], cum in re ab Scoto non dissentiant, modum tamen loquendi non probant; fatentur enim illi materiam habere propriam existentiam, distinctam ab existentia formae, et consequenter docent materiam actu esse extra nihil; negant tamen dicendam esse actum entitativum, tum propter rationem superius factam, quod neque est actus informans nec subsistens; tum etiam quia licet materia habeat actum existentiae sibi proprium, non tamen est sua existentia, quia in omni creatura existentia distinguitur saltem ex natura rei ab essentia.

4. Verumtamen si res quam illi auctores docent non displicet, non video cur modus

[1] Capreol., In I, dist. 3, q. 3, a. 2, et In II, dist. 13, a. 3; Soncin. et Iavel., IX Metaph., q. 2, et locis sup. cit.

[2] Fonsec., lib. I Metaph., c. 7, q. 3, sect. 7 et 8; Conimbricenses, lib. III Phys., c. 9, q. 3, a. 1.

tal modo de expresión está en contradicción con Aristóteles, como mostraremos, ni se aparta del uso común y admitido de los términos. Pues en tantos modos como se dice la potencia puede decirse también el acto; y se dice que la cosa está en potencia, sea pasiva, porque puede recibir el acto, sea activa, porque puede hacerlo, sea objetiva o lógica, porque aunque no exista no le repugna la existencia; así, por consiguiente, la cosa puede decirse que es acto, o que está en acto, sea respecto de la potencia receptiva, o de la potencia objetiva, omitiendo de momento la potencia activa, que para nada se refiere al caso presente. Por consiguiente, la materia prima, aunque sea pura potencia receptiva y así en su esencia no incluya ningún acto formal, cosa que queda significada por aquella palabra *pura*, a pesar de todo, después que ha sido creada, no puede decirse que está en pura potencia objetiva; luego por este motivo se dice acertadamente que es o que tiene acto entitativo.

5. Ni importa nada para esto que sea o no sea su existencia. Primero, ciertamente, porque cuando la materia se llama pura potencia, no sólo se niega que sea acto, sino también que conste de acto y potencia; y si la materia tiene propia existencia, aun cuando concedamos que no es su existencia, con todo no podemos negar que conste de su esencia y existencia; por consiguiente, incluye el acto; pues la existencia actual es acto de la esencia de acuerdo con todos y más aún en tal opinión; por consiguiente, no puede llamarse la materia pura potencia en orden al acto entitativo. Además, según aquella opinión, no queda suficientemente dividido el acto en formal y subsistente; pues además de ellos se da el acto de la existencia, que no es subsistente, ya que se recibe en la esencia, ni es formal propiamente, ya que no es forma, sino que puede llamarse acto terminativo de la esencia; luego como la materia, tal como en la realidad se distingue de la forma, incluye este acto, no puede llamarse pura potencia en orden al acto entitativo. Además, de acuerdo con esa sentencia de la distinción real o *ex natura rei* de la existencia respecto de la esencia actual, no puede negarse que la esencia actual, en cuanto distinta de la existencia, tenga alguna actualidad, que no tiene la esencia concebida en la sola potencia objetiva; por

loquendi displicere possit, quia neque Aristoteli talis loquendi modus repugnat, ut ostendemus, neque a communi et recepto usu terminorum discrepat. Nam quot modis dicitur potentia, tot potest dici et actus; dicitur autem res esse in potentia, vel passiva quia potest recipere actum, vel activa quia potest efficere, vel obiectiva seu logica quia, quamvis non sit, illi non repugnat esse; sic ergo res dici potest esse actus seu in actu, vel respectu potentiae receptivae vel potentiae obiectivae, omissa pro nunc potentia activa quae nihil ad praesens refert. Materia ergo prima, quamvis sit pura potentia receptiva atque ita in sua essentia nullum includat actum formalem, quod significatur per illam particulam *pura*, nihilominus postquam creata est, non potest dici esse in pura potentia obiectiva; ergo hac ratione recte dicitur esse vel habere actum entitativum.

5. Neque quidquam ad hoc refert quod sit vel non sit sua existentia. Primo quidem, quia cum materia dicitur pura potentia non solum negatur quod sit actus, sed etiam quod constet ex actu et potentia; si autem materia habet propriam existentiam, licet demus non esse suam existentiam, negare tamen non possumus quin constet ex sua essentia et existentia; ergo includit actum; nam existentia actualis actus est essentiae secundum omnes et maxime in illa opinione; ergo non potest materia dici pura potentia in ordine ad actum entitativum. Deinde iuxta illam sententiam non dividitur sufficienter actus in formalem et subsistentem; nam, praeter eos datur actus existentiae qui non est subsistens cum in essentia recipiatur, nec est formalis proprie cum non sit forma, sed dici potest actus terminativus essentiae; ergo, cum materia prout in re distinguitur a forma includat hunc actum, non potest dici pura potentia in ordine ad actum entitativum. Praeterea, iuxta illam sententiam de distinctione reali vel ex natura rei existentiae ab essentia actuali, negari non potest quin essentia actualis ut condistinguitur ab existentia, habeat aliquam actualitatem quam non habet essentia concepta in sola poten-

consiguiente, la misma esencia actual, aun cuando no sea su existencia, es un cierto acto entitativo, es decir, otra cosa además de la pura potencia objetiva; más aún, si la esencia actual no se concibe así, no puede entenderse esta opinión que la distingue de la existencia como una cosa de otra o de un modo real.

6. Así, pues, cualquiera que sea nuestra opinión sobre la distinción entre la esencia y la existencia, ciertamente la materia, en cuanto realmente distinta de la forma, es un acto entitativo, pero de diverso modo; pues los que no distinguen la existencia de la esencia *ex natura rei,* sino sólo conceptualmente, dirán que la materia, como es una entidad actual, es su misma existencia y actual esencia, las cuales en la realidad son lo mismo. Y porque de acuerdo con esta opinión el acto entitativo de la cosa no es más que la existencia o su actual entidad, por ello se concluye rectamente que la materia es un cierto acto entitativo. En cambio, de acuerdo con la otra opinión que distingue *ex natura rei* la existencia de la esencia actual, y que, sin embargo, admite que la materia prima tiene su propia existencia, la cual retiene bajo cualquier forma, hay que decir que la materia, además del acto de la forma, no sólo es su esencia actual sino que tiene además su propio acto de existencia. Pero los que ponen la distinción real entre la esencia y la existencia de tal modo que nieguen que la materia tiene propia existencia además de la existencia que aporta la forma, dirán consecuentemente que la materia es pura potencia en orden al acto, tanto formal como entitativo o de la existencia; pero no pueden negar que haya alguna entidad actual en el ser de la esencia. Aunque, por pensar ellos que la actualidad de la esencia depende enteramente de la existencia distinta, por dicha razón podrían decir que la materia, aunque en la realidad tenga la entidad de la esencia, con todo, es de tal manera potencial que no es capaz de existencia sino mediante la forma; y en este sentido pueden llamarla pura potencia, incluso en orden al acto entitativo.

7. *La materia existente en la realidad es esencialmente acto entitativo.*— Por consiguiente, como nosotros opinamos que la materia tiene su existencia parcial, y que la existencia no se distingue en la realidad de la esencia actual, sino sólo en nuestro modo de concebir, juzgamos también muy verdadero que

tia obiectiva; ergo essentia ipsa actualis, esto non sit sua existentia est aliquis actus entitativus, id est aliquid aliud praeter puram potentiam obiectivam; immo, nisi ita concipiatur essentia actualis, non potest intelligi illa opinio quae distinguit illam ab existentia, tamquam rem a re vel a modo reali.

6. Quicquid ergo opinemur de distinctione essentiae et existentiae, certe materia ut est in re distincta a forma est aliquis actus entitativus, tamen diverso modo; nam qui non distinguunt existentiam ab essentia ex natura rei sed tantum ratione, dicent materiam ut est entitas actualis esse suammet existentiam et actualem essentiam, quae in re idem sunt. Et quia iuxta hanc opinionem, actus entitativus rei nihil aliud est quam existentia vel actualis entitas eius, ideo recte concluditur materiam esse aliquem actum entitativum. Iuxta aliam vero sententiam distinguentem ex natura rei existentiam ab essentia actuali, et nihilominus admittentem materiam primam habere suam propriam existentiam quam retinet sub quacumque forma, dicendum est materiam praeter actum formae et esse suam essentiam actualem et habere praeterea proprium actum existentiae. Qui vero ita ponunt distinctionem realem inter essentiam et existentiam ut negent materiam habere propriam existentiam praeter existentiam quam affert forma, consequenter dicent materiam esse puram potentiam in ordine ad actum, tam formalem quam entitativum seu existentiae; non tamen possunt negare quin sit aliqua entitas actualis in esse essentiae. Quamvis, quia ipsi sentiunt actualitatem essentiae omnino pendere ab existentia distincta, ea ratione dicere possint materiam, etsi in re habeat entitatem essentiae, tamen illam esse ita potentialem ut non sit capax existentiae nisi mediante forma; atque hoc sensu possunt illam vocare puram potentiam, etiam in ordine ad actum entitativum.

7. *Materia in re existens per se est actus entitativus.*— Cum igitur nos opinemur habere materiam suam partialem existentiam et existentiam non distingui a parte rei ab actuali essentia sed tantum modo concipiendi nostro, verissimum etiam censemus mate-

la materia, en cuanto que es en la realidad una entidad actual, es también en la realidad un acto entitativo, y según la razón o nuestro modo de concebir se compone de existencia y esencia, como de acto terminante y potencia cuasi objetiva. Y una y otra cosa consta suficientemnte por lo que se dijo hace poco en contra de la opinión anterior. Y hablo siempre de la materia en cuanto que es una entidad actual, porque si se la concibe según aquello solamente que tiene de por sí, apartada toda eficiencia, entonces no tiene en sí ninguna actualidad, sino que está sólo en la virtud de la causa, y de por sí sólo tiene la no repugnancia de ser; con todo, esto no es propio de la materia, pues también la forma, más aún, incluso toda criatura considerada en sí misma, está de este modo en pura potencia; es preciso, pues, hablar de la materia en cuanto que es una entidad actual, o lo que es lo mismo, en cuanto que de por sí tiene un propio acto de existir distinto del acto de la forma.

8. Para solucionar las dificultades apuntadas en la cuestión anterior y explicar el modo de hablar de los filósofos y evitar toda ambigüedad de términos, advierto que el nombre de *acto* puede tomarse en múltiples sentidos; pues a veces se dice de modo absoluto y a veces de modo relativo; porque algunas veces se dice acto porque actúa algo, al modo como la forma es acto de la materia. Y a éste le llamo acto relativo, porque es acto de otro. Pero otras veces se llama acto porque en sí es algo actual y no potencial, aun cuando no actúe a ninguna otra cosa, al modo como Dios se dice acto; y a éste le llamo acto absolutamente hablando. Por otra parte, cada uno de estos actos puede subdistinguirse; pues el acto que actúa, uno es físico y formal, como es la forma física; y otro, en cambio, es metafísico, el cual es múltiple; pues uno es acto de la esencia, como la diferencia; otro, de la existencia, como la existencia, y puede añadirse también el acto o modo de la subsistencia. Por su parte, el acto dicho absolutamente, uno es acto absolutamente, y el otro, acto relativamente. El primero es aquel acto que en el género de ente simple o de sustancia es de tal modo completo que ni está constituído por un acto físico distinto de sí, ni es actuado por él o necesita de él para existir. O bien puede expli-

riam ut in re est actualis entitas, esse etiam in re aliquem actum entitativum, et secundum rationem seu modo nostro concipiendi componi ex esse et essentia tamquam ex actu terminante et potentia quasi obiectiva. Et utrumque constat satis ex proxime dictis contra superiorem sententiam. Loquor autem semper de materia ut est actualis entitas, quia si concipiatur secundum id tantum quod ex se habet seclusa omni efficientia, sic nullam habet actualitatem in se, sed tantum est in virtute causae et ex se solum habet non repugnantiam essendi; verumtamen hoc non est proprium materiae; nam etiam forma, immo et omnis creatura secundum se spectata, est hoc modo in pura potentia; oportet ergo loqui de materia ut est actualis entitas, vel, quod idem est, quatenus secundum se habet proprium actum existendi distinctum ab actu formae.

8. Ut autem solvantur difficultates tactae superiori sectione et explicetur modus loquendi philosophorum et omnis ambiguitas terminorum auferatur, adverto nomen *actus* multipliciter sumi posse; nam interdum absolute, interdum respective dicitur; aliquando enim dicitur actus quia actuat aliquid, quomodo forma est actus materiae. Et hunc voco actum respectivum, quia est actus alterius. Aliquando vero dicitur actus, quia in se est actuale quid et non potentiale, quamvis nihil aliud actuet, quo modo Deus dicitur actus, et hunc voco actum absolute dictum. Rursus uterque istorum actuum subdistingui potest; nam actus actuans alius est physicus et formalis, ut est forma physica; alius vero est actus metaphysicus, qui est multiplex; alius enim est actus essentiae, ut differentia; alius existentiae, ut existentia, et addi etiam potest actus seu modus subsistentiae. Actus vero absolute dictus, alius est actus simpliciter, alius secundum quid. Prior est ille actus, qui in genere entis simpliciter seu substantiae ita est completus ut nec constituatur per actum physicum a se distinctum, neque per illum actuetur, aut illo indigeat ad existendum. Vel aliter ex-

carse de otra manera, que se llama acto simplemente a aquel ente que en virtud de su sola actualidad incluye la perfección formal que los demás entes compuestos suelen tener por el acto sustancial informante. Por lo cual, aunque tal acto absoluto no sea acto actuante o informante, con todo puede decirse que es acto formal de modo eminente, es decir, que tiene por sí aquel complemento de perfección que suele conferirse por el acto informante a aquellos entes que se completan por composición. Y se dirá acto relativamente aquel ente que tiene alguna actualidad en cuanto que actualmente está fuera de la nada, pero que la tiene incompleta e imperfecta, porque no es tan suficiente que no necesite otro acto, sea para quedar completado en la razón de ente simplemente, sea también para existir.

Resolución de la cuestión

9. *La materia no excluye todo acto.*— Hay que decir, por tanto, en primer lugar, que la materia no se llama pura potencia respecto de todo acto metafísico, es decir, porque no incluya ningún acto metafísico; pues esto no puede ser verdad. Primeramente porque la materia prima en su concepto esencial puede entenderse compuesta de género y diferencia; como, por ejemplo, si la materia del cielo y de estos seres inferiores se distinguen específicamente, esta materia de las cosas generables de que ahora tratamos consta del género de la materia común y de la diferencia propia, la cual puede tomarse del orden a la forma del ente generable; tiene, por tanto, esta materia su acto formal metafísico, por el que está constituída en su esencia. Y se confirma, pues la materia tiene por su naturaleza alguna perfección y bondad trascendental, como también enseñó Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 20. Efectivamente, es cierto que el compuesto de materia y forma es algo más perfecto de lo que pueda serlo la sola forma; luego la materia tiene alguna perfección que añade al compuesto. Igualmente la misma materia es apetecible y conveniente, no tanto como medio, sino por sí, porque en razón de su perfección es conveniente a esta forma o compuesto; por consiguiente, la materia, por su naturaleza, tiene alguna perfección propia; pero no puede concebirse la perfección sin alguna actualidad, al menos trascendental.

plicari potest illud ens dici actum simpliciter quod ex vi suae actualitatis solius includit perfectionem formalem quam alia entia composita habere solent per substantialem actum informantem. Unde, licet huiusmodi actus absolutus non sit actus actuans vel informans, dici tamen potest esse actus formalis eminenti modo, id est, per se habens complementum illud perfectionis quod per actum informantem conferri solet his entibus quae per compositionem complentur. Actus autem secundum quid dicetur ens illud quod habet aliquam actualitatem, in quantum actu est extra nihil; illam tamen habet incompletam et imperfectam, quia non est ita sufficiens quin indigeat alio actu, tum ut compleatur in ratione entis simpliciter, tum etiam ut existat.

Quaestionis resolutio

9. *Materia non excludit omnem actum.*— Dicendum est ergo primo materiam non vocari puram potentiam respectu omnis actus metaphysici, id est, quia nullum actum metaphysicum includat; hoc enim verum esse non potest. Primo, quia materia prima in suo conceptu essentiali potest intelligi ex genere et differentia composita; ut, verbi gratia, si materia caeli et horum inferiorum distinguuntur specie, haec materia generabilium de qua nunc agimus constat genere materiae communi et propria differentia, quae sumi potest ex ordine ad formam entis generabilis; habet ergo haec materia suum actum formalem metaphysicum, quo in sua essentia constituitur. Et confirmatur, nam materia natura sua aliquam perfectionem et bonitatem transcendentalem habet, ut etiam docuit D. Thom., III cont. Gent., c. 20. Certum est enim compositum ex materia et forma perfectius quid esse quam sit sola forma; ergo aliquid perfectionis habet materia, quam addit composito. Item ipsa materia est appetibilis et conveniens non tantum ut medium sed per se, quia ratione suae perfectionis est conveniens huic formae vel composito; ergo habet materia ex natura sua aliquam propriam perfectionem; sed non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua, saltem transcendentali. Praeter-

Además, la materia tiene su acto de existencia propio, como se mostró. Finalmente, tiene un acto de subsistencia parcial y proporcionado; pues de aquél necesita enteramente para poder ser primer sujeto, ya que el primer sujeto es substrato de todo, y es primero subsistir en sí que ser substrato de los demás. Acerca de lo cual diremos más cosas después tratando de la subsistencia. Por consiguiente, no puede la materia prima ser de tal modo pura potencia que excluya todo acto metafísico actuante.

10. *Qué acto admite la materia.*— Digo en segundo lugar que la materia no es de tal modo pura potencia que no sea algún acto entitativo relativo. Esta afirmación ha sido suficientemente declarada y probada por lo dicho acerca de la opinión de Escoto. Y por la razón de primer sujeto se infiere suficientemente, pues en el primer sujeto es necesaria la potencia pasiva real, o mejor él mismo es esencialmente potencia pasiva; y no puede entenderse la potencia pasiva real sin alguna actualidad entitativa. Pues ¿cómo puede entenderse que algo sea verdadera y realmente receptivo de otro si no es algo en sí? Por lo cual, atinadamente el Comentador, en el III *De Caelo*, com. 29, dice que toda potencialidad pasiva se funda en alguna actualidad. Y Santo Tomás, en I, q. 45, a. 1, ad 1, dice que la materia no se llama ente en potencia, del mismo modo que se dice que está en potencia el ente posible, por la sola no repugnancia de los términos; supone, por consiguiente, que existe algún ser en acto que funda la real potencia pasiva, o que más bien sea real potencia pasiva en el género de la sustancia.

11. *De qué modo es la materia pura potencia.*— Digo en tercer lugar que se dice que la materia es pura potencia respecto del acto informante o actuante y respecto del acto absoluta y simplemente dicho. Se explica porque, en primer lugar, la materia no es acto actuante ni informante, como consta evidentemente por la razón de primer sujeto. Además, en su concepto intrínseco y esencial, no incluye un acto físico informante, pues hemos mostrado que es una entidad simple, lo cual también se colige de la razón de primer sujeto. Además, la materia es una entidad tal que por sí sola no es suficiente para existir sin un acto sustancial que la perfeccione y actúe; por lo cual, por la virtud de su entidad

ea habet materia actum existentiae proprium, ut ostensum est. Tandem habet actum subsistentiae partialem et proportionatum; illo enim omnino indiget ut possit esse primum subiectum; primum enim subiectum substat omnibus; prius autem est in se subsistere quam substare aliis. De qua re dicemus plura infra tractando de subsistentia. Igitur non potest materia prima ita esse pura potentia ut excludat omnem actum metaphysicum actuantem.

10. *Quem actum admittat materia.*— Dico secundo: materia non est ita pura potentia quin sit aliquis actus entitativus secundum quid. Haec assertio satis declarata est et probata ex dictis circa opinionem Scoti. Et ex ratione primi subiecti sufficienter colligitur; nam in primo subiecto necessaria est realis potentia passiva vel potius ipsummet essentialiter est potentia passiva; non potest autem intelligi potentia passiva realis sine aliqua actualitate entitativa. Qualiter enim potest intelligi quod aliquid sit vere realiter receptivum alterius, nisi in se aliquid sit? Unde recte Commentator, III de Caelo, com. 29, ait omnem potentialitatem passivam in aliqua actualitate fundari. Et D. Thomas, I, q. 45, a. 1, ad 1, ait materiam non dici ens in potentia, eo modo quo dicitur esse in potentia ens possibile ex sola non repugnantia terminorum; supponit ergo esse aliquod ens actu fundans realem potentiam passivam vel quod potius sit realis potentia passiva in genere substantiae.

11. *Materia qualiter pura potentia.*— Dico tertio: materia dicitur esse pura potentia respectu actus informantis seu actuantis et respectu actus absolute et simpliciter dicti. Declaratur, nam imprimis materia non est actus actuans, neque informans, ut per se constat ex ratione primi subiecti. Deinde in suo intrinseco conceptu et essentiali non includit actum physicum informantem; ostendimus enim esse entitatem simplicem, quod etiam ex ratione primi subiecti colligitur. Praeterea materia talis est entitas ut per se sola sufficiens non sit ad existendum sine substantiali actu ipsam perficiente et ac-

precisa no incluye formal o eminentemente ningún acto formal, y por ello no es un acto en absoluto simplemente. Finalmente, cuanto hay de entidad en la materia prima, todo es para ejercer el oficio de potencia receptiva de la forma sustancial; pues para esto ha sido esencial y primariamente instituída, y por ello, como decíamos antes, en su razón esencial incluye la relación trascendental a la forma. Consta por ello consiguientemnte que con razón se la llama pura potencia en el género de la sustancia, y que se explica muy bien del modo referido; pues como la materia es una entidad simple y toda ella es potencia receptiva, muy acertadamente se la llama pura potencia. Y como suele decirse que la designación exclusiva no excluye la concomitancia, así aquella designación *pura* no excluye la entidad y la actualidad relativa necesaria para la razón de potencia real, sino que excluye en primer lugar cualquier otro oficio fuera del de potencia pasiva, y además excluye la razón de acto completo o simple y absolutamente dicho, y (lo que es lo mismo) excluye todo acto formal, tanto que propiamente informe como que absolutamente constituya un acto perfecto y completo.

12. *En qué difieren ser potencia y estar en potencia.—Estar en acto y ser acto son cosas diferentes.*— Pero por causa del uso de las palabras hay que hacer notar que en rigor se significa una cosa diferente cuando se dice que la materia es pura potencia y cuando se dice que está en pura potencia. Pues lo primero es absolutamente verdadero y tiene el legítimo sentido que se expuso; en cambio, lo segundo, al menos, es ambiguo, pues estar en pura potencia significa, en rigor, la privación de actual existencia; por consiguiente, sólo se dice de aquello que actualmente no es nada, pero que, sin embargo, puede ser, cosa que no puede decirse de la materia después que ha sido creada o concreada. Pues aunque no sea sino casi la nada, con todo no es la nada, sino una cosa verdadera, como decíamos antes con San Agustín. Y de modo semejante podemos distinguir estas locuciones, *estar en acto* o *ser acto;* pues que la materia está en acto es simplemente verdadero, ya que esto no significa otra cosa sino que la materia está en la realidad y existe, lo cual es verdadero; igual que es

tuante; unde ex vi suae praecisae entitatis nullum formalem actum includit formaliter aut eminenter et ideo non est actus absolute simpliciter. Denique, quidquid est entitatis in materia prima, totum est ad exercendum munus potentiae receptivae formae substantialis; ad hoc enim est primario ac per se instituta et ideo, ut supra dicebamus, in sua essentiali ratione includit transcendentalem habitudinem ad formam. Ex his ergo constat merito dici puram potentiam in genere substantiae optimeque praedicto modo explicari; nam cum materia sit entitas simplex et tota ipsa sit potentia receptiva, optime appellatur pura potentia. Sicut autem dici solet dictionem exclusivam non excludere concomitantiam, ita illa dictio *pura* non excludit entitatem et actualitatem secundum quid necessariam ad rationem potentiae realis, sed excludit imprimis omne aliud munus praeterquam potentiae passivae, et deinde excludit rationem actus completi, seu simpliciter et absolute dicti, et (quod in idem redit) excludit omnem actum formalem, tam proprie informantem quam simpliciter constituentem actum perfectum et completum.

12. *Esse potentiam et esse in potentia, in quo differant.— Differunt esse actum et esse in actu.*— Est autem propter usum verborum considerandum aliud in rigore significari cum dicitur materia pura potentia, aliud si dicatur esse in pura potentia. Primum enim simpliciter verum est et habet legitimum sensum expositum; secundum vero, ut minimum, est ambiguum; nam esse in pura potentia in rigore significat privationem actualis existentiae; unde solum dicitur de eo quod actu nihil est, esse tamen potest, quod dici non potest de materia postquam creata vel concreata est. Nam, licet sit prope nihil, non tamen nihil, sed vera res, ut supra cum Augustino dicebamus. Et simili modo distinguere possumus has locutiones *esse in actu,* vel *esse actum;* materiam enim esse in actu simpliciter verum est, quia hoc nihil aliud significat quam materiam esse in rerum natura et

verdadero que la materia es creada, que recibe la forma y que compone al compuesto, todas las cuales cosas incluyen el existir; en cambio, que la materia sea acto, al menos es ambiguo; pues absolutamente parece significar que es un acto actuante, o ciertamente que es un acto absolutamente; y por ello esto en absoluto no puede admitirse sino con alguna adición que lo atenúe, a saber: es un acto entitativo imperfecto y relativo.

13. *La explicación propuesta de la potencia de la materia está conforme con Aristóteles.*— Y en cuanto a que esta explicación de la materia en razón de pura potencia esté conforme con la doctrina de Aristóteles y de los otros filósofos, es evidente. Pues en el I de la *Física,* text. 69, comparando a la materia prima con la materia de los objetos artificiales, dice que se comporta con la forma y la esencia simplemente tal como la madera con la estatuta o con la forma de la estatua. De donde concluye que la materia es algo informe; pero con estos y semejantes dichos sólo queda excluído de la materia todo acto formal y completo, pero no el acto entitativo, incompleto y cuasi incoado, sin el cual no puede haber una real potencia receptiva. Además, consta esto por la definición de la materia que da en el I de la *Física,* c. 9, text. 82, cuando dice que la materia es *el primer sujeto del que algo se hace por sí siendo constitutivo de ello.* Pues se dice que la materia se halla en la cosa engendrada, porque mediante su entidad permanece en la cosa engendrada, siendo parte esencial de su composición, y conforme a aquella entidad dice Aristóteles allí mismo que la materia es anterior a la cosa engendrada y es ingenerable e incorruptible. Y finalmente dice que la materia por sí es un ente, y *per accidens* un no ente por razón de la privación; por tanto, no excluye de la materia toda actualidad entitativa, sino la formal, para la cual está en potencia. Finalmente, en el VII de la *Metafísica* y en otros lugares, cuando dice que la materia no es cuanto, ni cual, ni algo concreto, sólo excluye de la entidad de la materia la composición de acto informativo y todo acto formal. Ni para el oficio y función de la materia se requiere en realidad otra cosa, como se ve por la razón que aduce también Platón en el *Timeo* y por aquello de Aristóteles en el III *De Caelo,* c. 8, a saber, porque es receptiva de los otros es preciso que no tenga en acto aque-

existere, quod verum est; sicut est verum materiam esse creatam, recipere formam et componere compositum, quae omnia includunt existere; materiam vero esse actum, ut minimum est ambiguum; nam absolute significare videtur esse actum actuantem aut certe esse actum simpliciter; et ideo absolute id admittendum non est, sed cum aliquo addito diminuente, scilicet, esse actum entitativum imperfectum et secundum quid.

13. *Explicatio praemissa de potentia materiae Aristoteli consentanea.*— Quod autem haec explicatio materiae in ratione purae potentiae sit consentanea dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, patet. Nam I Phys., text. 69, comparans materiam primam ad materiam artefactorum, dicit ita se habere ad formam et essentiam simpliciter sicut lignum ad statuam vel formam statuae. Unde concludit materiam esse quid informe; per haec autem et similia dicta solum excluditur a materia omnis actus formalis et completus, non vero actus entitativus, incompletus, et quasi inchoatus, sine quo realis potentia receptiva esse non potest. Deinde id constat ex definitione materiae quam tradit I Phys., c. 9, text. 82, dicens materiam esse *primum subiectum, ex quo per se fit aliquid cum insit.* Dicitur enim materia inesse rei genitae, quia per suam entitatem manet in re genita, per se componendo illam, et secundum eam entitatem ait Aristoteles ibidem materiam esse priorem re genita, et esse ingenerabilem et incorruptibilem. Ac tandem ait materiam per se esse ens, per accidens autem non ens ratione privationis; non ergo excludit a materia omnem actualitatem entitativam, sed formalem, ad quam est in potentia. Denique VII Metaph., et aliis locis, cum ait materiam non esse quantum, neque quale, neque hoc aliquid, solum excludit ab entitate materiae compositionem ex actu informante et omnem actum formalem. Neque ad munus et officium materiae revera aliud necessarium est, ut patet ex illa ratione quam affert etiam Plato in Timaeo, et ex illo Aristotelis, III de Caelo, c. 8, scilicet, quia hoc receptivum est alio-

llas cosas de las que es receptáculo, sino sólo en potencia; ahora bien, la materia es receptiva del acto formal y del ser completo; por consiguiente, respecto de éstos se dice que es pura potencia, no respecto de la propia entidad. Además, en el mismo sentido dijo Averroes que la materia se sustancializa por el poder, porque es una sustancia tal que está toda ella ordenada a la recepción y por ello es esencialmente incompleta y potencial. Y del mismo modo declara la potencialidad de la materia Santo Tomás, q. *De Spiritualibus Creaturis,* a. 1, citando a S. Agustín, lib. I *Genesis ad litteram,* c. 14 y 15.

Se solucionan las dificultades que quedaron en la sección precedente

14. *La materia está compuesta de acto y potencia metafísicamente, no físicamente.*— Por consiguiente, con esto se ha respondido suficientemente a todos los testimonios que en la sección precedente se aducían en contra de nuestra opinión. Más aún, también las razones están ya casi refutadas; pues prueban acertadamente que la materia es pura potencia, pero no en sentido distinto de aquel que nosotros explicamos, lo cual se hará más claro respondiendo en forma a la razón allí propuesta. Pues cuando se dice que la materia no está compuesta de acto y potencia, concedemos que ello es verdad del propio acto y potencia físicos; pero metafísicamente debe concederse que la materia se compone del acto y potencia que le son proporcionados, es decir, de género y diferencia, esencia y existencia, naturaleza y subsistencia incompletas. Y cuando se infiere que se daría una potencia anterior a la materia, se responde que en el caso de la potencia física es improcedente y enteramente contradictorio, pero que con todo no se sigue de lo dicho, ya que no decimos que la materia está compuesta de potencia y acto físico. Pero si se trata de la potencia metafísica, así es verdad que la materia en general es concebida como anterior a esta especie de mâteria, y la esencia de la materia como anterior a su existencia, no en cuanto que es ente en acto sino absolutamente, y de modo semejante que la naturaleza de la materia en algún género es anterior a su subsistencia parcial. Con todo, en rigor, tampoco se sigue que se dé en realidad alguna potencia anterior a la materia,

rum oportet non habere actu ea quorum est susceptivum, sed potentia tantum; materia autem est susceptiva actus formalis et esse completi; ergo respectu horum dicitur esse pura potentia, non respectu propriae entitatis. Praeterea in eodem sensu dixit Averroes materiam substantiari per posse, quia talis substantia est ut tota sit ordinata ad recipiendum et ideo essentialiter sit incompleta et potentialis. Et eodem modo declarat potentialitatem materiae D. Thom., q. de Spiritualibus creat., a. 1, citans Augustinum, lib. I Genesis ad litteram, c. 14 et 15.

Solvuntur argumenta ex praecedenti sectione relicta

14. *Materia metaphysice composita ex actu et potentia, non physice.*— Per haec ergo satis responsum est ad omnia testimonia quae in praecedenti sectione contra nostram sententiam afferebantur. Immo et rationes etiam fere solutae sunt; probant enim optime materiam esse puram potentiam, non tamen in alio sensu ab eo quem nos explicuimus, quod patebit clarius respondendo in forma ad rationem ibi factam. Cum enim dicitur materiam non esse compositam ex actu et potentia, id verum esse concedimus de proprio actu et potentia physicis, metaphysice vero concedi debet materiam componi ex actu et potentia sibi proportionatis, id est, ex genere et differentia, essentia et existentia, natura et subsistentia incompletis. Cum vero infertur quod daretur potentia prior materia, respondetur de physica potentia id esse inconveniens et plane repugnans, non tamen sequi ex dictis, cum non dicamus materiam esse compositam ex potentia et actu physico. Si vero sit sermo de potentia metaphysica, sic verum est materiam in communi concipi ut priorem quam hanc speciem materiae, et essentiam materiae ut priorem sua existentia, non quatenus est ens actu sed absolute, et similiter naturam materiae in aliquo genere esse priorem sua subsistentia partiali. Nec tamen in rigore sequitur dari in re ipsa aliquam potentiam priorem materia, sed in ipsa materia dari

sino que en la misma materia se da una razón anterior a otra; pero con todo siempre en aquella razón que se concibe como anterior queda incluída la misma potencia de la materia, sea en confuso como en el concepto de materia en común, sea como posible como en el concepto precisivo de esencia de la materia, sea por modo de naturaleza parcial solamente, prescindiendo del modo parcial de subsistencia.

15. *Si todo acto es principio de alguna operación.*— En cuanto a la segunda parte, con la que se prueba que la materia no es en modo alguno acto, concedemos que no es acto actuante o informante, ni que tampoco es acto absolutamente en sí consumado y perfecto. Esto es lo que a lo sumo muestran las razones con las que se prueba allí que la materia no es acto subsistente; pero con todo no se prueba que no sea acto incompleto y entitativo. Por lo cual en este sentido niego que la entidad parcial o el acto subsistente sea más perfecto que cualquier acto informante, porque aquella misma entidad parcial participa menos de la razón de acto que el acto informante. Además, niego que no pueda darse un acto subsistente incompleto; pues la misma esencia de la materia es subsistente por la propia subsistencia parcial, y con aquella adición puede llamarse acto relativo, es decir, según su entidad, por la que queda separada de la nada y del ente posible. Pero todas las demás cosas que se aducen allí valen del acto completamente subsistente y que incluye al acto formal por modo más simple y más excelente. Y en el mismo sentido es verdad lo que en una confirmación se añade allí, que todo acto es principio de alguna operación; pues ello es verdadero del acto formal, ya sea informante ya completamente subsistente; pero no es preciso que sea verdadero en general de todo acto parcial y entitativo, porque no es necesario que toda entidad sea principio de alguna operación propiamente y en el género de causa eficiente; pues puede instituirse para ejercer otro género de causa, y así la entidad de la materia está para recibir, no para obrar.

Objeciones en contra de la anterior solución

16. Pero aún quedan por resolver algunas otras objeciones que en contra de la última aserción de esta sección suelen hacerse. La primera, que sin ser no hay

unam rationem priorem alia; semper tamen in illa ratione quae ut prior concipitur, includitur ipsa potentia materiae vel in confuso ut in conceptu materiae in communi, vel ut possibilis ut in praeciso conceptu essentiae materiae, vel per modum partialis naturae tantum, praeciso partiali modo subsistendi.

15. *An omnis actus alicuius operationis principium.*— Ad alteram vero partem qua probatur materiam nullo modo esse actum, concedimus non esse actum actuantem seu informantem neque etiam esse actum simpliciter in se consummatum et perfectum. Quod ad summum ostendunt rationes quibus ibi probatur materiam non esse actum subsistentem; non tamen probatur non esse actum incompletum et entitativum. Unde in hoc sensu nego partialem entitatem seu actum subsistentem esse perfectiorem quolibet actu informante, quia illamet partialis entitas minus participat de ratione actus quam actus informans. Deinde nego non posse dari actum subsistentem incompletum; nam ipsamet essentia materiae subsistens est propria subsistentia partiali, et cum illo addito potest appellari actus secundum quid, id est, secundum suam entitatem, qua separatur a nihilo et ab ente possibili. Reliqua vero omnia quae ibi adducuntur, procedunt de actu complete subsistente et includente actum formalem per simplicem modum et excellentiorem. Et in eodem sensu est verum quod in quadam confirmatione ibidem subditur, omnem actum esse principium alicuius operationis; est enim id verum de actu formali, sive informante sive complete subsistente; non tamen oportet ut sit in universum verum de omni actu partiali et entitativo, quia non est necesse omnem entitatem esse principium alicuius operationis proprie et in genere causae efficientis; nam potest ad aliud genus causae exercendum institui et ita entitas materiae est ad recipiendum, non ad agendum.

Obiectiones contra superiorem resolutionem

16. Sed adhuc supersunt solvendae nonnullae aliae obiectiones quae contra ultimam assertionem huius sectionis fieri solent. Prima, quia absque esse nullus est actus, quia

ningún acto, porque nada tiene actualidad más que en cuanto es, y por ello el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, como dice Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3; pero la materia no tiene el ser sino por la forma, como dice Avicena, lib. II *Metaph.*, c. 2; y Boecio, lib. *De Unitate et Uno,* dice que todo el ser en las cosas creadas viene de la forma; luego. La segunda, porque de lo contrario de la materia y la forma no se haría un uno *per se,* porque de dos entes en acto no se hace un uno *per se;* por ello, pues, del sujeto y el accidente no se hace un uno *per se,* porque uno es el ser del sujeto y otro el del accidente. Tercera: La materia, físicamente, es enteramente simple; por consiguiente, o es toda acto, o toda potencia, porque la simple entidad no puede constar de acto y potencia físicos. Pero no puede decirse que toda sea acto, ya que es esencialmente potencia; por consiguiente, es completamente potencia, no incluyendo nada en acto. Cuarta, porque el puro acto es de tal manera acto que no tiene mezclada ninguna potencialidad o potencia receptiva; luego, por el contrario, la pura potencia de tal forma es potencia que no tiene mezclada nada de actualidad; pues para los opuestos existe la misma razón; y porque la pura potencia debe distar en sumo grado del puro acto, y no distaría en sumo grado si tuviera algo de actualidad. Quinta, porque si la materia es algo en acto, será por consiguiente o sustancia o accidente; no lo segundo, como es evidente; ni tampoco lo primero, porque es potencia para la sustancia; pero lo que es potencia para algo no es en acto aquello mismo, pues estas dos cosas repugnan. Ultima, porque de lo contrario podría la materia ser conocida por sí y directamente y con conocimento propio, lo cual parecen negar comúnmente los filósofos, con Aristóteles y Platón en los lugares citados.

17. *De qué modo viene de la forma todo ser.*— La primera y segunda objeción han de ser tratadas ex profeso después en la disputación de la esencia y existencia de las criaturas: ahora, brevemente, aquel principio, *todo ser viene de la forma,* puede exponerse de dos modos. Primeramente, del ser específico y completo. Segundo, porque todo ser viene de la forma, sea porque ésta intrínsecamente da y compone a aquél, sea al menos porque termina de algún modo su dependencia, y de este modo el mismo ser de la materia puede decirse que

nihil habet actualitatem nisi in quantum est, et ideo ipsum esse est actualitas omnium rerum, ut ait D. Thomas, I, q. 4, a. 1, ad 3; sed materia non habet esse nisi per formam, ut ait Avicenna, lib. II suae Metaph., c. 2; et Boetius, lib. de Unitate et uno, ait omne esse in rebus creatis esse a forma; ergo. Secunda, quia alias ex materia et forma non fieret per se unum, quia ex duobus entibus in actu non fit unum per se; ideo enim ex subiecto et accidente non fit per se unum quia aliud est esse subiecti, aliud accidentis. Tertia: materia physice est omnino simplex; ergo vel tota est actus, vel tota potentia, quia simplex entitas non potest constare ex actu et potentia physicis. Sed non potest dici quod tota sit actus, cum sit essentialiter potentia; ergo est omnino potentia nihil includens actus. Quarta, quia purus actus ita est actus ut nihil habeat admixtum potentialitatis seu potentiae receptivae; ergo e contrario pura potentia ita est potentia ut nihil habeat actualitatis admixtum; nam oppositorum eadem est ratio; et quia pura potentia debet summe distare a puro actu; non distaret autem summe, si aliquid actualitatis includeret. Quinta, quia si materia aliquid est actu, ergo vel substantia vel accidens; non secundum, ut per se constat; neque etiam primum, quia est potentia ad substantiam; quod autem est potentia ad aliquid, non est actu illudmet, nam haec duo repugnant. Ultima, quia alias posset materia cognosci per se et directe ac propria cognitione, quod videntur philosophi communiter negare cum Aristotele et Platone locis citatis.

17. *Omne esse qualiter sit a forma.*— Prima et secunda obiectio ex professo tractandae sunt infra, in disputatione de essentia et esse creaturarum: nunc breviter principium illud: *Omne esse est a forma* duobus modis exponi potest. Primo de esse specifico et completo. Secundo, quod omne esse est a forma vel intrinsece dante et componente illud, vel saltem terminante aliquo modo dependentiam eius et hoc modo ipsum

viene de la forma en cuanto que depende de ella, como se ha dicho. Pero el otro axioma: *De dos entes en acto no se hace un uno «per se»,* no puede entenderse acerca de cualesquiera entidades actuales; pues más bien es imposible que un ser *per se* y completo se componga actualmente de otra cosa sino de entes actuales incompletos; pues lo que no es nada, como dijimos con frecuencia, no puede realmente componer y sobre todo al ente *per se* uno. Por consiguiente, debe entenderse acerca de los entes en acto completos en sus géneros; pues aquéllos ni por sí se ordenan, ni se compenetran adecuadamente para componer un uno *per se.* Pero no decimos que la materia sea de este modo un ser en acto, sino que más bien decimos que es como una cierta incoación de ente, la cual, naturalmente, se inclina y se une por sí a la forma como a lo que completa el ente íntegro, como explicaremos más extensamente después.

18. A lo tercero se responde que toda la materia es potencia y toda es acto, como lo hemos explicado, no por composición de acto y potencia, sino por identidad, y (por decirlo así) por íntima y trascendental inclusión; pues no toda potencia se opone a todo acto, sino proporcionalmente; por consiguiente, la potencia receptiva no se opone al acto entitativo incompleto, sino más bien lo incluye esencialmente.

19. *Cómo se equipara la pura potencia al acto puro.*— A lo cuarto se dice en primer lugar que como el acto puro no incluye ninguna potencia receptiva de otro acto, así la pura potencia no incluye ningún acto que actúe a otro, y en cuanto a esto se mantiene la proporción, pero no en cuanto al acto entitativo. Por lo cual, si se habla de esto se niega la consecuencia, porque envuelve repugnancia que haya una potencia real receptiva, aunque sea pura, sin que incluya íntimamente la actualidad del ente. Pero, por el contrario, no repugna que incluya de tal forma la actualidad del ente que no envuelva ninguna potencialidad. Pues la potencialidad dice imperfección y no repugna que se dé una perfección tan pura que excluya toda imperfección; pero repugna que se dé una imperfección real pura sin ninguna perfección, pues más bien sería la nada y pura negación de toda perfección. Por lo cual, lo mismo que dicen los teólogos que se da el

esse materiae potest dici esse a forma quatenus ab illa pendet, ut dictum est. Aliud vero axioma: *Ex duobus entibus in actu non fit unum per se,* non potest intelligi de quibuscumque entitatibus actualibus; nam potius impossibile est ens per se ac completum actu componi nisi ex entibus actualibus incompletis; nam quod nihil est, ut saepe diximus [1], non potest realiter componere et praesertim ens per se unum. Debet ergo intelligi de entibus in actu completis in suis generibus; illa enim nec per se ordinantur, nec recte cohaerent ad componendum unum per se. Non dicimus autem materiam esse hoc modo ens actu, sed potius dicimus esse veluti quamdam inchoationem entis, quae naturaliter inclinatur et per se coniungitur formae ut complenti integrum ens, ut latius postea explicabimus.

18. Ad tertium respondetur materiam totam esse potentiam et totam esse actum qualem nos explicuimus, non per compositionem actus cum potentia, sed per identitatem et (ut ita dicam) per intimam et transcendentalem inclusionem; non enim omnis potentia opponitur omni actui, sed cum proportione; potentia igitur receptiva non opponitur actui entitativo incompleto, sed potius illum essentialiter includit.

19. *Pura potentia quomodo aequiparetur actui puro.*— Ad quartum dicitur primo, sicut purus actus nullam includit potentiam receptivam alterius actus, ita puram potentiam nullum includere actum actuantem aliud, et quoad hoc tenet proportio, non vero quoad actum entitativum. Unde si de hoc sit sermo, negatur consequentia, quia involvit repugnantiam quod sit potentia realis receptiva, quantumvis pura, quin intime includat actualitatem entis. E contrario vero non repugnat ita includere actualitatem entis ut nullam potentialitatem involvat. Potentialitas enim dicit imperfectionem; non repugnat autem dari perfectionem ita puram ut omnem imperfectionem excludat; repugnat vero dari imperfectionem realem puram sine ulla perfectione; nam potius esset nihil et pura negatio omnis perfectionis. Unde,

[1] Vide disp. IV, de Uno per se.

sumo bien que no incluye nada de mal, pero que no se da el sumo mal que sea tal que no incluya ninguna bondad o se funde en ella, así, aunque se dé el acto puro que excluya toda potencia, con todo no puede darse la pura potencia que excluya toda actualidad, incluso entitativa e incompleta. Y lo que se objetaba de la suma distancia entre la pura potencia y el puro acto puede solucionarse primeramente negando que pertenezca al concepto de pura potencia distar en sumo grado del acto puro; pues la materia del cielo es pura potencia y con todo no dista en sumo grado del puro acto; en efecto, dista más la materia de estos inferiores, a pesar de ser más imperfecta, y es todavía incierto si puede hacerse otra materia menos perfecta que esta inferior y, por consiguiente, más distante de la perfección de Dios. Los accidentes igualmente distan más de la perfección divina que la materia prima. Asimismo, puede distinguirse una doble distancia: una puede llamarse negativa, como es entre el ser y la nada; otra, positiva, por parte de ambos extremos. Por tanto, no pertenece al concepto de la pura potencia distar de Dios del primer modo, sino del segundo; y por ello, aun cuando admitamos que la pura potencia dista en sumo grado del acto puro, no se sigue que deba la pura potencia no incluir ninguna actualidad, porque aquella distancia no es suma comparada con la negativa, sino entre las positivas; y por ello requiere alguna conveniencia en la entidad entre los extremos, aun cuando aquella conveniencia sea mínima.

20. A lo quinto se responde que la materia es sustancia, como expresamente enseña Aristóteles en el VIII de la *Metafísica*, hacia el principio, y con frecuencia en otras partes. Por lo cual, la materia no es potencia para toda la extensión de la sustancia, sino para la forma y para el ser del compuesto; y para la entidad sustancial de la materia no está en potencia, sino que actualmente es tal entidad. Pues repugna que se dé una potencia real y receptiva respecto de todo el género y extensión de la sustancia, en cuanto que comprende la completa y la incompleta, porque la sustancia es anterior al accidente y por ello tal potencia, por ser el primer sujeto, no puede ser accidente sino sustancia; ni tampoco puede estar en potencia para sí misma; luego tampoco puede estar en potencia

sicut theologi dicunt dari summum bonum quod nihil mali includat, non tamen dari summum malum quod tale sit ut nullam bonitatem habeat vel in ea fundetur, ita, licet detur actus purus qui omnem excludat potentiam, non tamen potest dari pura potentia quae omnem excludat actualitatem, etiam entitativam et incompletam. Quod autem obiiciebatur de summa distantia inter puram potentiam et purum actum, primo expediri potest negando esse de ratione purae potentiae ut summe distet a puro actu; nam materia caeli est pura potentia et tamen non summe distat a puro actu; plus enim distat materia horum inferiorum, cum sit imperfectior, et incertum adhuc est an possit fieri alia materia minus perfecta quam haec inferior, et consequenter magis distans a perfectione Dei. Accidentia item magis distant a perfectione divina quam materia prima. Distingui item potest duplex distantia: una dici potest negativa, qualis est inter ens et nihil; alia positiva ex parte utriusque extremi. Non est ergo de ratione purae potentiae ut distet a Deo priori modo sed posteriori; et ideo, quamvis admittamus puram potentiam summe distare a puro actu, non sequitur debere puram potentiam nullam includere actualitatem, quia illa distantia non est summa comparata ad negativam, sed inter positivas; et ideo requirit aliquam convenientiam inter extrema in entitate, esto illa convenientia minima sit.

20. Ad quintam respondetur, materiam esse substantiam, ut expresse docet Aristot., VIII Metaph., a principio et saepe alias. Unde materia non est potentia ad totam latitudinem substantiae, sed ad formam et ad esse compositi; ad substantialem autem entitatem materiae non est in potentia, sed actu est talis entitas. Repugnat enim dari potentiam realem et receptivam respectu totius generis et latitudinis substantiae, ut completam et incompletam comprehendit, quia substantia prior est accidente, et ideo talis potentia, cum sit primum subiectum, non potest esse accidens sed substantia; neque etiam potest esse in potentia ad seipsam;

para toda la extensión de la sustancia. En lo cual hay una gran diferencia entre la forma sustancial y la accidental, pues la accidental supone un ente de clase más noble, a saber, la sustancia, y por ello puede suceder que el sujeto o potencia para el accidente no sea accidente en modo alguno, es decir, ni completo ni incompleto; en cambio, la forma sustancial no supone un ente de clase más noble, y por ello la potencia para tal forma no puede dejar de ser alguna sustancia, al menos incompleta.

SECCION VI

Cómo puede conocerse la materia

1. *La materia de sí puede terminar el conocimiento directo.—Dios tiene idea de la materia.*— La última objeción pide que digamos algunas cosas del conocimiento o cognoscibilidad de la materia. Acerca de esto dicen muchas cosas los autores; pero con todo hay que decir brevemente que una cosa es hablar absolutamente del conocimiento de la materia en sí y otra del modo como puede ser conocida por nosotros. Según la primera consideración, concedo que la materia puede conocerse con conocimiento directo y propio, pues así es conocida por Dios y por los ángeles mediante una especie y concepto propios. Pues aunque discutan los teólogos si Dios tiene una idea propia de la materia y algunos parezcan negarlo con Platón en el *Timeo*, con todo, en realidad, no pueden negarlo, si no es tal vez en cuanto al modo de hablar. En efecto, Platón negó que la materia sea creada por Dios, y por ello no es de maravillar que negase a Dios la idea de la materia, aunque no sea verosímil que negase a Dios el propio conocimiento, al menos especulativo, de la materia. Pero como, de acuerdo con la verdadera doctrina, Dios es el creador de la materia, no puede carecer enteramente de la idea de la materia, ya que opera todas las cosas por el entendimiento y voluntad. Y suele decirse que aquella idea no es propia, es decir, adecuada a la misma materia, porque Dios no tiene otra idea del todo y de las partes, sino que por la idea del compuesto representa a la materia, como dice Santo Tomás en I,

ergo nec potest esse in potentia ad totam latitudinem substantiae. In quo est magna differentia inter formam substantialem et accidentalem, nam accidentalis supponit ens nobilioris generis, scilicet substantiam, et ideo fieri potest ut subiectum vel potentia ad accidens non sit accidens ullo modo, id est, neque completum neque incompletum; forma vero substantialis non supponit ens nobilioris generis, et ideo potentia ad talem formam non potest non esse aliqualis substantia, saltem incompleta.

SECTIO VI

Quomodo possit materia cognosci

1. *Materia ex se directam cognitionem terminare potest.— Materiae ideam Deus habet.*— Ultima obiectio postulat ut de cognitione seu cognoscibilitate materiae pauca dicamus. De qua multa dicuntur ab auctoribus; breviter tamen dicendum est aliud esse loqui absolute de cognitione materiae secundum se, aliud vero de modo quo a nobis cognosci potest. Priori consideratione concedo materiam posse cognosci directa et propria cognitione; sic enim et a Deo et ab angelis cognoscitur per propriam speciem vel conceptum. Quamquam enim theologi disputent an Deus habeat propriam ideam materiae et quidam negare videantur cum Platone in Timaeo, tamen revera id negare non possunt, nisi fortasse quoad modum loquendi. Plato enim negavit materiam esse creatam a Deo, et ideo mirum non est quod Deo negarit ideam materiae, quamvis verisimile non sit negasse Deo propriam cognitionem, saltem speculativam, materiae. Cum autem secundum veram doctrinam Deus sit materiae creator, non potest omnino carere idea materiae, cum omnia per intellectum et voluntatem operetur. Solet autem illa idea dici non esse propria, id est, adaequata ipsi materiae, quia Deus non habet aliam ideam totius et partium, sed per ideam compositi repraesentat materiam, ut ait Div. Thom., I, q. 15, a. 3,

q. 15, a. 3, ad 3. A pesar de todo, ello no impide que exacta y directamente, y tal como es en sí, represente a la materia; por lo cual, Cayetano admite allí la razón especulativa de la materia, aunque no la idea. Alberto, en cambio, *In I*, dist. 35, a. 10, no dudó tampoco en conceder la idea de la materia. De modo semejante, el ángel se puede decir que conoce la materia directamente y por especie propia, no porque dicha especie no represente otra cosa, porque quizá tal especie que representa todo el compuesto es el principio del conocimiento de la materia, sino porque esa especie representa a la materia según su propia razón y directamente y sin ninguna metáfora o analogía conduce a su conocimiento.

2. *La materia no puede concebirse sin conocer a la forma.*— Podrá decirse que la materia no puede conocerse sin la forma, ni siquiera por Dios o por un ángel; luego nunca puede conocerse con conocimiento propio. Algunos responden negando el antecedente; pues como la materia tiene su entidad absoluta distinta de la forma, según ella puede ser concebida precisivamente, sea con un concepto realmente distinto de los otros, como en el ángel, que voluntariamente puede contemplar la sola materia, sea al menos distinto conceptualmente, como en Dios, tal como piensa Escoto en el *Prolog.*, q. 1, y en *In II*, dist. 12, q. 1; y a ello se inclina Temistio, I *Phys.*, text. 61; los cuales hablan absolutamente del conocimiento de la materia. Pero con todo, parece más probable que la materia, tal como es en sí, no pueda ser concebida de modo esencial y comprensivo sin la forma, al menos como término de la aptitud esencial que la materia tiene para la forma, como enseñan con más frecuencia los autores y se toma de Aristóteles, II de la *Física*, c. 2, donde dice que la materia es de aquellas cosas que son relativas, a saber, con una relación trascendental, como declaramos arriba; y las cosas que son tales no pueden ser conocidas sin sus términos. Por lo cual, admitido el antecedente se niega la consecuencia, porque el concepto propio está acomodado a cada cosa, y por ello, si la cosa es relativa, entonces se entiende con concepto propio cuando se entiende por relación a otro. Ni de allí se sigue que la materia no tenga de por sí y en sí la propia actualidad de su entidad, sino sólo que no la tiene sin la relación trascendental a la forma; pues también, por el

ad 3. Hoc tamen non impedit quominus exacte, directe, et prout in se est materiam repraesentet; unde Caietanus ibi speculativam rationem materiae admittit, quamvis non ideam. Albert. vero, In I, dist. 35, a. 10, non dubitavit etiam ideam materiae concedere. Simile modo angelus dici potest cognoscere materiam directe et per propriam speciem, non quia illa species nihil aliud repraesentet, fortasse enim eadem species, quae totum compositum repraesentat, est principium cognoscendi materiam, sed quia talis species repraesentat materiam secundum propriam rationem eius et directe et absque ulla metaphora vel analogia in eius cognitionem ducit.

2. *Materia comprehendi non potest non cognita forma.*— Dices: materia non potest sine forma cognosci etiam a Deo vel angelo; ergo nunquam potest propria cognitione cognosci. Aliqui respondent negando antecedens; cum enim materia suam entitatem absolutam habeat distinctam a forma, secundum illam potest praecise concipi, vel conceptu realiter distincto ab aliis, ut in angelo, qui voluntarie potest solam materiam contemplari, vel saltem ratione distincto, ut in Deo, quod sentit Scotus in Prolog., q. 1, et In II, dist. 12, q. 1; et inclinat Themistius, I Phys., text. 61; qui loquuntur absolute de cognitione materiae. Probabilius autem videtur materiam non posse prout in se est essentialiter et comprehensive concipi sine forma, saltem ut termino aptitudinis essentialis quam materia habet ad formam, ut frequentius auctores docent et sumitur ex Aristot., II Phys., c. 2, ubi ait materiam esse eorum quae sunt ad aliquid, habitudine scilicet transcendentali, ut supra declaravimus; quae autem huiusmodi sunt, non possunt cognosci sine suis terminis. Unde admisso antecedente negatur consequentia, quia conceptus proprius est unicuique rei accommodatus, et ideo si res sit respectiva, tunc proprio conceptu intelligitur quando concipitur per respectum ad aliud. Neque inde sequitur quod materia non habeat in se et ex se propriam actualitatem suae entitatis, sed solum quod non habeat illam sine habitudine transcendentali ad formam; nam etiam e

contrario, la forma, en cuanto es informante o informativa, no puede ser concebida sin la relación a la materia de la que es acto.

3. Pero si hablamos del conocimiento de la materia en cuanto a nosotros, en dicho conocimiento podemos considerar o bien el modo de averiguar y hallar el conocimiento de la materia, o el término de esta averiguación o concepto último que podemos formar acerca de la materia. En cuanto a lo primero, es verdad lo que dice Aristóteles en el I de la *Física*, c. 7, text. 69, y tomándolo de él, Damasceno en su *Phys.*, c. 3, que a la materia la conocemos nosotros por proporción o analogía con la materia de las cosas artificiales o con el sujeto de las mutaciones accidentales; pues nosotros no llegamos al conocimiento de la materia sino por vía de mutación, como antes se declaró. Y esto no nace de que la materia no tenga alguna entidad o actualidad, sino de que la mutación sustancial es más oculta y no puede notarse por sí; y por ello no la percibimos nosotros sino en orden a las mutaciones accidentales y sensibles. Más aún, por ello sucede también que la forma sustancial no sea conocida por nosotros directamente, sino por indicios sensibles, como después veremos. Y por este motivo dijo también Platón en el *Timeo* que la materia es conocida con *un conocimiento adulterino*, como notó Simplicio en I *Phys.*, text. 96.

4. *Qué concepto podemos formar acerca de la materia.*— En cuanto a lo segundo, hay que decir que nosotros llegamos ciertamente a algún concepto propio de la materia prima, pero con todo no enteramente distinto y tal como es en sí, sino en parte negativo, en parte confuso. Toda esta aserción es clara por la definición de materia dada por Aristóteles, a saber, que es el *primer sujeto*, etc.; pues por aquella descripción explicamos un concepto objetivo, y éste es propio de la materia, como también la misma definición. Y en dicha definición, *sujeto* es algo confuso y común; pero se añade que es el primero para limitarlo a la materia: pues *primero* importa la negación de un sujeto precedente. Algo parecido es que comúnmente declaramos la naturaleza de la materia por la razón de pura potencia, pues la razón de potencia es confusa y común; en cambio, la designación de *pura* dice negación de toda forma componente o constitutiva de

converso forma, ut informans seu ut informativa est, non potest concipi sine respectu ad materiam cuius est actus.

3. Si vero loquamur de cognitione materiae quoad nos, in ea cognitione considerare possumus vel modum inquirendi et inveniendi cognitionem materiae, vel terminum huius inquisitionis seu conceptum ultimum quem de materia formare possumus. Quoad primum, verum est quod Aristoteles ait, I Phys., c. 7, text. 69, et ex illo Damasc., in sua Phys., c. 3, materiam cognosci a nobis per proportionem seu analogiam ad materiam rerum artificialium vel ad subiectum mutationum accidentalium; nam nos non pervenimus in materiae cognitionem nisi per viam mutationis, ut supra declaratum est. Hoc autem non provenit ex eo quod materia non habeat aliquam entitatem et actualitatem, sed ex eo quod substantialis mutatio occultior est et sentiri per se non potest; et ideo a nobis non percipitur nisi per ordinem ad accidentales et sensibiles mutationes. Immo inde etiam fit ut forma substantialis non cognoscatur a nobis directe, sed per indicia sensibilia, ut mox videbimus. Et hac ratione dixit etiam Plato, in Timaeo, materiam cognosci *adulterina cognitione*, ut notavit Simplicius, I Phys., tex. 96.

4. *Quem de materia conceptum formare possimus.*— Quoad secundum autem dicendum est pervenire quidem nos in aliquem proprium conceptum materiae primae, non tamen omnino distinctum et prout in se est sed negativum partim, partim confusum. Tota haec assertio constat ex definitione materiae tradita ab Aristotele, scilicet, esse *primum subiectum*, etc.; nam per illam descriptionem aliquem conceptum obiectivum explicamus; ille autem est proprius materiae; sicut et ipsa definitio. In ea vero definitione *subiectum* quid confusum est et commune; additur vero quod sit primum ut ad materiam limitetur: *primum* autem negationem importat prioris subiecti. Perinde est quod communiter naturam materiae declaramus per rationem purae potentiae, nam ratio potentiae confusa est et communis; at vero dictio *purae* ne-

la misma materia. Pero la razón está en que nosotros apenas conocemos las cosas simples por conceptos propios si no es añadiendo alguna negación, por lo cual éste es el modo más frecuente de declarar la naturaleza de la materia por la carencia de la forma y de completa actualidad, etc. Y así la describe Aristóteles en el VII de la *Metafísica*, text. 8, diciendo que la materia *no es cuanto, ni cual*, etc.; y por ello tal vez dijo en el mismo libro, text. 35, que la materia es por sí misma desconocida. Pero a veces, como notó San Buenaventura, *In II*, dist. 3, a. 1, q. 2, parece que declaramos la naturaleza de la materia por conceptos puramente positivos, como si decimos que es sustancia incompleta, receptiva de la forma sustancial; pero el decir *incompleta* importa una negación. Y finalmente, nunca declaramos suficientemente la naturaleza de la materia si no le añadimos la negación de todo acto formal constituivo de la misma. Y por ello, San Agustín, lib. *De Natura Boni*, c. 18, dijo que *la materia no puede pensarse por ninguna especie, sino apenas por la privación de toda especie*. Y en el lib. XII de las *Confesiones*, c. 5, dice que *intentamos nosotros conocer a la materia ignorando, o ignorarla conociendo*. Pues igual que las tinieblas son vistas por nosotros cuando no se ve la luz, así cuando concebimos algo informe, que es ignorar la forma, conocemos de algún modo la materia. Y por el contrario, cuando conocemos algo formado o compuesto de forma, ignoramos la materia, o más bien, conocemos que aquello no es materia, y apartamos algo para conocer la sola materia. Y esto no proviene de que la materia no tenga ninguna entidad, sino del hecho de que la tiene tan simple y potencial y latente bajo las formas sustanciales y accidentales, que no puede ser investigada ni conocida por nosotros de otro modo.

SECCION VII

Efectos de la materia

1. Hemos explicado la naturaleza de la materia prima y de paso hemos tocado todas sus causas, a saber: la eficiente, que es Dios, y la final, que es la for-

gationem dicit omnis formae componentis vel constituentis ipsam materiam. Ratio vero est quia nos vix cognoscimus simplicia propriis conceptibus nisi adiungendo aliquam negationem, quare hic est frequentior modus declarandi naturam materiae per carentiam formae et completae actualitatis, etc. Et ita describit illam Aristot., VII Metaph., text. 8, dicens materiam *non esse quantum, neque quale*, etc.; et ideo fortasse dixit in eodem lib., text. 35, materiam esse per seipsam incognitam. Interdum vero, ut notavit D. Bonavent., In II, dist. 3, a. 1, q. 2, videmur declarare naturam materiae per conceptus pure positivos, ut si dicamus esse substantiam incompletam receptivam formae substantialis; sed quod dicitur *incompleta* negationem importat. Ac denique nunquam materiae naturam declaramus nisi adiungamus negationem omnis actus formalis constituentis ipsam. Et ideo dixit Augustin., lib. De Natura boni, c. 18, *materiam per nullam speciem sed per privationem omnis speciei cogitari vix posse*. Et lib. XII Confess., c. 5, ait *conari nos materiam cognoscere ignorando, vel ignorare noscendo*. Sicut enim tenebrae videntur a nobis dum non videtur lumen, ita dum intelligimus quid informe, quod est ignorare formam, cognoscimus aliquomodo materiam [1]. Et e converso, cum cognoscimus aliquid formatum seu compositum forma, ignoramus materiam, seu potius cognoscimus illud non esse materiam et aliquid removemus, ut solam materiam concipiamus. Hoc autem non provenit ex eo quod materia nullam habeat entitatem, sed ex eo quod habet illam ita simplicem et potentialem et latentem sub formis substantialibus et accidentalibus, ut a nobis non possit alio modo investigari aut concipi.

SECTIO VII

Quid causet materia

1. Explicuimus naturam materiae et obiter attigimus omnes causas eius, scilicet, efficientem, quae est Deus, et finalem, quae

[1] Lege Aegidium, I Hexam., c. 3.

ma o el compuesto, y de algún modo la formal, que es también la forma, acerca de la cual diremos más cosas después. Causa material, empero, no tiene fuera de sí misma o de sus partes integrales, ya que es simple y primer sujeto. Resta, por tanto, que expliquemos su causalidad (que es el intento principal de esta sección). Pero en esta causalidad, como en las demás, pueden preguntarse cuatro cosas: primero, qué causa la materia; segundo, con qué causa, o cuál es de parte suya la principal y próxima razón de causación; tercero, cuál es la condición necesaria; cuarto, qué es la causalidad misma por la que se constituye en acto la causa.

Varias opiniones

2. Acerca de la primera parte dicen algunos que el propio y único efecto de la materia es el mismo compuesto, lo cual puede tomarse de la definición de la materia, a saber, *primer sujeto de que se hace algo*, etc. Pues propiamente sólo el compuesto se hace. Asimismo, la materia es causa intrínseca y sólo se compara con el compuesto como causa intrínseca. Igualmente, la materia no es causa de la forma; luego, de sólo el compuesto; el antecedente es claro, porque la materia no es el principio de la forma; pues dice Aristóteles en el I *Phys.* que un principio no viene de otro. Finalmente, porque la materia tiene una única causalidad; luego también un único causado o efecto adecuado. Así piensa Mayor, *In II*, dist. 12, q. 2, citando a Avicena, VI *Metaph.*, tract. 2, c. 4. Igualmente Alberto, II *Phys.*, tract. 2, c. 1. Sin embargo, éste parece que habla de modo equívoco, pues dice que la materia no es causa de la forma sino accidentalmente, porque la forma no se hace, sino el compuesto; por lo cual no parece negar que la forma, de ese modo como se hace, sea causada por la materia.

3. Otros, en cambio, pretenden que la forma es también el efecto propio de la materia, pero no toda forma, sino aquella que es educida de la potencia de la materia. Esta es la opinión que parece común, pues ninguno de los que yo he visto excluye el compuesto de la causalidad de la materia. En efecto, aunque Averroes y otros digan que la materia no es de la esencia del compuesto, lo

est forma vel compositum, et aliquo modo formalem, quae etiam est forma, de qua infra plura dicturi sumus. Materialem autem non habet praeter seipsam, vel partes suas integrantes, cum sit simplex et primum subiectum. Reliquum ergo est ut causalitatem eius (quod in hac sectione praecipue est intentum) declaremus. Quatuor vero in hac causalitate, sicut in caeteris, desiderari possunt: primum, quid causet materia; secundum, quo causet seu quae sit ex parte illius principalis et proxima ratio causandi; tertium, quae sit necessaria conditio; quartum quid sit causalitas ipsa per quam causa in actu constituitur.

Variae opiniones

2. Circa primam partem, quidam aiunt proprium et unicum effectum materiae esse ipsum compositum, quod potest sumi ex definitione materiae, scilicet, *primum subiectum ex quo fit aliquid*, etc. Proprie enim solum compositum fit. Item materia est causa intrinseca; solum autem ad compositum comparatur ut intrinseca causa. Item materia non est causa formae; ergo solius compositi; antecedens patet quia materia non est principium formae; ait enim Arist., I Phys., unum principium non esse ex alio. Denique quia materia unicam causalitatem habet; ergo et unum causatum seu adaequatum effectum. Ita sentit Maior, In II, dist. 12, q. 2, citans Avicen., VI suae Metaph., tract. 2, c. 4. Item Albert., II Phys., tract. 2, c. 1. Qui tamen videtur aequivoce loqui; ait enim materiam non esse causam formae nisi per accidens, quia forma non fit sed compositum; unde non videtur negare formam eo modo quo fit causari a materia.

3. Alii autem volunt formam etiam esse proprium effectum materiae, non vero omnem, sed illam quae de potentia materiae educitur. Quae sententia videtur communis. Nullus enim quem ego viderim, excludit compositum a causalitate materiae. Quanquam enim Averroes et alii dicant materiam non esse de essentia compositi,

cual discutiremos después en su propio lugar, con todo no niegan que la materia sea causa del compuesto, ni pueden negarlo siendo evidente que consta de ella. Por consiguiente, esta segunda opinión, en cuanto a esto, no difiere de la primera, sino que añade la causalidad de la materia sobre la forma que se educe de su potencia. Y se prueba en cuanto a esta parte porque semejante forma depende de la materia; luego es su efecto. Asimismo esta forma es educida de la potencia de la materia; luego la materia contribuye en su género a la educción de aquélla; luego es su causa. De las cuales razones parece, por el contrario, que se concluye que la materia no es causa de la forma racional, porque ésta ni depende de la materia, ni es educida de su potencia.

4. Pero esta opinión también la juzga insuficiente Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 1, sect. 2, a quien siguen los Conimbricenses en el II *Phys.*, c. 7, q. 8, a. 1; y por ello añade que la materia es causa de toda forma, incluso de la racional, a saber, como informante, y ésta afirma que es la causalidad general de la materia. Esta opinión parece que se prueba por este solo motivo, porque aunque la sustancia o existencia de la forma a veces no dependa de la materia, con todo la información de la forma depende siempre de la materia como de su propia potencia y sujeto; luego la forma como informante depende de la materia como de causa material; luego es su efecto. Y puede confirmarse esto porque el alma depende de la materia como del término de su ser, con el cual tiene una relación esencial, como dice Santo Tomás en la q. *De Anima*, a. 1, ad 12. Tiene también el alma racional una cierta dependencia de la materia en cuanto al comienzo de su ser, porque, naturalmente, no se le debe el ser si no es en tal materia, de la que depende en la unión; luego.

5. Pero además de esto podemos añadir que la materia es también causa material de la misma generación, la cual es realmente distinta de la forma y del compuesto. Y se prueba porque la materia es el principio de la generación, según atestigua Aristóteles, y es principio esencial y del que depende esencialmente la generación; es, por tanto, verdadera y propia causa de la generación, pues en ella influye a su modo con toda propiedad.

quod infra in proprio loco disputabimus, non tamen negant materiam esse causam compositi, nec negare possunt cum sit evidens ex ea constare. Haec ergo secunda opinio quoad hoc non differt a prima, sed addit causalitatem materiae in formam, quae de eius potentia educitur. Et probatur quoad hanc partem, quia huiusmodi forma pendet a materia; ergo est effectus eius. Item haec forma educitur de potentia materiae; ergo materia conducit in suo genere ad eductionem illius; ergo est causa illius. Ex quibus rationibus videtur e contrario concludi materiam non esse causam formae rationalis, quia haec nec pendet a materia, nec educitur de potentia illius.

4. Hanc vero sententiam etiam iudicat insufficientem Fonseca, lib. V Metaph., c. 2, q. 1, sec. 2, quem imitantur Conimbricenses, II Phys., c. 7, q. 8, a. 1; et ideo addit materiam esse causam omnis formae etiam rationalis, scilicet ut informantis, et hanc dicit esse generalem causalitatem materiae. Quae sententia hac sola ratione convinci videtur, quod, licet substantia vel existentia formae interdum non pendeat a materia, informatio tamen formae semper pendet a materia tamquam a propria potentia et subiecto; ergo forma ut informans pendet a materia ut a materiali causa; est ergo effectus eius. Confirmari hoc potest, quia anima pendet a materia ut a termino sui esse ad quem habet essentialem habitudinem, ut loquitur D. Thomas, q. de Anim., a. 1, ad 12. Habet etiam rationalis anima quodammodo dependere a materia quoad initium sui esse, quia naturaliter non debetur illi esse nisi in tali materia a qua pendet in unione; ergo.

5. Praeter haec vero addere possumus materiam etiam esse generationis ipsius materialem causam, quae ex natura rei distincta est a forma et a composito. Et probatur quia materia est principium generationis, teste Aristotele, et est principium per se et a quo essentialiter pendet generatio; est ergo vera et propria causa generationis, nam in illam suo modo propriissime influit.

6. *Cuántos efectos tiene la materia, y cuáles son.*— De todo esto parece que se coligen cuatro efectos de la materia realmente distintos, a saber: el compuesto; la forma, que es material; la unión de la forma con la materia y la generación de todo el compuesto. Que todas estas cosas sean causadas por la materia parece suficientemente probado. Que son distintas al menos *ex natura rei* puede mostrarse fácilmente. Pues la forma se distingue del compuesto como la parte del todo. Pero la unión se distingue de la forma, al menos como un modo distinto *ex natura rei* y separable de la misma, como es evidente en el alma racional, y lo mismo pudiera hacerse en otras formas, al menos de potencia absoluta, como se hizo en la cantidad de la Eucaristía, sobre lo cual trataremos más ampliamente después al ocuparnos de la causa formal. En cambio, la generación difiere de todo lo dicho como el proceso de producción de la cosa producida, por lo cual en la realidad misma es separable de aquéllos; porque pasada la generación y habiendo cesado la acción del agente, permanece la forma unida a la materia y constituyendo el compuesto en su ser producido. Ni importa que al cesar la generación permanezca en su lugar la conservación por la que el efecto es conservado, al menos por la causa primera; sea porque esto viene a ser como accidental para la propia razón y distinción de la generación; pues aunque por un imposible concibiésemos que la cosa engendrada no depende en su conservación de otra causa, sino que depende únicamente en su producción del que la engendra, permanecerían la forma, la unión y el compuesto al cesar la generación. Sea también porque aunque después de la generación, que proviene de la causa próxima, suceda la conservación, que proviene de sola la causa primera; con todo, la unión de la forma con la materia persevera la misma numéricamente, del mismo modo que es también la misma fórma numérica y el mismo compuesto; y esto basta para que se entienda que la generación es un modo distinto *ex natura rei* de todos aquéllos; por consiguiente, aquellas cuatro cosas que mostramos que eran causadas por la materia son distintas *ex natura rei.*

Resolución de la cuestión

7. *La generación es más bien camino para los efectos de la materia, que uno de éstos.*— Pero aunque estas cosas sean verdaderas en la realidad, sin embargo

6. *Quot et qui materiae effectus.*— Ex his ergo videntur colligi quatuor effectus materiae ex natura rei distincti, scilicet, compositum, forma, quae materialis est, unio formae cum materia, et generatio totius compositi. Quod enim haec omnia causentur a materia satis probatum videtur. Quod autem illa omnia sint distincta, saltem ex natura rei, facile ostendi potest. Nam forma distinguitur a composito ut pars a toto. Unio vero distinguitur a forma, saltem ut modus ex natura rei distinctus et separabilis ab ipsa, ut in anima rationali patet et idem fieri posset in aliis formis saltem de potentia absoluta, sicut factum est in quantitate Eucharistiae, de quo plura infra tractando de causa formali. Generatio vero differt ab omnibus dictis sicut fieri a re facta; unde in re ipsa est separabilis ab illis, nam transacta generatione et cessante actione agentis, manet forma unita materiae et constituens compositum in facto esse. Nec refert quod cessante generatione maneat loco eius conservatio qua effectus saltem a prima causa conservatur, tum quia hoc est quasi per accidens ad propriam rationem et distinctionem generationis; nam, licet per impossibile intelligeremus rem genitam non pendere in conservari ab alia causa sed solum in fieri a generante, manerent unio, forma et compositum cessante generatione. Tum etiam quia, licet post generationem, quae est a causa proxima, succedat conservatio, quae est a sola causa prima, tamen unio formae cum materia eadem numero perseverat, sicut est etiam eadem numero forma et compositum idem; et hoc satis est ut generatio intelligatur esse modus ex natura rei distinctus ab illis omnibus; ergo quatuor illa quae a materia causari ostendimus, ex natura rei distincta sunt.

Quaestionis resolutio

7. *Generatio via potius ad effectus materiae quam unus ex illis.*— Sed quamquam haec in re sint vera, nihilominus adaequatus

el efecto adecuado de la materia está contenido en el mismo compuesto. El cual es causado por la materia de un doble modo, a saber: en su producción y en su ser producido; en su producción, ciertamente, en cuanto que la materia es causa de la generación, pues no causa a aquélla más que en cuanto que es camino para el compuesto, o sea en cuanto que mediante ella depende el compuesto en su producción de la materia misma. Por lo cual, aunque la generación sea causada por la materia, sin embargo, no tanto es causada como efecto cuanto como vía para el efecto; y por ello, aunque se distinga *ex natura rei,* no se piensa que aumenta el número de los efectos, porque donde está uno por causa del otro, allí hay solamente uno. Lo mismo que respecto de la causa eficiente la acción es algo distinto *ex natura rei* del término, como la acción de calentar, del calor, y ambos provienen del agente; pues la acción de calentar emana del agente que calienta y es producida por él; sin embargo, no propiamente, como efecto, sino como vía para el efecto, y por ello no se juzga que entre en el número de los efectos. En cambio, en su ser producido, la materia es causa del compuesto en cuanto que lo compone; y no lo compone más que en cuanto que a la misma materia se le une la forma, sustentando a la misma forma, si es tal que necesite dicho fundamento. Por consiguiente, en este efecto adecuado que es componer al compuesto queda incluída la causalidad de la materia respecto de la forma, sea como informante, sea también como existente de acuerdo con la exigencia de la forma. Más aún, de tal modo están estos efectos unidos y como ordenados a la composición de un uno adecuado, que la causalidad de la materia sobre ellos no parece distinta realmente, sino sólo por la relación o precisión o por la inadecuada concepción de nuestro entendimiento, por razón de la cual explicamos esta causalidad con diversas fórmulas verbales. Pues decimos que la forma depende de la materia como de su recipiente o de su comparte, y el compuesto, en cambio, como de su parte componente; con las cuales palabras explicamos que es una la relación de la materia a la forma y otra la de la materia al compuesto; sin embargo, es compatible con esto que el modo de causalidad en que se fundan dichas relaciones sea uno mismo en la realidad. Que esto es así lo declararemos poco después, y consiguientemente mostraremos también, al hablar de la causa-

fectus materiae in ipso composito continetur. Quod duplici modo causatur a materia, scilicet, in fieri et in facto esse; in fieri quidem quatenus materia est causa generationis; non enim causat illam nisi quatenus est via ad compositum seu quatenus per illam pendet compositum in fieri ab ipsa materia. Unde, licet generatio causetur a materia, tamen non tam causatur ut effectus quam ut via ad effectum; et ideo, licet ex natura rei distinguatur, non censetur augere numerum effectum, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Sicut respectu efficientis causae actio est quid distinctum ex natura rei a termino, ut calefactio a calore, et utrumque est ab agente; nam calefactio manat et fit a calefaciente, non tamen proprie ut effectus, sed ut via ad effectum, et ideo non censetur ponere in numerum cum effectu. At vero in facto esse materia est causa compositi quatenus componit illud; non componit autem illud nisi quatenus ipsi materiae unitur forma, sustentando ipsam formam si talis sit ut eo fundamento indigeat. Igitur in hoc effectu adaequato, qui est componere compositum, includitur causalitas materiae respectu formae, vel ut informantis, vel etiam ut existentis iuxta exigentiam formae. Immo adeo sunt isti effectus coniuncti et quasi ordinati ad componendum unum adaequatum, ut causalitas materiae circa illos non videatur ex natura rei distincta, sed solum habitudine seu praecisione aut inadaequata conceptione intellectus nostri, ratione cuius diversis loquendi formulis hanc causalitatem explicamus. Dicimus enim formam pendere a materia ut a recipiente vel ut a comparte, compositum vero ut a parte componente; quibus verbis explicamus aliam esse habitudinem materiae ad formam et aliam materiae ad compositum; cum hoc tamen stat ut modus causalitatis in quo hae habitudines fundantur, in re sit idem. Quod ita esse paulo inferius ostendemus, et consequenter etiam declarabimus loquendo de actuali causalitate ma-

lidad actual, que se distinguen más entre sí la causalidad de la materia respecto del compuesto en su producción de la causalidad del mismo compuesto en su ser producido, de lo que difieren la causalidad respecto del compuesto y de la forma, tomadas ambas en su producción, o ambas en su ser producido.

Juicio acerca de las otras opiniones

8. *En la ejecución, el primer efecto de la materia es la forma material; en la intención, todo el compuesto.*— Por lo cual, finalmente es fácil reducir a la verdad todas las opiniones enumeradas. Pues la primera consideró el efecto adecuado de la materia y esencial y primariamente pretendido, y por ello dijo que era el mismo compuesto. Con todo, no negó o pudo negar sea la doble razón y como estado del mismo compuesto, a saber, en su producción y en su ser producido, sea que la materia es de uno y otro modo su causa, sea que es verdadera causa de la generación y de la educción, como, en general, el móvil es causa material del movimiento. Ni tampoco niega aquella opinión que la materia, al componer el compuesto, influya en su género en la forma, al menos como informante. Más aún, parece que hay que decir que en orden de naturaleza y como en la vía del origen, la causalidad de la materia comienza próximamente aquí, porque la materia recibiendo el acto compone al compuesto. En cambio, en el orden de la intención tiende primariamente al compuesto y en él se termina últimamente, y por ello éste es el que propiamente se designa y denomina efecto de la materia. Como el agente se dice que propiamente hace el compuesto, a pesar de que su causalidad próximamente también actúa sobre la forma, educiéndola y uniéndola a la materia. Entendido lo cual, la discusión sólo parece que resta acerca del nombre, si la materia ha de decirse que causa la forma o que no, como también confiesa Mayor en los lugares citados, indicando que en la realidad no discrepa; con todo, no hay por qué dudar en dicha locución, porque el verbo *causar* es amplísimo, el cual no sólo suele atribuirse al último término de la generación o composición, sino también a la acción y a cualquier cosa que dependa verdaderamente de otra.

gis distingui inter se causalitatem materiae respectu compositi in fieri a causalitate eiusdem compositi in facto esse, quam differat causalitas respectu compositi et formae, sumpta utraque in fieri vel utraque in facto esse.

Iudicium de aliis opinionibus

8. *In exsecutione prior materiae effectus est forma materialis, in intentione totum compositum.*— Ex quo tandem facile est opiniones omnes adductas ad veritatem revocare. Nam prima consideravit adaequatum et per se primo intentum effectum materiae et ideo dixit esse ipsum compositum. Non tamen negavit aut negare potuit vel duplicem rationem et quasi statum eiusdem compositi, scilicet, in fieri et in facto esse, vel materiam esse utroque modo causam eius, vel esse veram causam generationis et eductionis, sicut in universum mobile est causa materialis motus. Neque etiam negat illa opinio quin materia componendo compositum influat in suo genere in formam, saltem ut informantem. Immo dicendum videtur ordine naturae et quasi via originis, hinc proxime inchoari causalitatem materiae, quia materia recipiendo actum componit compositum. Ordine vero intentionis primario tendere in compositum et ad illud ultimate terminari, et ideo illud proprie designari et nominari effectum materiae. Sicut agens dicitur proprie efficere compositum, cum tamen causalitas eius proxime etiam versetur circa formam, eam educendo et uniendo materiae. Qua intelligentia supposita, solum videtur dissensio de nomine, an materia sit dicenda causare formam necne, ut etiam fatetur Maior, loc. cit., significans in re non dissentire; non est tamen cur in illa locutione dubitemus, quia verbum *causandi* amplissimum est, quod non solum attribui solet ultimo termino generationis vel compositionis, sed etiam actioni et cuicumque rei quae ab alia vere pendet.

9. *La materia puede decirse principio de la forma.*— Ni prueban otra cosa los argumentos de aquella opinión; pues los dos primeros sólo prueban que la materia esencial y primariamente es causa del compuesto. Y a lo tercero se responde que lo mismo hay que decir acerca del principio que de la causa; pues la materia también puede llamarse principio de la forma, sea porque es educida de su potencia, sea porque se une a ella. Y lo que dice Aristóteles, que un principio no proviene de otro, ha de ser entendido ya en cuanto a la composición, porque uno no se compone del otro, ya en cuanto a la producción absoluta y primariamente intentada por la naturaleza; pues así no se hace un principio de otro, sino lo que de ellos consta. En cambio, las dificultades de las otras opiniones no han de ser resueltas, pues rectamente prueban una cierta causalidad de la materia sobre todas aquellas cosas; pero no excluyen que toda aquella causalidad quede incluída en la causalidad del compuesto y se ordene a ella. Sólo podría alguno dudar especialmente de la unión del alma racional, cómo depende de la materia siendo en sí misma espiritual; pero de esta unión, qué es y de qué clase, se tratará ex profeso más abajo; ahora, con todo, se dice brevemente que la unión no sólo por la entidad material (por decirlo así), sino también por la razón formal de la unión, tiene un modo de existir tal que esencialmente depende del otro extremo con el que se hace la unión y en el mismo género y modo como se hace la unión con aquél. Por lo cual, si se hace con un sujeto, depende de él en el género de causa material; si con la forma, en el género de causa formal; si con la subsistencia, como de un puro término; de este modo, la unión de la Humanidad, aunque sea creada, depende esencialmente del Verbo increado; así, por consiguiente, la unión del alma racional, aunque sea en sí espiritual, puede depender de la materia como del sujeto a quien se une dicha forma.

SECCION VIII

Con qué medios produce la materia sus efectos

1. *Opinión de algunos.*— Como en la causa eficiente creada suelen distinguirse el principio principal de la acción, y el principio próximo, y las condicio-

9. *Materia dici potest formae principium.*— Neque aliud probant argumenta illius opinionis; nam duo priora solum probant materiam primo ac per se esse causam compositi. Ad tertium vero respondetur idem esse dicendum de principio quod de causa; nam materia etiam dici potest principium formae, vel quia ex eius potentia educitur, vel quia ei unitur. Quod autem Aristoteles ait, unum principium non esse ex alio, intelligendum est vel quoad compositionem, quia unum non componitur ex alio, vel quoad effectionem simpliciter et primario intentam a natura; sic enim non fit principium unum ex alio, sed quod ex eis constat. Argumenta vero aliarum opinionum solvenda non sunt, nam recte probant aliquam causalitatem materiae in illa omnia; non tamen excludunt quin omnis illa causalitas in causalitate compositi includatur et ad illam ordinetur. Solum posset quis specialiter dubitare de unione animae rationalis, quomodo pendeat a materia, cum in se spiritualis sit; sed de hac unione, quae et qualis sit, inferius ex professo tractabitur; nunc breviter dicitur unionem non solum ex materiali (ut ita dicam) entitate sed ex formali ratione unionis habere talem modum essendi ut essentialiter pendeat ab altero extremo ad quod fit unio, et in eo genere et modo quo ad illud fit unio. Unde si fiat ad subiectum, pendet ab illo in genere causae materialis; si ad formam, in genere causae formalis; si ad subsistentiam, ut a puro termino; quo modo unio humanitatis, quamvis creata sit, essentialiter pendet a Verbo increato; sic igitur unio animae rationalis, quamvis in se spiritualis sit, pendere potest a materia ut a subiecto cui forma illa unitur.

SECTIO VIII

Per quid causet materia

1. *Quorumdam sententia.*— Sicut in causa efficienti creata distingui solent principium principale agendi et principium pro-

nes necesarias para obrar, así piensan algunos que todas estas cosas pueden y deben distinguirse en la causalidad de la materia. Pues la razón principal de causar materialmente —dicen— es la misma esencia de la materia, ya que ella es el primer fundamento y la base de toda causalidad y sustentación material, y de ella como tal consta esencialmente el compuesto. Pero el principio próximo de esta causalidad dicen que es la potencia de la materia, pues por ella próximamente recibe a la forma, ya que todo acto próximamente se recibe en una potencia a él proporcionada, y tal potencia es una propiedad de la misma materia que le ha sido dada por la naturaleza para causar su efecto, como piensa el Comentador en *De Substantia Orbis*, c. 1, y en I *Phys.*, text. 70; y allí Temistio, tex. 69. La razón de todos éstos es que toda potencia se funda en alguna entidad y esencia. Pero algunos añaden que esta potencia, por la cual la materia próximamente causa, es su cantidad, ya que la materia prima, precisivamente considerada, sin cantidad, no es apta para ser sujeto de la generación, porque no es extensa ni tiene partes; y mediante la cantidad se hace apta porque se hace extensa.

2. *Qué condiciones requieren algunos en la materia para que cause.*— Entre las condiciones requeridas para esta causalidad ponen algunos la existencia de la materia, porque para la causalidad y composición real parece necesaria la existencia real. Otros piensan que tampoco se ha de exigir la existencia, porque a la materia para causar le basta su ser de esencia; y la existencia no la tiene como prerrequerida, sino como consiguiente a la forma. Otros, por su parte, requieren como condición necesaria la cantidad por la razón antes aducida, porque el agente no puede actuar sino sobre un sujeto extenso; luego presupone en el sujeto la cantidad, al menos como condición necesaria. Otros juzgan que tampoco esta condición es necesaria, ya que piensan que la cantidad sigue a la forma y depende de ella enteramente. Por lo cual, no requieren ninguna condición para la causalidad de la materia fuera de su entidad y potencia. Podría también aquí referirse la opinión de los que requieren en la materia la signación por la que la ma-

ximum et conditiones necessariae ad agendum, ita existimant aliqui haec omnia distingui posse et debere in causalitate materiae. Nam principalis ratio causandi materialiter (inquiunt) est ipsa essentia materiae; illa enim est primum fundamentum et basis totius materialis causalitatis et sustentationis et ex illa ut sic essentialiter constat compositum. Principium autem proximum huius causalitatis dicunt esse potentiam materiae; per eam enim proxime recipit formam; omnis enim actus proxime recipitur in potentia sibi proportionata; est autem illa potentia proprietas ipsius materiae data illi a natura ad suum effectum causandum, ut sentit Comment., de Substantia orbis, c. 1, et I Phys., text. 70; et ibi Themist., text. 69. Quorum ratio est, quia omnis potentia fundatur in aliqua entitate et essentia. Aliqui vero addunt hanc potentiam per quam materia proxime causat, esse quantitatem eius, quia materia prima praecise considerata absque quantitate non est apta ut sit subiectum generationis, quia non est extensa, neque habet partes; per quantitatem autem fit apta, quia fit extensa.

2. *Quas in materia, ut causet, conditiones aliqui desiderent.*— Inter conditiones autem requisitas ad hanc causalitatem quidam ponunt existentiam materiae, quia ad causalitatem et compositionem realem existentia realis videtur necessaria. Alii nec existentiam requirendam putant, quia sufficit materiae, ut causet, suum esse essentiae; existentiam vero non habet ut praerequisitam, sed solum ut consequentem formam. Rursus alii requirunt ut conditionem necessariam quantitatem propter rationem superius factam, quia agens non potest agere nisi in subiectum extensum; ergo praesupponit in subiecto quantitatem saltem ut conditionem necessariam. Alii vero neque hanc conditionem necessariam existimant, quia putant quantitatem consequi formam et ab ea omnino pendere. Quapropter nullam conditionem requirunt ad causalitatem materiae praeter entitatem et potentiam eius. Posset etiam hic referri opinio eorum qui in materia requirunt sigillationem qua materia quae de

teria, que es de por sí indiferente a toda forma, queda determinada a esta forma individual más que a otras, ya que la causa indiferente, permaneciendo indiferente, no puede causar un efecto definido; acerca de la cual opinión se dijo ya bastante anteriormente al tratar del principio de individuación.

La potencia de la materia, indistinta de ella, es para ella la razón de causar

3. Hay que decir primeramente que la materia prima no tiene dos razones de causar, una principal y la otra próxima, sino que por sí misma, y por su entidad, causa principal y próximamente su efecto en su género. Esta opinión se toma de Santo Tomás, I *Phys.*, text. 79, donde dice que la potencia de la materia no es algo añadido a la materia además de su esencia y sustancia; y lo mismo tiene en I, q. 5, a. 3, ad 3, y q. 77, a. 1, ad 2, y en I *cont. Gent.*, c. 43, y en *In I*, dist. 3, q. 4, a. 1; y lo mismo piensan, en general, los tomistas, Herveo, *De Unitate Formarum*, q. 16; Capréolo, *In I*, dist. 42, q. 1, sobre los argumentos de Auréolo contra la 4 conclus.; Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 6; Enrique, *In Summ.*, a. 5, q. 8, y esto mismo indicó Averroes, *De Substant. Orbis*, cuando dijo que *la materia se sustancializa por la potencia.* Partiendo de este principio se prueba la conclusión de este modo. La materia causa primera y principalmente por su esencia, y próxima e inmediatamente por su potencia; pero la potencia de la materia no es algo distinto de su esencia, ni realmente ni *ex natura rei;* luego en la materia la razón próxima de causar no es algo diferente de la razón principal, sino que son enteramente lo mismo. La consecuencia es evidente y la mayor está también fuera de discusión; pues, por lo que toca a su primera parte, nada puede pensarse en la materia anterior ni más principal, que sea primera raíz y cuasi origen de su causalidad, que su misma esencia. En cuanto a la segunda parte, como la causalidad de la materia es la causalidad del sujeto y del recipiente, consta igualmente que la potencia receptiva o capacidad de la materia es la razón próxima de causar. Igualmente porque la materia causa recibiendo el acto; y el acto se recibe próximamente en la potencia; luego la materia, mediante su potencia, dice referencia próximamente al acto y causa su efecto.

se indifferens est ad omnem formam, ad hanc individuam potius quam ad alias determinetur, quia causa indifferens, manens indifferens, non potest definitum effectum causare, de qua opinione satis multa superius dicta sunt tractando de principio individuationis.

Materiae potentia, ab ipsa indistincta, ratio est causandi ipsi

3. Dicendum vero imprimis est materiam primam non habere duas rationes causandi, alteram principalem, alteram proximam, sed per seipsam et per entitatem suam et principaliter et proxime causare effectum suum in suo genere. Haec sententia sumitur ex D. Thom., I Phys., text. 79, ubi ait potentiam materiae non esse aliquid materiae additum, praeter substantiam et essentiam eius; et idem habet I, q. 5, a. 3, ad 3, et q. 77, a. 1, ad 2, et I cont. Gent., c. 43, et In I, dist. 3, q. 4, a. 1; idemque sentiunt communiter thomistae, Hervaeus, De Unit. formar., q. 16; Capreol., In I, dist. 42, q. 1, ad argumenta Aureoli cont. 4 conclus.; Soncin., VIII Metaph., q. 6; Henric., in Summ., a. 5, q. 8; et hoc ipsum significavit Averroes, de Substant. orbis, cum dixit, *materiam substantiari per posse.* Ex hoc ergo principio probatur conclusio in hunc modum. Materia primo ac principaliter causat per essentiam suam, proxime vero et immediate per suam potentiam; sed potentia materiae non est aliud ab eius essentia, neque realiter, neque ex natura rei; ergo in materia non est aliud proxima ratio causandi a ratione principali, sed sunt omnino idem. Consequentia est evidens, et maior etiam est extra controversiam; nam, quod attinet ad priorem partem eius, nihil prius vel principalius excogitari potest in materia quod sit prima radix et quasi origo causalitatis eius, quam ipsius essentia. Quoad secundam vero partem, cum causalitas materiae sit causalitas subiecti et recipientis, etiam constat potentiam receptivam seu capacitatem materiae esse proximam rationem causandi. Item, quia materia causat recipiendo actum; actus autem proxime recipitur in potentia; ergo materia per potentiam suam proxime respicit actum, suumque effectum causat.

4. La menor es mantenida por los citados autores. Y se prueba con la razón primero porque la materia se ordena esencialmente a la forma, como se dijo arriba con Aristóteles, II de la *Física*, text. 26; pero no se ordena más que como potencia receptiva; por consiguiente, la materia esencialmente es tal potencia. En segundo lugar, la forma, por su esencia, es acto de la materia, por lo cual el alma se define diciendo que es acto del cuerpo físico, etc.; por consiguiente, al contrario, la materia esencialmente es potencia para la forma, pues tienen entre sí una correlación proporcional y de tal modo están esencialmente instituídas que se unen inmediatamente por sus esenciales entidades; y de aquí resulta que componen por sí y esencialmente una esencia; y la componen como acto y potencia unidos entre sí; luego la materia es esencialmente potencia como la forma es esencialmente acto. En tercer lugar, para confirmar esto pueden aducirse todas las cosas con las que probamos que la materia es pura potencia; pues no sólo dicen los filósofos que la materia tiene potencia, sino que toda ella no es otra cosa que potencia, y esto mismo es lo que Aristóteles dijo, que la materia es el primer sujeto. San Agustín también, en el libro *De Natura Boni contra Manichaeos*, c. 18, dice que la materia se llama en griego *selva* (ὅλην), porque para los que operan, tiene aptitud no para hacer ella misma algo, sino para ser aquello de donde algo se hace. Damasceno también, en su *Phys.*, c. 3, dice que la materia, en cuanto a aquello que es potencia, está dotada de sustancia.

5. En último lugar se declara de este modo: porque o bien la potencia de la materia es la misma sustancia y esencia de la materia, o es algún accidente realmente distinto de ella o algún modo distinto al menos *ex natura rei;* pues fuera de esto no puede pensarse ninguna otra cosa; ahora bien, no puede decirse lo segundo ni lo tercero; luego es verdad lo primero. La menor en cuanto a su primera parte se prueba en primer lugar porque la potencia es proporcionada al acto; por consiguiente, para el acto sustancial la potencia debe ser sustancial. En segundo lugar, porque de lo contrario la forma se uniría a la materia mediante algún accidente, y así no compondría con ella un uno *per se*, ya que dicha unión no sería sustancial sino accidental. Por lo cual, Aristóteles, en el li-

4. Minor vero asseritur a dictis auctoribus. Et ratione probatur primo, quia materia essentialiter ordinatur ad formam, ut supra dictum est cum Aristot., II Phys., text. 26; sed non ordinatur nisi ut potentia receptiva; ergo materia essentialiter est huiusmodi potentia. Secundo, forma per essentiam suam est actus materiae, unde anima definitur quod sit actus corporis physici, etc.; ergo, e converso, materia essentialiter est potentia ad formam; habent enim inter se proportionalem correlationem, et ita sunt essentialiter institutae ut per suas essentiales entitates immediate coniungantur; et inde est quod unam essentiam per se et essentialiter componant; componunt autem ut actus et potentia inter se unita; est ergo materia essentialiter potentia sicut forma est essentialiter actus. Tertio, ad hoc confirmandum adduci possunt omnia quibus probavimus materiam esse puram potentiam; non enim tantum dicunt philosophi materiam habere potentiam, sed totam ipsam nihil aliud esse quam potentiam, et hoc ipsum est quod Aristoteles dixit, materiam esse primum subiectum. Augustin. etiam, lib. De Natura boni contra Manichaeos, c. 18, materiam ait graece appellari *silvam* (ὅλην), quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Damascenus etiam, in sua Phys., c. 3, ait materiam, quantum ad id quod potentia est, substantia praeditam esse.

5. Ultimo declaratur in hunc modum: nam vel potentia materiae est ipsamet substantia et essentia materiae, vel est aliquod accidens realiter ab illa distinctum, vel modus aliquis saltem ex natura rei diversus; praeter haec enim nihil aliud excogitari potest; sed non potest secundum aut tertium dici; ergo primum verum est. Minor quoad priorem partem probatur primo, quia potentia est proportionata actui; ergo ad actum substantialem potentia esse debet substantialis. Secundo, quia alias forma uniretur materiae mediante aliquo accidente et ita non componeret cum illa unum per se, quia earum unio non esset substantialis sed acciden-

bro VIII de la *Metafísica*, text. 15, enseña que la materia y la forma sustanciales se unen por sí inmediatamente para componer un uno *per se*. En tercer lugar, porque si fuese algún accidente, sería sobre todo la cantidad; ahora bien, ésta no es; luego. La mayor es clara, porque no hay ningún accidente más cercano a la materia que la cantidad. La menor, en cambio, se prueba porque la cantidad no se ordena por sí a recibir la forma sustancial, sino que más bien es o una propiedad que sigue a aquélla, o a lo sumo es una disposición que prepara al sujeto para la recepción de aquélla. Y se confirma, porque, de lo contrario, como la blancura, por ejemplo, se recibe en la cantidad, así también la forma sustancial se recibiría en ella y le comunicaría su ser sustancial; y consiguientemente como quitada la sustancia y conservada por sí la cantidad, sin un nuevo milagro permanece aquella cantidad blanca, así quitada la materia y conservada la cantidad sin nuevo milagro permanecería informada por la forma sustancial, todas las cuales cosas son absurdas. Finalmente, cualquiera que sea aquel accidente que por modo de potencia se interpone entre la sustancia de la materia y la forma, es menester que se reciba en la materia, porque debe recibirse en algún sujeto, y allí no hay otro, ya que tal potencia se supone para la forma y consecuentemente también para el compuesto; luego hay en la materia potencia para recibir en sí tal accidente, ya que radica en la materia como en su sujeto; pregunto, por consiguiente, si aquella potencia de la materia es la misma sustancia de la materia u otro accidente; esto último no puede decirse, porque entonces se seguiría hasta el infinito; y si se dice lo primero, consiguientemente alguna potencia receptiva de la materia es la misma sustancia suya; luego ésta más bien lo es para el acto sustancial que para el accidental, o al menos primariamente se ordena a aquel acto; por tanto, es esencial e inmediatamente receptiva de aquél.

6. Y desde aquí se prueba fácilmente la segunda parte de la menor, a saber, que esta potencia no es un modo realmente distinto de la sustancia de la materia. Primero, ciertamente, porque no hay ninguna necesidad ni huella de tal distinción. Pues tal potencia es connatural a la materia y totalmente inseparable de ella, incluso por la potencia absoluta de Dios; más aún, ni siquiera mediante el entendimento puede concebirse la materia completa en la esencia de la mate-

talis. Unde Aristoteles, VIII Metaph., text. 15, docet materiam et formam substantiales per se immediate uniri ut unum per se componant. Tertio, quia si esset aliquod accidens, maxime quantitas; sed hoc non; ergo. Maior patet, quia nullum est accidens materiae propinquius quam quantitas. Minor vero probatur, quia quantitas non ordinatur per se ad recipiendam formam substantialem, sed potius est vel proprietas consequens illam, vel ad summum est dispositio praeparans subiectum ad receptionem eius. Et confirmatur, nam alias sicut albedo, verbi gratia, recipitur in quantitate, ita etiam forma substantialis reciperetur in illa et communicaret illi suum esse substantiale, et consequenter, sicut ablata substantia et conservata per se quantitate sine novo miraculo permanet illa quantitas alba, ita ablata materia et conservata quantitate sine novo miraculo maneret informata forma substantiali, quae omnia sunt absurda. Tandem, quodcumque sit illud accidens quod per modum potentiae interponitur inter substantiam materiae et formam, necesse est illud recipi in materia, quia recipi debet in aliquo subiecto, et ibi non est aliud, cum talis potentia supponatur formae, et consequenter etiam composito; ergo est in materia potentia ad recipiendum in se tale accidens, cum subiectetur in materia; inquiro ergo an illa potentia materiae sit ipsamet substantia materiae, vel aliud accidens; hoc posterius dici non potest, alias procederetur in infinitum; si vero dicatur illud prius, ergo aliqua potentia receptiva materiae est ipsa substantia eius; ergo haec potius est ad actum substantialem quam ad accidentalem, vel saltem primario ad illum actum ordinatur; est ergo per se et immediate receptiva illius.

6. Atque hinc facile probatur altera pars minoris, scilicet, hanc potentiam non esse modum ex natura rei distinctum a substantia materiae. Primo quidem quia nulla est necessitas nec vestigium talis distinctionis. Nam talis potentia connaturalis est materiae et ab illa omnino inseparabilis, etiam per potentiam Dei absolutam; immo etiam per intellectum concipi non potest materia com-

ria sin que se la conciba capaz de la forma; por consiguiente, aquella capacidad no es un modo distinto en la realidad de la materia, sino que es como su diferencia esencial; pues la materia esencialmente es una entidad sustancial, no completa sino parcial, no por modo de acto sino de potencia; por consiguiente, la misma materia es por su esencia la razón principal y próxima de recibir la forma y de causar materialmente.

7. *La materia requiere esencialmente la existencia para causar.*— Digo en segundo lugar: la existencia de la materia es también necesaria para la causalidad de la materia; con todo, no propiamente como una condición solamente que esté fuera de la razón de principio esencial en el género de causa material, sino como íntima y formalmente incluída en él. Se prueba la primera parte porque la materia no puede ser sujeto real, o ejercer actualmente su oficio tal como está en sola la potencia objetiva o en la virtud de la causa primera, porque de acuerdo con la anterior consideración no es nada, y sólo se concibe como no repugnante al ser; y de acuerdo con la última, no es otra cosa que la misma esencia creadora; por consiguiente, para ejercer actualmente el oficio de sujeto real es preciso que en sí esté actualmente fuera de su causa y fuera de la potencia objetiva; ahora bien, esto mismo es ya existir; luego para que la materia cause materialmente, es necesario que exista actualmente. Y se confirma, porque precisamente las cosas naturales no se crean porque se hacen de la materia; ahora bien, no es que no se creen porque se hagan de la materia posible; luego porque se hacen de la materia actualmente existente, y por consiguiente la misma materia no causa materialmente sino en cuanto actualmente existente. Se prueba la menor porque la misma materia, cuando es hecha por Dios es hecha de materia posible, y sin embargo es creada, porque ser hecho de materia posible es ser hecho de la nada, ya que la materia posible como tal no es nada. Por lo cual, la preposición *de* en dicha locución no indica relación de causa material, sino de término *a quo*. Por consiguiente, cuando dice relación de causa material es necesario que designe una cosa que no solamente sea posible sino también que sea actual y esté fuera de sus causas. Finalmente, la materia no puede causar

pleta in essentia materiae quin concipiatur capax formae; ergo illa capacitas non est modus in re distinctus a materia, sed est veluti differentia essentialis eius; nam materia essentialiter est entitas substantialis, non completa sed partialis, non per modum actus sed per modum potentiae; est ergo ipsa materia per essentiam suam et principalis et proxima ratio recipiendi formam et causandi materialiter.

7. *Existentiam essentialiter requirit materia ut causet.*— Dico secundo: existentia materiae etiam est necessaria ad causalitatem materiae, non tamen proprie ut conditio tantum quae sit extra rationem principii per se in genere causae materialis sed ut in illo intime et formaliter inclusa. Prior pars probatur quia materia non potest esse reale subiectum, vel actu exercere munus eius prout est in sola potentia obiectiva vel in virtute primae causae, quia secundum priorem considerationem nihil est, sed solum concipitur ut non repugnans esse; secundum posteriorem vero non est aliud quam ipsa creatrix essentia; ergo ut actu exerceat munus realis subiecti, necesse est ut in se sit actu extra causam suam et extra potentiam obiectivam; sed hoc ipsum est existere: ergo ut materia materialiter causet, necesse est quod actu existat. Et confirmatur, nam ideo res naturales non creantur quia fiunt ex materia; sed non idea non creantur quia fiunt ex materia possibili; ergo quia fiunt ex materia actu existente, et consequenter ipsa materia non causat materialiter nisi quatenus actu existens. Minor probatur, nam ipsa materia dum fit a Deo, fit ex materia possibili, et nihilominus creatur, quia fieri ex materia possibili est fieri ex nihilo eo quod materia possibilis, ut sic, nihil sit. Unde dictio *ex* in illa locutione non dicit habitudinem causae materialis, sed termini a quo. Quando ergo dicit habitudinem causae materialis, necesse est ut designet rem quae non tantum possibilis sit, sed etiam actu et extra causas. Tandem

materialmente si no es creada por Dios; pero la creación se termina en una cosa existente; por consiguiente, la materia no puede causar materialmente sino como existente. Las cuales razones, formal e inmediatamente, prueban que la materia no causa materialmente sino en cuanto que está fuera de sus causas como una entidad actual en su ser de esencia; consiguientemente, prueban acerca del ser de la existencia, porque toda entidad actual fuera de sus causas queda formalmente constituída por la existencia, como después probaremos en su lugar.

8. *En qué grado depende la materia de la forma.*— Y de aquí se prueba también fácilmente la última parte de la aserción; pues el que la materia sea una entidad actual no es como una condición extrínseca necesaria para causar, sino que es la intrínseca y propia razón de causar; pues la materia recibe la forma por su entidad actual; ahora bien, por la existencia queda constituída en el ser de entidad actual; luego la existencia de la materia no es de cualquier modo una condición necesaria, sino en cuanto perteneciente esencial y formalmente al principio de causación. Esto se verá más claramente por cuanto se diga después acerca de la existencia. Sólo puede objetarse que la materia depende en su existencia de la forma; por consiguiente, no puede existir, incluso en el orden de naturaleza, con prioridad a recibir la forma; por tanto, la existencia no puede serle necesaria para causar. Es clara la consecuencia porque la condición necesaria para causar se presupone al efecto. Ni puede entenderse que la causa dependa en su ser necesariamente de su efecto para causar. Se responde que no puede darse una respuesta exacta a esta objeción hasta que expliquemos la causalidad de la forma con la materia y aquella proposición de Aristóteles: *Las causas son para sí mutuamente causas;* por ello brevemente se dice que es probable que la materia no dependa propiamente de la forma como de su causa, la cual puede llamarse dependencia antecedente, sino sólo como de un acto connatural y de una cuasi disposición y condición necesaria, la cual puede llamarse dependencia consecuente, y según ella no hay inconveniente en que la causa material dependa de su efecto. Después veremos si puede decirse que depende también *a priori* la materia de la forma.

materia non potest materialiter causare nisi sit creata a Deo; sed creatio terminatur ad rem existentem; ergo materia non potest materialiter causare nisi existens. Quae rationes formaliter et immediate probant materiam non causare materialiter, nisi ut est extra causas suas tamquam actualis entitas in suo esse essentiae; consequenter vero probant de esse existentiae, quia omnis actualis entitas extra causas formaliter constituitur per existentiam, ut infra suo loco probabimus.

8. *Materia qualiter a forma dependeat.*— Atque hinc etiam probatur facile posterior assertionis pars; nam, quod materia sit entitas actualis, non est quasi extrinseca conditio necessaria ad causandum, sed est intrinseca et propria ratio causandi; nam materia per suam entitatem actualem recipit formam; sed per existentiam constituitur in esse entitatis actualis; ergo existentia materiae non utcumque est conditio necessaria, sed ut per se ac formaliter pertinens ad principium causandi. Quae res constabit latius ex dicendis infra de existentia. Solum potest obiici, quia materia pendet in sua existentia a forma; ergo non potest prius etiam ordine naturae existere quam formam recipiat; ergo existentia non potest illi esse necessaria ad causandum. Patet consequentia, quia conditio necessaria ad causandum supponitur ad effectum. Nec intelligi potest quod causa in suo esse necessario ad causandum pendeat a suo effectu. Respondetur exactam huius obiectionis responsionem dari non posse, donec explicemus causalitatem formae erga materiam et illam propositionem Aristotelis: *Causae sunt sibi invicem causae;* ideo breviter dicitur probabile esse materiam non dependere proprie a forma ut a causa sua, quae potest dici dependentia antecedens, sed solum ut a connaturali actu et quasi dispositione et conditione necessaria, quae potest dici dependentia consequens, secundum quam non est inconveniens causam materialem pendere a suo effectu. An vero dici possit pendere etiam a priori materiam a forma, infra videbimus.

9. *La materia requiere para su causalidad la proximidad con la forma.*— Digo en tercer lugar que la condición necesaria para causar en la materia es la proximidad íntima o indistancia respecto de la forma. Así, pues, como en la causa eficiente la aplicación al paciente se dice condición necesaria para la acción, así en la causa material la aplicación a la forma; pues respecto de aquélla o con aquélla ejerce su causalidad. Y esta aplicación es por la íntima proximidad e indistancia, porque no pueden unirse la materia y la forma si no están indistantes y como penetradas íntimamente por sus entidades. Podrá decirse que ésta no es una condición necesaria, sino la misma unión de la materia y la forma. Se responde que no es así porque la presencia íntima es algo distinto *ex natura rei* de la unión; pues cuando el alma es creada en el cuerpo, no se une al cuerpo por virtud de la creación en tal determinado lugar, sino por otra acción, y con todo es creada íntimamente indistante del cuerpo. Por lo cual también aquella íntima presencia es realmente separable de la unión. Pues como el ángel puede estar íntimamente presente a la materia y no informarla, así también puede estar el alma racional, más aún, incluso cualquier otra forma, al menos por la potencia absoluta de Dios; por consiguiente, aquella íntima presencia es algo distinto de la unión y condición necesaria para aquélla y para la causalidad de la materia. Y esta condición en la generación del hombre es manifiestamente anterior por naturaleza, porque allí se supone la forma creada sin la causalidad de la materia sobre ella; y en las otras formas no tanto parece una condición anterior por naturaleza, cuanto concomitante, porque las demás formas, absoluta y simplemente y según el orden causal, ni son ni se hacen con prioridad natural a su unión, como después veremos. Interviene también allí otra prioridad de naturaleza que se llama en el orden de la subsistencia; pues la presencia íntima es tal que puede al menos ser conservada por la divina potencia sin unión y, por consiguiente, sin causalidad material; y por el contrario, la causalidad material no puede de ningún modo conservarse actualmente sin la proximidad íntima, como es evidente por sí mismo.

10. *La materia no requiere la cantidad como condición necesaria para causar.*— Digo en cuarto lugar que fuera de esta condición no hay ninguna otra

9. *Proximitatem cum forma ad suam causalitatem requirit materia.*— Dico tertio: conditio necessaria ad causandum in materia est propinquitas intima seu indistantia a forma. Itaque, sicut in causa efficienti applicatio ad passum dicitur conditio necessaria ad agendum, ita in materiali causa applicatio ad formam; nam respectu illius vel cum illa exercet causalitatem suam. Haec autem applicatio est per intimam propinquitatem et indistantiam, quia non possunt materia et forma uniri nisi sint indistantes et quasi penetratae intime per entitates suas. Dices hanc non esse conditionem necessariam, sed ipsammet coniunctionem materiae et formae. Respondetur non ita esse, quia intima praesentia aliquid distinctum est ex natura rei ab unione; cum enim anima creatur in corpore, non unitur corpori ex vi creationis in tali loco; sed per aliam actionem, et tamen creatur intime indistans a corpore. Unde etiam reipsa est separabilis illa intima praesentia ab unione. Sicut enim angelus potest esse intime praesens materiae et non informans illam, ita etiam potest esse anima rationalis, immo et quaelibet alia forma, saltem per potentiam Dei absolutam; est ergo illa intima praesentia quid distinctum ab unione et conditio necessaria ad illam et ad materiae causalitatem. Haec autem conditio in hominis generatione manifeste est prior natura, quia ibi supponitur forma creata absque causalitate materiae circa illam; in aliis vero formis non tam videtur conditio prior natura quam concomitans, quia aliae formae absolute et simpliciter et secundum ordinem causalitatis, non prius natura sunt aut fiunt quam uniantur, ut postea videbimus. Intercedit autem ibi alia naturae prioritas, quae dicitur in subsistendi consequentia; nam intima praesentia talis est, ut possit saltem per divinam potentiam conservari sine unione et consequenter sine causalitate materiali; e contrario vero nullo modo potest materialis causalitas actu conservari sine intima propinquitate, ut per se constat.

10. *Quantitatem non requirit materia ut necessariam conditionem ad causandum.*— Dico quarto praeter hanc conditionem nullam aliam esse simpliciter necessariam ad

que sea absolutamente necesaria para la causalidad de la materia, cuanto es de su parte. Se explica brevemente, pues, por lo que toca a la cantidad, es asunto muy discutido si ésta está en la materia o en el compuesto, y de qué modo. Y aunque sea probable que esté en la materia y que naturalmente no se separe de ella, sin embargo ello no es porque la cantidad sea condición necesaria para la causalidad material, hablando formalmente, sino porque la materia es una entidad tal que exige por su naturaleza tal propiedad, de modo que la cantidad es más bien una propiedad que sigue a tal causa material que una condición antecedente necesaria para su causalidad. Por lo cual, sucede que o bien la forma, si es material también, o al menos a su manera la información de la forma, participan del efecto o modo de la cantidad, no porque sea en sí necesario dicho modo para la unión con la materia, sino porque la forma se acomoda a la materia en cuanto que todo lo que se recibe se recibe según el modo del recipiente. Y de modo semejante, el agente material necesita la extensión de la cantidad en el paciente para que pueda ejercer su acción sobre él; con todo, esto proviene de que el mismo agente, por razón de dicha propiedad consiguiente a la materia, tiene un modo de existir y de obrar acomodado a ella según todas las facultades que dependen de la materia. Así, pues (sea lo que fuere de aquella cuestión, sobre la cual no definimos nada ahora), decimos sólo de momento que la cantidad por sí y formalmente no es necesaria por razón de la causalidad material. Por lo cual, si es conservada por la potencia de Dios la materia sin la cantidad, cuanto es de su parte podrá ejercer su oficio de sustentar a la forma o a su información.

11. Por su parte, una signación de la materia que sea algo distinto de la cantidad y de las cualidades que disponen a la materia, es algo enteramente ficticio e imaginario, como se demostró en el lugar antes citado. Y las cualidades, si tal vez no permanecen las mismas en lo engendrado y en lo corrompido, no signan a la materia de otra forma si no es porque las cualidades que preceden al instante de la generación despojan a la materia y la dejan libre y expedita para que el agente introduzca en ella su forma; en cambio, las cualidades que se introducen en dicho instante solamente siguen a la forma y como la cobijan y retienen en la materia. Pero si las mismas disposiciones numéricas que fueron

causalitatem materiae, quantum est ex parte eius. Explicatur breviter, nam quod attinet ad quantitatem, satis controversa res est an illa sit in materia vel in composito et quomodo. Et quamvis sit probabile esse in materia et naturaliter non separari ab illa, id tamen non ideo est quia quantitas est conditio necessaria ad causalitatem materialem, formaliter loquendo, sed quia materia est talis entitas quae natura sua talem proprietatem postulat, ita ut quantitas potius sit proprietas consequens talem causam materialem quam conditio antecedenter necessaria ad causalitatem eius. Unde fit ut vel forma, si materialis etiam sit, vel saltem suo modo informatio formae, participent effectum seu modum quantitatis, non quia per se sit necessarius ille modus ad unionem cum materia, sed quia forma sese accommodat materiae, quatenus omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur. Et simili modo, materiale agens indiget extensione quantitatis in passo, ut in illud agere possit; id tamen provenit ex eo quod ipsum agens ratione talis proprietatis consequentis materiam habet modum existendi et agendi illi accommodatum secundum omnes facultates quae a materia pendent. Itaque (quidquid sit de illa quaestione, de qua modo nihil definimus) nunc solum dicimus quantitatem per se ac formaliter non esse necessariam propter causalitatem materialem. Unde, si per potentiam Dei conservetur materia sine quantitate, quantum est ex parte sua poterit exercere suum munus sustentandi formam vel informationem eius.

11. Rursus sigillatio materiae quae sit aliquid distinctum a quantitate et qualitatibus disponentibus materiam, prorsus est quid fictum et commentitium, ut loco supra citato monstratum est. Qualitates autem, si fortasse non manent eaedem in genito et corrupto, non aliter sigillant materiam nisi quia hae qualitates quae praecedunt instans generationis, denudant materiam et relinquunt illam liberam et expeditam ut agens in eam introducat suam formam; qualitates vero, quae in eo instanti introducuntur, solum consequuntur formam, et quasi fovent ac eam retinent in materia. Si autem eaedem

iniciadas en el ser corrompido permanecen consumadas en el engendrado, así más fácilmente puede decirse que determinan la materia para tal forma; pero esto no es porque la materia de por sí necesite de ellas para su causalidad, sino o bien porque por el natural modo y orden de obrar mediante los accidentes son así necesariamente preestablecidas, o porque la forma misma exige tales disposiciones. Y la materia, aunque de suyo sí sea indiferente para muchos efectos o formas, no es de suyo insuficiente o incompleta para cada uno de sus efectos, sino que más bien en su género es cuasi causa universal, suficiente para cada uno de los efectos, y la causa de este modo indiferente bien puede causar un efecto determinado si por otra parte concurren las otras causas necesarias para tal determinación, como son en el caso propuesto el agente o las disposiciones. Por consiguiente esencial e intrínsecamente por virtud de la causalidad material no se requiere ninguna signación para aquélla como condición necesaria. Y fuera de estas condiciones, ningunas otras han sido hasta ahora concebidas ni pueden fácilmente fingirse, ya que no aparece ninguna razón o fundamento de tal necesidad. Pues omito la condición general y cuasi trascendental respecto de toda causa creada, a saber, que sea conservada por Dios; pues esto no sólo es común sino que está comprendido en la existencia. Omito también la referencia necesaria o relación a la forma, y (por llamarla así) la concausalidad de la forma; pues esto más bien es algo necesariamente consecuente que una condición requerida para la causación. Por consiguiente, ninguna otra cosa es necesaria para la causalidad de la materia de parte de la misma. Y con esto basta ya acerca de este punto; pues los fundamentos de las demás opiniones que han sido insinuados al referirlas, con lo dicho quedan ya suficientemente solucionados y aclarados.

numero dispositiones quae fuerunt inchoatae in corrupto manent consummatae in genito, sic facilius dici possunt determinare materiam ad talem formam; illud tamen non est quia materia ex se illis indigeat ad suam causalitatem, sed vel ob naturalem modum et ordinem agendi mediis accidentibus necessario ita praemittuntur, vel quia forma ipsa tales postulat dispositiones. Materia autem, quamvis ex se sit indifferens ad plures effectus seu formas, non est ex se insufficiens aut incompleta ad singulos effectus suos, sed potius in suo genere est quasi universalis causa, sufficiens ad singulos effectus, causa autem sic indifferens bene potest determinatum effectum causare si aliunde concurrant aliae causae ad eam determinationem necessariae, ut sunt in proposito agens vel dispositiones. Igitur per se et intrinsece ex vi causalitatis materialis, nulla sigillatio ad illam requiritur ut necessaria conditio. Praeter has autem conditiones, nullae aliae hactenus excogitatae sunt, neque fingi facile possunt, cum nulla appareat ratio vel fundamentum talis necessitatis. Omitto enim conditionem generalem et quasi transcendentalem respectu omnis causae creatae, scilicet, quod conservetur a Deo; nam hoc et commune est et sub existentia comprehenditur. Omitto etiam necessariam habitudinem seu relationem ad formam, et (ut ita dicam) concausalitatem formae; nam hoc potius est quid necessario consequens quam requisita conditio ad causandum. Nihil ergo aliud ad causalitatem materiae ex parte illius necessarium est. Et haec satis sint de hoc puncto; nam fundamenta aliarum opinionum, quae inter illas referendas insinuata sunt, ex dictis sufficienter soluta et expedita sunt.

SECCION IX

EN QUÉ CONSISTE LA CAUSALIDAD DE LA MATERIA

1. *La causalidad de la materia no es la misma entidad de la materia.*— Hay varias opiniones sobre este punto. Efectivamente, dicen algunos que la causalidad de la materia no es otra cosa que la misma materia que se entrega a sí misma al compuesto y por sí misma sustenta a la forma, ya que su causalidad no consiste en la producción de una cosa distinta de sí, como la causalidad eficiente, sino en el solo hecho de entregarse a sí misma a su efecto. Pero esta opinión no puede ser verdadera, pues aunque sea verdad que la materia no puede causar de otra forma que sustentando y componiendo aquello que causa, sin embargo esto que es sustentar y componer es algo en la realidad misma distinto de la misma materia; pues puede estar la materia en la realidad y no causar esta forma o este compuesto, y variar sucesivamente su causalidad acerca de los varios efectos permaneciendo invariable su entidad; por consiguiente, la causación misma es algo distinto de su entidad. Más aún, por potencia absoluta puede conservarse la materia sin ninguna forma, como después mostraremos, y entonces no causaría nada actualmente sino que únicamente sería de suyo capaz de causar; por consiguiente, es algo distinto aquello por lo que queda constituída como actualmente causante, de aquello por lo que se constituye como capaz de causar; pues por esta sola razón probamos en la causa agente que la acción es algo distinto de la potencia del agente. Y si alguno dice tal vez que el que la materia cause no añade nada a la misma materia, sino que connota en ella la existencia de la forma, no será satisfactorio. Pues sea lo que fuere sobre aquello que se añade, lo cual veremos después, que la forma exista en la materia hablando formal y precisivamente no es que la materia cause sino más bien que sea causada e informada; y es preciso designar algo de donde se tome aquella denominación de causar, y explicar si aquello es intrínseco o extrínseco a la materia.

SECTIO IX

QUID SIT CAUSALITAS MATERIAE

1. *Causalitas materiae non est ipsa entitas materiae.*— Variae sunt hac de re opiniones. Dicunt enim aliqui causalitatem materiae nihil aliud esse quam ipsammet materiam, quae seipsam exhibet composito et per seipsam sustentat formam, quia eius causalitas non consistit in productione alicuius rei a se distinctae, sicut causalitas efficientis, sed in hoc solum quod seipsam praebet suo effectui. Sed haec sententia vera esse non potest; nam, licet verum sit materiam non aliter causare quam sustentando aut componendo id quod causat, nihilominus hoc quod est sustentare aut componere, aliquid est in re ipsa distinctum ab ipsa materia; nam potest materia esse in rerum natura et non causare hanc formam vel hoc compositum, et successive variare causalitatem suam circa varios effectus, manente invariata entitate eius; ergo causatio ipsa aliud est ab eius entitate. Immo de potentia absoluta potest conservari materia sine ulla forma, ut infra ostendemus, et tunc nihil actu causaret sed solum ex se esset potens ad causandum; ergo aliud est id quo constituitur actu causans, ab eo quo constituitur potens ad causandum; hac enim sola ratione probamus in causa agente aliud esse actionem a potentia agentis. Quod si quis forte dicat materiam causare non addere aliquid ipsi materiae, sed connotare existentiam formae in illa, non satisfaciet. Nam, quidquid sit de illo addito, quod postea videbimus, formam existere in materia formaliter ac praecise loquendo non est materiam causare, sed potius causari vel informari; oportet autem aliquid designare a quo formaliter sumatur illa denominatio causandi, et declarare an illud sit intrinsecum vel extrinsecum materiae.

2. *La causalidad de la materia no puede ser una relación predicamental.*— En segundo lugar, dicen algunos que la causalidad actual no añade nada a la materia más que la relación de causa a efecto. Pero si se habla de la propia relación predicamental, no puede esta opinión ser verdadera, porque esta relación se sigue una vez causado el efecto y puestos el fundamento y el término; luego supone la causalidad como razón próxima a la que sigue; por consiguiente, no puede la causalidad consistir en esta relación. Lo cual ha sido ya dicho arriba acerca de la causa en común y se ha de entender dicho de todas las causas, para que no sea preciso repetirlo más veces. Pero si se trata de alguna relación trascendental, coincide esta opinión con la cuarta que referimos inmediatamente.

3. *La causalidad de la materia no es una misma cosa con todo efecto de la misma.*— La tercera opinión, por consiguiente, puede ser la que afirma que esta causalidad de la materia es su mismo efecto, concebido y significado de modo diverso, porque esto basta para explicar esta causalidad, y apenas puede hallarse o pensarse otra. Pero aunque tal vez esto sea verdadero de algún efecto, como explicaré en seguida acerca de la generación y de la unión (pues estas cosas se comportan como la acción con respecto a la causa agente, que puede también llamarse su efecto), con todo, esto no puede ser universalmente verdadero, ya porque la causalidad en todas las cosas es algo intermedio entre la causa y el efecto, ya también porque la forma material es efecto de la materia y no puede ser su causalidad. Pues el alma del caballo, por ejemplo, que ahora es causada materialmente por su materia, puede conservarse en la realidad sin tal causalidad; luego dicha causalidad es algo diferente en la realidad de aquella alma y de su entidad. Igual que la cantidad en la Eucaristía, que antes era conservada mediante la causalidad material de la sustancia del pan, después es conservada cesando dicha causalidad, lo cual es indicio de que tal causalidad es algo distinto de la realidad de la cantidad. Y si la forma según su entidad absoluta no es causalidad de la materia, tampoco puede serlo todo el compuesto; mayormente porque en el compuesto queda incluída la misma materia, la cual no es causada por sí misma, y en algún compuesto, concretamente en el hombre, está incluída también

2. *Causalitas materiae nequit esse praedicamentalis relatio.*— Secundo dicunt alii causalitatem actualem nihil addere materiae praeter relationem causae ad effectum. Sed si sit sermo de propria relatione praedicamentali, non potest haec sententia vera esse, quia haec relatio consequitur causato iam effectu et positis fundamento et termino; ergo supponit causalitatem ut rationem proximam ad quam consequitur; ergo non potest causalitas in hac relatione consistere. Quod et supra de causa in communi dictum est et pro omnibus causis dictum intelligatur, ne id amplius repetere necesse sit. Si vero sit sermo de aliqua relatione transcendentali, coincidit haec opinio cum quarta statim referenda.

3. *Causalitas materiae non est idem cum omni effectu ipsius.*— Potest ergo tertia sententia esse, asserens hanc causalitatem materiae esse ipsummet effectum eius, diverso modo significatum et conceptum, quia hoc sufficit ad explicandam hanc causalitatem et vix potest alia inveniri aut cogitari. Sed, licet de aliquo effectu hoc fortasse verum sit, ut de generatione et unione statim declarabo (nam haec ita se habent sicut actio ad causam agentem, quae etiam dici potest effectus eius), non tamen potest id esse in universum verum, tum quia causalitas in omnibus causis est aliquid medium inter causam et effectum, tum etiam quia forma materialis est effectus materiae et non potest esse causalitas eius. Nam anima equi, verbi gratia, quae nunc causatur materialiter a sua materia, potest in re conservari sine tali causalitate; ergo illa causalitas aliud est in re ab illa anima et ab entitate eius. Sicut quantitas Eucharistiae quae antea conservabatur media causalitate materiali substantiae panis, postea conservatur cessante illa causalitate, quod est signum causalitatem illam esse quid diversum a realitate quantitatis. Quod si forma secundum suam absolutam entitatem non est causalitas materiae, nec totum compositum esse potest; maxime quia in composito includitur ipsa materia, quae a seipsa non causatur, et in aliquo composito, nempe

la forma, la cual no es causada por la materia; por consiguiente, ¿cómo todo el compuesto podrá ser la causalidad de la materia?

4. *Opinión de algunos.*— La cuarta opinión puede ser que la causalidad de la materia es un cierto modo real de la misma materia y distinto *ex natura rei*. Pues considerada la entidad absoluta de la materia, este modo es contenido por ella sólo en potencia; y al presentarse la ocasión del agente que introduce la forma, también la materia exhibe en acto este modo, con el cual recibe en sí y cobija a la forma, y consecuentemente compone al compuesto. Pero si tal forma se retira al advenir otra forma, la materia pierde también el modo anterior y muestra otro en relación con la forma que adviene. Así piensan los Conimbricenses, II *Phys.*, q. 6 y 8. El fundamento se toma sea de una suficiente enumeración de las partes, sea también porque tal modo es necesario, puesto que se mostró que esta causalidad es algo y no es preciso que sea una entidad distinta, ya que la materia por sí misma se une inmediatamente a la forma; luego es menester que sea algún modo, realmente identificado con la materia por cierto, pero modalmente y *ex natura rei* distinto por ser separable de la misma.

Resolución de la cuestión

5. *La causalidad de la materia respecto de la generación es la misma generación.*— Sin embargo, esta opinión en parte parece falsa y en parte dudosa. Para explicar esto y declarar mi parecer distingo aquellas cuatro cosas que dije arriba que son causadas desde la materia, la generación, la unión de la forma, la entidad de la forma y el mismo compuesto. Por tanto, en cuanto a la generación pienso que es causada por sí misma por la materia, sin que se le añada a la materia ninguna cosa o modo fuera de la misma generación inherente a ella; y por ello, la causalidad de la misma generación por la materia no es otra cosa que la misma generación, en cuanto que es educción de la materia. Pues como la acción proviene del agente, no por otra acción sino por sí misma, y tiene la razón de acción en cuanto que es la misma emanación de la causa agente y en cuando tal es la misma causalidad del agente, como después diré, así la educción o generación pasiva, en cuanto que depende esencialmente del sujeto y se le une

homine, includitur etiam forma, quae a materia non causatur; quo modo ergo totum compositum esse poterit causalitas materiae?

4. *Quorundam opinio.*— Quarta opinio esse potest, causalitatem materiae esse modum quemdam ipsius materiae realem et ex natura rei distinctum. Nam, considerata absoluta entitate materiae, hic modus solum in potentia ab ea continetur; oblata autem occasione agentis inducentis formam, materia etiam actu exhibet hunc modum, quo in se recipit et fovet formam et consequenter componit compositum. Si autem talis forma recedat, adveniente alia forma, materia etiam amittit priorem modum et alium exhibet circa advenientem formam. Ita sentiunt Conimbricenses, II Phys., q. 6 et 8. Fundamentum sumitur tum a sufficienti partium enumeratione, tum etiam quia talis modus necessarius est, cum ostensum sit hanc causalitatem esse aliquid, et non sit necesse ut sit entitas distincta, cum materia per seipsam immediate uniatur formae; ergo oportet ut sit aliquis modus realiter quidem identificatus materiae, modaliter autem et ex natura rei distinctus, cum sit separabilis ab ipsa.

Quaestionis resolutio

5. *Causalitas materiae respectu generationis est ipsamet generatio.*— Verumtamen haec sententia partim falsa videtur, partim dubia. Quod ut declarem et meam sententiam aperiam, distinguo illa quatuor quae supra dixi causari ex materia, generationem, unionem formae, entitatem formae et compositum ipsum. Quoad generationem ergo existimo per seipsam causari a materia, nulla alia re vel modo addito materiae praeter ipsam generationem illi inhaerentem; atque adeo causalitatem ipsius generationis a materia nihil aliud esse quam ipsammet generationem, ut est eductio ex materia. Sicut enim actio est ab agente, non per aliam actionem sed per seipsam, et habet rationem actionis ut est ipsa emanatio a causa agente et ut sic est ipsa causalitas agentis, ut infra dicam, ita eductio seu passiva ge-

necesariamente por sí misma, es causada por él materialmente no mediante otra causalidad sino por sí misma. Esto se prueba, en primer lugar, por la misma declaración de la cosa; pues de este modo se entiende muy bien la causalidad de la materia en el caso de la generación, y ninguna otra cosa es necesaria; luego es superfluo fingir alguna otra cosa. En segundo lugar se explica esto por las mutaciones y uniones accidentales; pues cuando se calienta la madera, la acción de calentar se hace en tal sujeto y desde tal sujeto; y no se hacen entonces dos mutaciones en aquel sujeto, una que sea la misma calefacción pasiva y otra que sea un modo con el que tal sujeto causa materialmente la calefacción o que se une a aquél; pues es superfluo multiplicar estas mutaciones, ya que por el mismo hecho de ser la calefacción tal que diga intrínsecamente relación de unión actual y dependencia de tal sujeto en el género de causa material, no sólo ella misma es causada por el sujeto, sino que el sujeto la causa a ella, y ella está unida al sujeto y el sujeto permanece unido a ella; es, por consiguiente, superfluo añadir otra mutación en el sujeto; y lo mismo, por consiguiente, es en la causalidad material de la generación sustancial. Por lo cual, se confirma en tercer lugar, porque por lo mismo o por el mismo modo con que es causado el efecto, causa la causa, porque la causación misma como tal incluye esencialmente aquella doble relación, a la causa como a su principio y al efecto como a su término, y por ello denomina a ambos, a uno causante y al otro causado; pero la generación, por lo mismo que intrínseca y esencialmente depende de la materia, es causada por ella por sí misma; luego por lo mismo, en cuanto proviene de la materia, se denomina la materia causante de aquélla; luego ninguna otra cosa o modo es necesario para que la materia se denomine actualmente causante de la generación. Más aún, ni puede entenderse cómo cause la materia la generación por otro modo. Lo cual se explica en cuarto lugar porque causar la generación la materia no es otra cosa que sustentarla como sujeto; y la sustenta inmediatamente en la entidad y por su entidad, por lo mismo que la generación se hace en ella misma; luego todo otro modo es ajeno a esta causalidad, ni puede contribuir en nada a esta sustentación.

neratio, quatenus essentialiter pendet a subiecto et per seipsam necessario illi coniungitur, ab illo causatur materialiter non per aliam causalitatem, sed per seipsam. Hoc imprimis probatur ex ipsamet rei declaratione; nam hoc modo optime intelligitur causalitas materiae circa generationem, et nihil aliud est necessarium; ergo superfluum est aliquid aliud fingere. Secundo, id declaratur ex accidentalibus mutationibus et unionibus; quando enim lignum calefit, calefactio fit in tali subiecto et ex subiecto; non fiunt autem tunc duae mutationes in illo subiecto, una quae sit ipsa calefactio passiva, alia quae sit modus aliquis quo tale subiectum causat materialiter calefactionem illive unitur; superfluum enim est has multiplicare mutationes, nam, hoc ipso quod calefactio talis est ut intrinsece dicat habitudinem actualis unionis et dependentiae a tali subiecto in genere causae materialis, et ipsa causatur a subiecto et subiectum causat ipsam et ipsa unitur subiecto, et subiectum manet illi unitum; superfluum ergo est aliam mutationem in subiecto addere; idem ergo est in causalitate materiali substantialis generationis. Unde confirmatur tertio, quia per idem seu per eumdem modum quo effectus causatur, causa causat, quia causatio ipsa ut sic duplicem illam habitudinem essentialiter includit, ad causam ut ad principium et ad effectum ut ad terminum, et ideo utrumque denominat alterum causam, alterum causatum; sed generatio, hoc ipso quod intrinsece et essentialiter est pendens a materia, per seipsam causatur ab illa; ergo ab eodem ut est ex materia, denominatur materia causans illam; ergo nulla alia res aut modus necessarius est ut materia denominetur actu causans generationem. Immo neque intelligi potest quomodo materia per alium modum causet generationem. Quod quarto declaratur, nam materiam causare generationem nihil aliud est quam sustentare illam ut subiectum; sustentat autem illam immediate in entitate et per entitatem suam, hoc ipso quod generatio in ipsa fit; ergo omnis alius modus est impertinens ad hanc causalitatem, nec conferre quidquam potest ad hanc sustentationem.

6. *Se responde a una objeción.*— En último lugar arguyo que si además de la misma generación, la causalidad de la materia fuese un modo real distinto, sería preciso que fuese hecho por algún agente; pues todo modo real nuevo debe ser hecho por una causa nueva; pero no hay ningún agente por el que sea hecho tal modo; luego. Se prueba la menor porque el agente, como sólo actúa por su forma sustancial o accidental, así tampoco concurre eficientemente sino a la educción de la forma, que es la acción de calentar, por ejemplo, o la generación; por consiguiente, fuera de aquélla no hace ningún otro modo. Podrá decirse que aunque esencial y primariamente aquel otro modo no sea hecho, sin embargo resulta; pues por el mismo hecho de unirse esta cosa a aquélla, resulta la unión de aquélla a ésta. Sin embargo, hay que afirmar lo contrario, porque primero se mostró ya que no hay ninguna necesidad de tal resultancia para la causalidad, ni parece tampoco necesaria para la unión, porque una cosa puede denominarse unida por la unión de la otra a sí misma, sin un nuevo modo de unión en ella misma, como en el misterio de la Encarnación dicen los teólogos, y en las cosas naturales, cuando el hombre se sienta, por ejemplo, la acción de sentarse está unida al hombre y el hombre a ella; pues ¿quién podría imaginarse que el hombre se denomina unido a la acción de sentarse por un modo nuevo distinto de la acción de sentarse y no más bien por la misma acción de sentarse, la cual se une por sí misma al sujeto? De lo contrario, habría que avanzar hasta el infinito. Así, por consiguiente, la materia se denomina unida a la generación porque la generación se hace en ella, y no es necesario otro modo que resulte en la materia. Después habría que preguntar de qué clase es y de dónde viene dicha resultancia; pues puede concebirse de dos modos: primero, que puesta en la materia la acción del agente que educe la forma, resulte aquel modo de la materia; y así la materia haría eficientemente su causalidad material, cosa que no puede afirmarse aun cuando se diga que dicha eficiencia es por una resultancia natural. En segundo lugar puede excogitarse que dicha resultancia sea hecha por un agente extrínseco mediante la forma que induce en la materia, y así la forma inducida haría eficientemente la causalidad material por la que ella misma es causada y estaría en la materia con prioridad natural a que aquel modo resultase; con lo

6. *Obiectioni respondetur.*— Ultimo argumentor, quia si praeter generationem ipsam causalitas materiae esset modus realis distinctus, oporteret fieri ab aliquo agente; omnis enim modus realis novus a nova causa fieri debet; sed nullum est agens a quo fiat talis modus; ergo. Probatur minor quia agens sicut solum agit per suam formam substantialem vel accidentalem, ita non concurrit effective nisi ad eductionem formae, quae est calefactio, verbi gratia, vel generatio; ergo, praeter illam non facit aliquem alium modum. Dices: quamvis per se primo ille alius modus non fiat, resultat tamen; nam, hoc ipso quod haec res unitur illi, resultat unio illius ad hanc. Sed contra primo, quia ostensum est nullam esse necessitatem talis resultantiae ad causalitatem, neque videtur etiam necessaria ad unionem quia potest alia res denominari unita per unionem alterius ad ipsam sine novo modo unionis in ipsa, ut in mysterio Incarnationis dicunt theologi, et in naturalibus cum homo sedet, verbi gratia, sessio unita est homini et homo sessioni; quis autem fingat hominem denominari unitum sessioni per novum modum distinctum a sessione et non potius per ipsam sessionem, quae per seipsam unitur subiecto? Alioqui procedendum esset in infinitum. Sic ergo materia denominatur unita generationi quia generatio in ea fit, neque est necessarius alius modus qui in materia resultet. Deinde inquiram qualis sit et a quo illa resultantia; duobus enim modis intelligi potest: primo quod posita in materia actione agentis educentis formam resultet a materia ille modus; atque ita materia effective faceret suam causalitatem materialem, quod dici non potest etiamsi dicatur esse illa efficientia per resultantiam naturalem. Secundo potest excogitari illa resultantia quod fiat ab agente extrinseco media forma quam inducit in materiam, et sic forma inducta efficeret causalitatem materialem per quam ipsa causatur, et prius natura esset in materia quam ille modus resultaret; ex quo

cual fácilmente se persuade que tal modo es inoportuno para la causalidad de la materia.

7. *La generación no puede ni siquiera sobrenaturalmente ser conservada fuera del sujeto.*— Con lo dicho, pues, consta suficientemente —según creo— que en la causalidad material de la generación no se distingue tal causalidad de la misma generación, en cuanto está en la materia, de la cual recibe la denominación de materia causante actualmente, en cuanto que proviene de ella, del mismo modo que de ella misma recibe la denominación de generante en acto el agente en cuanto que proviene de él. Por lo cual, igual que la denominación de agente no proviene de algún modo que esté en el mismo agente pero extrínseco a la acción, así la denominación de causante en acto en la misma materia no proviene de algún modo que le sea tan intrínseco que en la realidad sea una misma cosa con ella, sino de la misma generación, en cuanto que nace de ella, y por este motivo podrá llamarse extrínseca tal denominación, a pesar de que al realizarse la generación en la misma materia pueda llamarse por este motivo intrínseca, en lo cual difiere de la denominación del agente. Podrá decirse que Dios puede conservar la misma generación numérica separada de la materia; y entonces no sería causada por la materia y, consecuentemente, no la denominaría causante en acto; por consiguiente, no es denominada causante en acto precisamente por la generación en cuanto tal; por tanto, es preciso añadirle algún otro modo. Se responde en primer lugar que el supuesto es falso; pues implica que exista o se conserve la acción de la generación fuera del sujeto y sin causalidad de la materia, sea porque la generación es esencialmente una mutación, y la mutación no puede ni entenderse sin sujeto. Ya también porque la generación en todas las otras cosas fuera del hombre es esencialmente una educción de la potencia de la materia; en el hombre en cambio es la unición de la forma con la materia; y de ambos modos repugna que se entienda sin el concurso de la materia. Ya finalmente porque la acción sin el concurso del sujeto es la creación, sea productiva si la cosa es nueva, sea conservativa si actúa sobre algo preexistente; por consiguiente, por el hecho mismo de que la forma que ya existía en el sujeto y dependía del sujeto es conservada fuera del sujeto, necesariamente varía la acción.

facile convincitur talem modum esse impertinentem ad materiae causalitatem.

7. *Generatio nequit etiam supernaturaliter extra subiectum conservari.*— Ex his ergo (ut existimo) satis constat in materiali causalitate generationis non distingui huiusmodi causalitatem ab ipsa generatione prout est in materia, a qua denominatur materia actu causans quatenus ab illa est, sicut ab eadem denominatur generans actu agens quatenus ab illo est. Unde, sicut denominatio agentis non est ab aliquo modo qui sit in ipso agente sed extrinsecus ab actione, ita denominatio causantis actu in ipsa materia non est ab aliquo modo qui sit illi ita intrinsecus ut sit in re idem cum ipsa, sed ab ipsamet generatione quatenus est ex ipsa, et hac ratione poterit dici talis denominatio extrinseca, quamvis quia generatio est in ipsa materia, ea ratione possit dici intrinseca, in quo differt a denominatione agentis. Dices posse Deum eamdem numero generationem conservare separatam a materia; tunc autem non causaretur a materia et consequenter non denominaret illam actu causantem; ergo non denominatur actu causans praecise a generatione ut sic; oportet ergo adiungere aliquem alium modum. Respondetur imprimis falsam esse assumptionem; nam implicat esse aut conservari actionem generationis extra subiectum et absque causalitate materiae, tum quia generatio essentialiter est mutatio; mutatio autem nec intelligi potest sine subiecto. Tum etiam quia generatio in omnibus aliis extra hominem essentialiter est eductio de potentia materiae; in homine vero est unitio formae cum materia; utroque autem modo repugnat intelligi sine concursu materiae. Tum denique quia actio sine concursu subiecti est creatio, vel productiva si sit nova, vel conservativa si sit circa rem praeexistentem; ergo, hoc ipso quod forma quae erat in subiecto et a subiecto pendebat, extra subiectum conservatur, necessario variatur ac-

De lo cual se concluye que aquella mutación, que es la generación, incluye esencialmente la unión con la materia y la causalidad de la materia, y por ello, tomada de ella precisivamente, recibe la denominación de materia causante. Añádase a esto que aunque concediéramos gratuitamente lo que se presupone, no se inferiría de ahí que para dicha denominación sea necesario en la misma materia un modo especial, sino que por la misma generación se distinguen la entidad y la formalidad de la generación de su unión con la materia, como diremos después acerca de la misma forma; mas porque en la mutación que es la generación no es ello verdadero, no nos detendremos ahora en esto.

8. *La materia influye en la forma y el compuesto por la generación como por causalidad.*— De esto se concluye, además, que la causalidad de la materia, en cuanto que es causa en la producción, sea de la forma sea del compuesto, no es otra cosa que la misma generación en cuanto esencialmente dependiente de la materia, pues por medio de ella concurre la materia a la educción de la forma, o a la composición del compuesto; y la causalidad de la causa no es otra cosa que su concurso. Asimismo, porque causar una cosa en su producción no es otra cosa sino que la producción de dicha cosa dependa de tal causa; luego por la misma causalidad es causada la cosa en su producción por la que es causada la misma producción de la cosa. Lo cual es manifiesto en el caso semejante de la causa agente; pues la misma acción que proviene por sí misma del agente es su causalidad activa respecto del término o de la cosa en su producción; por consiguiente, la misma proporción hay que guardar en el caso de la causalidad material. Finalmente, pueden aplicarse a esto muchos de los argumentos aducidos, principalmente aquel de que esta razón de causar basta para aquella denominación por la que la materia se dice que causa la cosa que es generada, y puesta dicha razón de causar y prescindido cualquier otro modo por el entendimiento, se sigue necesariamente aquella denominación; luego cualquier otra cosa que se finja, es superflua y sin fundamento. Sólo parece que se ha de notar la diferencia en esta causalidad respecto de la forma y respecto del compuesto, porque respecto de la forma la materia permanece en cierto modo extrínseca, en cuanto que sustenta la forma en sí o como informante, pero no la compone intrínseca-

tio. Unde concluditur mutationem illam, quae est generatio, essentialiter includere unionem ad materiam et causalitatem materiae, et ideo ab illa, praecise sumpta, denominari materiam causantem. Adde quod, licet gratis daremus id quod assumitur, non inde inferretur ad illam denominationem esse necessarium in ipsa materia specialem modum, sed ipsa generatione distingui entitatem et formalitatem generationis ab unione eius cum materia, sicut inferius dicemus de ipsa forma; sed quia in mutatione quae est generatio, id verum non est, in hoc nunc non immorabimur.

8. *Materia in formam et compositum, generatione ut causalitate influit.*— Ex his ulterius concluditur causalitatem materiae, quatenus est causa in fieri vel formae vel compositi, non esse aliud quam ipsammet generationem, ut essentialiter pendentem a materia; nam mediante illa concurrit materia ad eductionem formae vel compositionem compositi; causalitas autem causae nihil aliud est quam concursus eius. Item quia causare aliquam rem in fieri nihil aliud est quam quod fieri talis rei sit a tali causa; ergo per eamdem causalitatem causatur res in fieri per quam causatur ipsummet fieri rei. Quod patet a simili ex causa agente; nam ipsamet actio quae est per seipsam ab agente est causalitas activa eius respectu termini seu rei in fieri; eadem ergo proportio servanda est in causalitate materiali. Tandem applicari ad hoc possunt multa ex argumentis factis, praesertim illud quod haec ratio causandi sufficit ad eam denominationem qua materia dicitur causare rem quae generatur, et posita illa ratione causandi et praeciso per intellectum quocumque alio modo, sequitur necessario illa denominatio; ergo, quidquid aliud fingatur, est supervacaneum et sine fundamento. Solum videtur notanda differentia in hac causalitate respectu formae et respectu compositi, quod respectu formae materia quodammodo extrinsecus manet quatenus sustentat formam in se vel ut informantem, non vero intrin-

mente; y por ello parece evidentísimo que la causalidad de la materia con respecto a la forma en producción no es otra cosa que su educción o unición, en cuanto que proviene de la materia, la cual mostramos que en la realidad no es otra cosa sino la misma generación. Pero en cambio, respecto del compuesto, la materia se compara de modo más intrínseco, porque por sí misma compone a aquél, y por ello respecto del compuesto parece necesario que la misma materia esté incluída intrínsecamente. Pero esto es ciertamente verdadero en cuanto a la inclusión en el efecto causado, pero no en cuanto a la vía o proceso por el que se tiende a tal efecto en este género de causa material; pues la materia no es de tal modo causa en el proceso de la cosa engendrada que ella misma sea hecha también; pues aquélla siempre se presupone hecha y sólo se comunica al compuesto que se engendra en su género de causa; y en cuanto que esta comunicación está en producción y la materia es su causa, se dice que es causa de la cosa engendrada en su producción; pero esta comunicación en la producción no existe sino por medio de la educción o generación, y por ello toda esta causalidad, en cuanto que se concibe como algo intermedio entre la materia y el efecto, o el compuesto en la realidad, no es algo distinto de la misma generación, en cuanto procede de la materia.

Qué causalidad de la materia persevera tras el movimiento

9. *La unión de la forma a la materia es causada por sí misma por la materia y depende de ella.*— Resta por tratar acerca de la causalidad de la materia en su ser producido, para explicar la cual hay que comenzar por la causalidad de la unión de la forma con la materia; pues también ésta dijimos que era causada por la materia; ahora, en cambio, añadimos que no es causada por una causalidad distinta de tal unión, sino por sí misma. Lo cual puede demostrarse fácilmente por lo dicho acerca de la misma generación; pues existe la misma razón proporcional. Esto lo demuestro así: porque también esta unión de la forma con la materia está unida por sí misma a la materia en el modo en que puede estarlo; luego por sí misma es algo dependiente de la materia en el modo en que puede depender; por consiguiente, por sí misma es causada, pues en tanto grado es causada en cuanto depende; luego, por el contrario, la materia causa aquella

sece componit illam; et ideo manifestissimum videtur causalitatem materiae respectu formae in fieri nihil aliud esse quam eductionem vel unitionem eius prout est a materia, quam ostendimus in re non esse aliud praeter ipsam generationem. At vero respectu compositi, materia comparatur magis intrinsece quia per seipsam illud componit, et ideo respectu compositi necessarium videtur ut ipsamet materia intrinsecus includatur. Sed hoc est quidem verum quoad inclusionem in effectu causato, non tamen quoad viam seu fieri quo tenditur ad talem effectum in hoc genere causae materialis; nam materia non ita est causa in fieri rei genitae, ut ipsa etiam fiat; nam illa semper praesupponitur facta et solum se communicat composito quod generatur in suo genere causae; et quatenus haec communicatio est in fieri et materia est causa eius, dicitur esse causa rei genitae in fieri; non est autem haec communicatio in fieri nisi media eductione vel generatione, et ideo tota haec causalitas quatenus intelligitur esse quid medium inter materiam et effectum seu compositum in re, non est aliud ab ipsa generatione, ut est ex materia.

Quae materiae causalitas post motum perseverans

9. *Unio formae ad materiam per seipsam a materia causatur et pendet.*— Superest dicendum de causalitate materiae in facto esse, ad quam explicandam incipiendum est a causalitate unionis formae cum materia; nam etiam hanc diximus causari a materia; nunc vero addimus non causari per aliquam causalitatem distinctam a tali unione, sed per ipsammet. Quod facile demonstrari potest ex dictis de ipsa generatione; est enim eadem proportionalis ratio. Quod sic ostendo: nam etiam haec unio formae cum materia per seipsam est coniuncta materiae eo modo quo esse potest; ergo per seipsam est pendens a materia eo modo quo pendere potest; ergo per seipsam causatur; eatenus enim causatur quatenus pendet; ergo e converso, materia causat illam unionem per

unión por sí misma; pues como dije, una misma es la causalidad por la que el efecto se denomina que es causado y la causa que causa. Todas las consecuencias han sido probadas en lo que precede; el antecedente, por su parte, es claro primero *a posteriori*, porque es imposible que dicha unión se conserve sin el concurso de la materia, o sea sin que esté en la materia en el modo en que puede estarlo; luego es señal de que por sí misma, inmediata y esencialmente, depende de la materia; pues si dependiese mediante algún modo distinto *ex natura rei*, podría Dios quitando tal modo conservar aquella unión sin la materia; pues de esta manera puede conservar la forma, como diré después. El antecedente es claro porque no puede permanecer la unión sin que una actualmente; y no puede unir actualmente sin enlazar los extremos y alcanzar a ambos en el modo que puede y debe. Y ésta es la razón *a priori* por la que aquella unión por sí misma depende esencialmente, sea de la forma, sea de la materia, de cada una en su género, porque es como el vínculo actual de aquéllas y no necesita que se interponga otro vínculo o modo con el que alcance a aquéllas o se una con ellas, a fin de no seguir hasta el infinito. Finalmente, se confirma con la razón aducida antes, porque esto basta para dicha causalidad y sin ello no puede establecerse, y puesto ello y prescindiendo de cualquier otro modo, se entiende suficientemente tal causalidad de la materia; luego todo lo demás es ficticio y sin fundamento, ni hay dificultad alguna en ello, fuera de la que inmediatamente tocaremos.

10. *La causalidad permanente de la materia sobre la forma material es la unión.— Cuál es el nexo del alma racional con la materia.*— Por esto añado además que la causalidad de la materia sobre la misma forma (cuando la forma es tal que sea causada por la materia y dependa de ella), no es otra cosa que la propia unión de tal forma con la materia, en cuanto que la misma unión materialmente es causada por la materia, y mediante ella, la forma misma depende también de la materia. Dije que no es algo distinto de la propia unión de tal forma, porque no basta cualquier unión para esta causalidad; pues el alma racional tiene una unión propia con la materia, la cual unión es también causada materialmente por la materia, y sin embargo la misma alma no es causada; por consiguiente, no cualquier unión es causalidad de la misma forma sino aquella que se realiza me-

ipsammet; nam, ut dixi, eadem est causalitas, a qua et effectus denominatur causari et causa causare. Omnes consequentiae probatae sunt in superioribus; antecedens vero patet primo a posteriori quia impossibile est illam unionem conservari sine concursu materiae seu quin sit in materia eo modo quo esse potest; ergo signum est per seipsam immediate ac essentialiter pendere a materia; nam, si penderet mediante aliquo modo ex natura rei distincto, posset Deus auferendo modum illum conservare unionem illam sine materia; hac enim ratione potest conservare formam, ut infra dicam. Antecedens patet quia non potest unio manere quin actu uniat; non potest autem actu unire quin coniungat extrema et utrumque attingat eo modo quo potest et debet. Et haec est ratio a priori propter quam illa unio per seipsam pendet essentialiter tum a forma, tum a materia, a singulis in suo genere, quia est veluti actuale vinculum illarum et non indiget alio interiecto vinculo aut modo quo ipsas attingat seu illis coniungatur, ne procedatur in infinitum. Tandem confirmatur ratione supra facta, quia hoc sufficit ad hanc causalitatem, et sine illo poni non potest ac illo posito et praeciso omni alio modo sufficienter intelligitur talis causalitas materiae; ergo omne aliud est fictum et sine fundamento, neque in hoc est ulla difficultas, praeter statim attingendam.

10. *Permanens causalitas materiae in formam materialem est unio.— Qualis sit rationalis animae cum materia nexus.*— Hinc ulterius addo causalitatem materiae in ipsam formam (quando forma talis est ut a materia causetur et pendeat) non esse aliud a propria unione talis formae cum materia quatenus ipsamet unio materialiter causatur a materia et mediante illa forma ipsa pendet etiam a materia. Dixi non esse aliud a propria unione talis formae quia non quaelibet unio sufficit ad hanc causalitatem; anima enim rationalis habet propriam unionem cum materia, quae unio etiam causatur materialiter a materia et tamen ipsa anima non causatur; non ergo quaelibet unio est causalitas ipsiusmet formae sed illa quae est per

diante la educción de la forma. Por lo cual entendemos de paso que la unión del alma racional con la materia es singular y de diversa razón esencial que toda unión de la forma material, la cual podemos llamar inhesión sustancial, y ésta decimos que es la causalidad por la que la materia causa tal forma.

11. *Se sale al paso de una objeción.*— Podrá decirse: ¿por qué no podemos distinguir dos modos en la forma material, de los cuales uno sea la mera unión de la forma con la materia, como es en el alma racional y por él no dependa aquella forma de la materia, sino que se una sólo para componer el compuesto; y otro modo sea la dependencia de tal forma respecto de la materia? Respondo que o es completamente imposible o enteramente superfluo multiplicar y distinguir tales modos. Primero, porque en el accidente no distinguimos dos modos, de los cuales uno sea la unión y otro la inherencia o dependencia del accidente respecto del sujeto, sino que la misma inherencia se une y depende; por consiguiente, del mismo modo, etc. En segundo lugar, porque la dependencia propia de la causa material incluye intrínseca y esencialmente la unión, de tal suerte que no puede producirse ni comprenderse sin que la incluya íntimamente; por tanto, la inhesión, la cual se identifica con la dependencia material, no es un modo realmente distinto de la unión de la forma inherente, sino que es como una especie de unión en general; pues una es inhesiva y la otra no; por consiguiente, como el género y la especie no son modos diversos *ex natura rei* en el mismo individuo, así la unión y la inhesión o dependencia material no son modos distintos en la misma forma. Con esto, pues, queda fácilmente probada la aserción establecida, porque esta forma depende de la materia por su unión; por consiguiente, mediante ella es causada por la materia en su género; luego también la materia causa a la forma mediante ella, según el principio antes propuesto, que causar y ser causado dicen la misma causación bajo diverso respecto; por consiguiente, esta misma unión es la causalidad de la materia sobre tal forma. En segundo lugar, porque la causalidad de la causa media en cierto modo entre ella misma y el efecto; ahora bien, entre la materia y la forma no media más que esta unión y cuasi inhesión; luego ella es la causalidad de la materia

eductionem formae. Ex quo obiter intelligimus unionem animae rationalis cum materia esse singularem et diversae rationis essentialis ab omni unione materialis formae, quam substantialem inhaesionem appellare possumus, et hanc dicimus esse causalitatem per quam materia causat talem formam.

11. *Obiectioni occurritur.*— Dices: cur non possumus in forma materiali distinguere duos modos, quorum unus sit mera unio formae cum materia qualis est in anima rationali, et per illum non pendeat illa forma a materia sed solum uniatur ad componendum compositum, alius vero modus sit dependentia talis formae a materia? Respondeo quia vel plane impossibile, vel omnino superfluum est tales modos distinguere et multiplicare. Primo, quia in accidente non distinguimus duos modos quorum unus sit unio, alius inhaerentia seu dependentia accidentis a subiecto, sed eadem inhaerentia unitur et pendet; ergo et similiter, etc. Secundo, quia propria dependentia a causa materiali intrinsece et essentialiter includit unionem, ita ut neque fieri, neque intelligi possit quin illam intime includat; ergo inhaesio, quae idem est quod dependentia materialis, non est modus ex natura rei distinctus ab unione formae inhaerentis, sed est veluti species unionis in communi; nam alia est inhaesiva, alia vero non; sicut ergo genus et species non sunt modi ex natura rei diversi in eodem individuo, ita unio et inhaesio seu dependentia materialis non sunt modi distincti in eadem forma. Ex his ergo facile probata relinquitur assertio posita, quia haec forma per suam unionem pendet a materia; ergo mediante illa causatur a materia in suo genere; ergo etiam materia causat formam mediante illa iuxta principium supra positum, quod causari et causare dicunt eamdem causationem sub diverso respectu; ergo haec ipsa unio est causalitas materiae circa talem formam. Secundo, quia causalitas causae mediat quodammodo inter ipsam et effectum; sed inter materiam et formam non mediat nisi haec unio et quasi inhaesio; ergo illa est causalitas materiae in formam. Tertio, quia haec

sobre la forma. En tercer lugar, porque esto basta para este género de causalidad, prescindiendo de cualquier otro, incluso mediante el entendimiento.

12. Podrá decirse que ni siquiera esto parece necesario, porque la forma y la materia se unen inmediatamente, como antes se dijo. Se responde que la unión inmediata no excluye un modo de unión realmente o *ex natura rei* distinto de los extremos, sino que excluye la forma media que se interpone como término común en que se unen los extremos; y el modo de unión no puede excluirse cuando los extremos son tales que pueden estar separados, porque a no ser que los dos o uno de los dos se comporte diferentemente que cuando están separados no podrán estar realmente unidos, y por ello también en el misterio de la Encarnación ponen los teólogos este modo de unión por parte de la Humanidad.

Cuántas clases de unión se dan en el compuesto material

13. Pero de aquí surge otra dificultad, que es la única que parece ser de alguna importancia en esta opinión y por causa de la cual dijimos que la cuarta opinión es en parte dudosa, a saber, porque si la forma se une a la materia por un modo propio de unión, luego también la materia se une a la forma por un modo propio de unión; luego la materia no sólo causa por la unión o inhesión de la forma, sino mucho más por la propia unión con la que ella se une a la forma; y así la causalidad de la materia será más bien el propio modo de la misma materia que de la forma. Ante esta dificultad confieso que permanece en duda si en la composición de la materia y la forma tiene la materia un propio modo de unión, distinto de la unión de la forma. Con todo, digo dos cosas. Una es que es muy probable la parte que niega, porque para la unión de dos extremos que se unen inmediatamente entre sí basta un simple modo de unión, y puede señalarse la especial razón por la que tal modo pertenezca más a la forma y sea realmente una misma cosa con ella más bien que con la materia; por consiguiente, no es preciso multiplicar muchos modos de esta clase. Se prueba la mayor porque todo modo de unión es un vínculo de dos extremos, por lo cual dice relación a ambos, sin la cual no puede existir; por consiguiente, cualquier modo de unión une los dos extremos de los que es unión; por tanto, basta uno para enlazar tales

sufficit ad hoc genus causalitatis praeciso quocumque alio etiam per intellectum.

12. Dices neque hoc videri necessarium, quia forma et materia immediate uniuntur, ut supra dictum est. Respondetur immediatam unionem non excludere modum unionis realiter vel ex natura rei distinctum ab extremis, sed excludere formam mediam quae intercedat tamquam communis terminus in quo coniungantur extrema; modus autem unionis excludi non potest, quando extrema talia sunt quae possint esse separata, quia nisi vel utrumque vel alterum illorum aliter se habeat quam cum sunt seiuncta, non poterunt esse realiter unita, et ideo etiam in mysterio Incarnationis ponunt theologi hunc modum unionis ex parte humanitatis.

Quotuplex unio in materiali composito

13. Sed hinc oritur alia difficultas, quae sola videtur esse alicuius momenti in hac sententia et propter quam diximus quartam opinionem ex parte esse dubiam, nimirum, quia si forma unitur materiae per proprium modum unionis, ergo etiam materia unitur formae per proprium modum unionis; ergo materia non tantum causat per unionem vel inhaesionem formae, sed multo magis per propriam unionem qua ipsa coniungitur formae: atque ita causalitas materiae erit potius proprius modus ipsius materiae quam formae. Ad hanc difficultatem fateor rem esse dubiam an in compositione materiae et formae habeat materia proprium unionis modum, distinctum ab unione formae. Dico tamen duo. Unum est esse valde probabilem partem negantem, quia ad unionem duorum extremorum quae inter se immediate uniuntur sufficit unus simplex modus unionis, et assignari potest specialis ratio ob quam talis modus magis ad formam pertineat et cum illa realiter idem sit quam cum materia; ergo non oportet plures modos huiusmodi multiplicare. Maior probatur quia omnis modus unionis est vinculum duorum extremorum, unde ad utrumque dicit habitudinem sine qua esse non potest; ergo quilibet modus unionis unit duo extrema quorum est unio; ergo unus sufficit

extremos. Y por ello decíamos antes que la unión de la forma con la materia no puede ser o concebirse en la realidad sin la conjunción y dependencia, no sólo de la forma sino también de la materia; y por ello, si mediante el entendimiento prescindimos de cualquier otro modo identificado con la materia, por la sola unión de la forma con la materia entenderemos que la materia y la forma están perfectamente unidas entre sí, y que la materia ejerce sobre la forma toda la causalidad que tiene; por consiguiente, no es necesario un doble modo de unión, sino que basta con uno. Y la menor, a saber, que este modo pertenece más bien a la forma que a la materia se prueba porque toda la eficiencia del agente natural se termina formal y próximamente en la forma, educiéndola o uniéndola a la materia; luego cuanto hace de nuevo está en la forma como en el término formal de la acción, y en la materia sólo como en su sujeto, y por ello no une la materia a la forma haciendo directamente en la materia un modo especial, sino sólo uniendo la forma a la misma materia y haciendo en ella la información y unión o inherencia. Y esto es conforme con el modo de comportarse y de concurrir de la materia y la forma; pues la materia está sujeta a la acción del agente y al advenimiento y receso de las formas. Por lo cual, cuanto se refiere a su entidad y a todo su modo intrínseco, permanece invariable y sólo varía o se muda por razón de la privación o de la forma recedente o nuevamente adveniente. Lo cual parece que lo expresó con estas palabras Damasceno en su *Phys.*, c. 3, cuando dice de la materia: *De modo que la que obtiene la razón de sujeto, no sólo en cuanto se refiere a esto, que es potencia, está dotada de sustancia, sino que está con privación y permanece con la forma presente en acto, y aquello suyo,* es decir, la potencia, *lo conserva libre de toda mutación, y de aquí sucede que ni pase al acto desde esto que es potencia, sino que permaneciendo en su estado reciba la forma, y retirándose la forma retenga nuevamente el primer estado.* Pero es la forma la que adviene a la materia y se retira de ella, y por ello toda mutación que se hace en la materia, es por razón de la forma, y de modo semejante toda unión es por la conjunción de la forma con ella. Lo cual, además, puede explicarse con un ejemplo material: pues la base que se pone bajo la columna no

ad huiusmodi extrema coniungenda. Et ideo supra dicebamus unionem formae ad materiam non posse esse aut intelligi in rerum natura sine coniunctione et dependentia non solum a forma, sed etiam a materia; et ideo, si per intellectum praescindamus omnem alium modum identificatum materiae, per solam unionem formae ad materiam intelligemus materiam et formam esse perfecte unitas inter se et materiam exercere in formam totam causalitatem quam habet; ergo non est necessarius duplex modus unionis, sed unus sufficit. Minor autem, scilicet, hunc modum potius pertinere ad formam quam ad materiam probatur, quia tota efficientia agentis naturalis terminatur formaliter et proxime ad formam educendo illam vel uniendo materiae; ergo quidquid de novo facit, est in forma tamquam in formali termino actionis, in materia autem solum ut in subiecto, et ideo non unit materiam formae directe efficiendo in materia specialem modum, sed solum uniendo formam ipsi materiae et efficiendo in ea informationem et unionem vel inhaerentiam. Estque hoc consentaneum modo se habendi et concurrendi materiae et formae; nam materia substat actioni agentis et adventui ac recessui formarum. Unde quantum ad suam entitatem omnemque suum intrinsecum modum invariata manet, solumque variatur vel mutatur ratione privationis aut formae recedentis aut denuo advenientis. Quod his verbis dixisse videtur Damascen., in sua Phys., c. 3, ubi de materia ait: *Ut quae subiecti rationem obtineat, et quantum ad id quod potentia est attinet substantia praeditam esse et cum privatione esse ac forma actu praesente manere, atque illud suum,* hoc est, potentia, *ab omni mutatione liberum conservare, hincque fieri ut nec ab hoc quod potentia est, in actum migret, verum in suo statu manens formam suscipiat ac forma recedente rursus priorem statum retineat.* At vero forma est quae advenit materiae et ab illa recedit, et ideo omnis mutatio quae fit in materia est ratione formae, et similiter omnis unio est per coniunctionem formae ad illam. Quod praeterea materiali exemplo de-

varía en sí, ni cambia el lugar o cualquier otro modo por el hecho de que se le superponga la columna o se le quite, o varíe, sino que toda la mutación se hace en la columna que se superpone, de la cual viene toda denominación para la base, que se dice que sustenta a la columna. Y de modo semejante, en las mutaciones accidentales, cuando, por ejemplo, el leño se calienta, no se hace una doble mutación en el leño, una en la adhesión del calor y la otra en la unión del leño al calor, sino una solamente, que consiste en la introducción del calor.

14. Añado en segundo lugar que aunque admitiéramos gratuitamente que existe en la materia un modo de unión propio, distinto de la unión de la forma, sin embargo, no puede atribuírsele que sea la causalidad por la que la materia causa la forma, porque ni la materia sustenta la forma por tal modo, ni la forma depende de la materia por aquel modo. La primera parte es clara, porque la materia no sustenta la forma por un modo sino por su propia entidad. La última se prueba porque la forma depende de la materia por su inhesión, por lo cual, si en la materia existe tal modo de unión, más bien será como un efecto consecuente de la información, y cuanto es de sí, será de la misma clase, ya dependa la forma de la materia, o no. Acerca de esta unión de la materia, de nuevo saldrá la oportunidad de tratar cuando nos ocupemos de la causa formal.

15. *Con qué causalidad constituye la materia el compuesto.*— De lo dicho se concluye, además, que la causalidad de la materia sobre el compuesto no le añade nada absolutamente a la misma materia fuera de la unión con la forma, y así no es otra la causalidad del compuesto más que la misma causalidad de la forma o de la unión, y sólo añade respecto del compuesto que la materia mediante la unión se exhibe a sí misma para componer intrínsecamente el compuesto; por lo cual la misma entidad de la materia entra más íntimamente en la causalidad del compuesto que en la de la forma o de la unión; pero en la realidad no interviene otra cosa sino la entidad de la materia y la unión o causalidad de la forma.

16. *La materia desempeña una doble causalidad distinta.— Se satisface una objeción.*— Por último, se entiende por lo dicho lo que ya antes ha sido insinuado, que existen solamente dos causalidades de la materia distintas *ex natura* *rei*, aunque conceptualmente puedan distinguirse varias más. Pues la causalidad material respecto de una cosa en producción, o en su ser producido, son distintas *ex natura rei*, como la generación se distingue *ex natura rei* de la forma o cosa engendrada, y la unición en proceso de la unión ya hecha; y mostramos que la causalidad de la cosa en su producción no se distingue en la realidad de la misma generación. o unición; pero que la causalidad de la cosa en su ser producido, de modo semejante, no se distingue de la unión como hecha y que termina formalmente la unición; por consiguiente, es necesario que tales causalidades sean distintas entre sí *ex natura rei*. Podrá decirse que estas dos causalidades se reducen a una sola, porque la cosa en su ser producido no es causada sino mediante la acción; por consiguiente, la causalidad entera consiste en la acción y generación misma, en cuanto proviene de la materia; pues todas las cosas restantes más bien son algo causado que causalidades, igual que respecto del agente toda la causalidad consiste en la acción o unición, y la unión en su ser producido no es causalidad del agente sino algo causado. Se responde que no hay paridad de razones, porque la causa material es esencialmente causa de la cosa en su ser producido, aun cuando cese toda acción, de tal modo que si por un imposible el compuesto material no dependiese de algún agente en su producción o en su conservación, sin embargo tendría la materia su causalidad sobre tal compuesto o sobre su forma; por consiguiente, existe en la materia una cierta causalidad propia que no versa sobre la acción o mutación, ni es hecha por ella, sino que inmediatamente versa sobre el mismo ser de todo el compuesto, en cuanto incluye la unión de la materia con la forma; y por la sección siguiente se verá que a veces es la materia causa de la cosa y no de la producción de la cosa; por consiguiente, estas causalidades son *ex natura rei* distintas. Pero cada una de ellas puede compararse y concebirse precisivamente en orden a diversas cosas, y explicarse según las diversas relaciones en orden a la forma o al compuesto; sin embargo, toda aquella distinción es conceptual o sea por nuestros conceptos inadecuados, como consta por lo que precede.

clarari potest: nam basis quae supponitur columnae in se non variatur nec mutat locum aut aliquem alium modum ex hoc quod columna ei superponatur vel auferatur aut varietur, sed tota mutatio fit in columna quae superponitur, a qua provenit omnis denominatio in basim, quae dicitur sustentare columnam. Et similiter in accidentalibus mutationibus, quando lignum, verbi gratia, calefit, non fit duplex mutatio in ligno, una in adhesione caloris, altera in unione ligni ad calorem, sed una tantum, quae consistit in introductione caloris.

14. Addo secundo, quamvis gratis admitteremus esse in materia proprium modum unionis distinctum ab unione formae, nihilominus non posse illi tribui quod sit causalitas per quam materia causat formam, quia nec materia per talem modum sustentat formam neque forma per illum modum pendet a materia. Prior pars constat quia materia non per modum, sed per suam entitatem sustentat formam. Posterior probatur quia forma per suam inhaesionem pendet a materia, unde, si in materia est talis modus unionis, potius erit ut effectus consequens ex informatione et, quantum est ex se, eiusdem rationis erit, sive forma pendeat a materia sive non. De qua unione materiae iterum occurret sermo tractando de causa formali.

15. *Materia qua causalitate compositum constituat.*— Ex his ulterius concluditur causalitatem materiae circa compositum nihil omnino addere ipsi materiae praeter unionem formae, atque ita non esse aliam causalitatem compositi nisi ipsammet causalitatem formae vel unionis solumque addere respectu compositi quod materia media unione seipsam exhibet ad componendum intrinsece compositum; unde ipsa entitas materiae magis intime ingreditur causalitatem compositi quam formae vel unionis; in re tamen nihil aliud intervenit nisi entitas materiae et unio seu causalitas formae.

16. *Duplici distincta causalitate fungitur materia.— Obiectioni satisfit.*— Ultimo intelligitur ex dictis quod supra etiam insinuatum est, duas tantum esse causalitates materiae ex natura rei distinctas, licet ratione possint plures distingui. Causalitas enim materialis respectu rei in fieri vel in facto esse ex natura rei distinctae sunt, sicut generatio ex natura rei distinguitur a forma seu a re genita, et unitio in fieri ab unione ut facta; ostendimus autem causalitatem rei in fieri non distingui in re ab ipsa generatione vel unitione; causalitatem vero rei in facto esse similiter non distingui ab unione ut facta et formaliter terminante unitionem; ergo necesse est huiusmodi causalitates inter se esse distinctas ex natura rei. Dices posse has duas causalitates ad unam revocari quia res in facto esse non causatur nisi mediante actione; ergo causalitas tota consistit in actione et generatione ipsa prout est a materia; reliqua enim omnia potius sunt quid causatum quam causalitates, sicut respectu agentis tota causalitas consistit in actione vel unitione, et unio in facto esse non est causalitas agentis, sed quid causatum. Respondetur non esse parem rationem, quia causa materialis per se est causa rei in facto esse etiamsi cesset omnis actio, ita ut si, per impossibile, compositum materiale non penderet ab aliquo agente in fieri vel in conservari, nihilominus haberet materia suam causalitatem circa tale compositum vel circa formam eius; est igitur in materia propria quaedam causalitas, quae non versatur circa actionem vel mutationem neque per illam fit, sed immediate est circa ipsum esse totius compositi quatenus includit unionem materiae cum forma; et ex sectione sequenti constabit interdum esse materiam causam rei et non productionis rei; sunt ergo hae causalitates ex natura rei distinctae. Unaquaeque vero earum potest comparari et praecise concipi in ordine ad res diversas et secundum varias habitudines explicari in ordine ad formam vel compositum; tota tamen illa distinctio est per rationem seu per conceptus nostros inadaequatos, ut ex superioribus constat.

SECCION X

¿Se da una causa material sustancial en los cuerpos incorruptibles?

1. Hasta aquí sólo hemos explicado la causa material en las sustancias generables y corruptibles, en las cuales es más conocida por la continua transmutación; ahora queda por ver si se da también este género de causa en los cuerpos incorruptibles. En esto quedan contenidas muchas cuestiones. Primera, si en los cielos (pues a éstos nos referimos con el nombre de cuerpos incorruptibles) hay materia. Segunda, de qué clase es y en qué conviene o difiere respecto de la materia de las cosas generables. Tercera, cómo ejerce la causalidad material con aquellos cuerpos; y aunque las dos primeras cuestiones son físicas y suelen tratarse en los libros *De Caelo*, con todo, para explicar la tercera, que es propia de este lugar, es preciso declarar de antemano las otras.

Primera opinión del Comentador

2. Por consiguiente, acerca de la cuestión propuesta, la opinión del Comentador fue negar que hubiese en el cielo composición de materia y forma. Así lo tiene en el lib. VIII *Metaph.*, com. 12, y en el lib. XII, com. 20, y en el I *De Caelo*, com. 20, y en el lib. *De Substant. Orbis*, c. 1 y 2. Y a él le siguen todos sus discípulos: Janduno, *De Substant. Orbis*, q. 1; Zimara, *Theorem.*, 107; Cayetano de Thienis, I *Phys.*, q. 21; y de los escolásticos, Durando y Gabriel y otros, *In II*, dist. 12, donde también Santo Tomás se inclina hacia este parecer, q. 1, a. 1, y en la *Quaest. disput. De Spiritualibus Creaturis*, a. 6, ad 2, y en el VIII *Metaph.*, c. 14. Se funda principalmente esta opinión en varios testimonios de Aristóteles, a causa de los cuales Escoto, *In II*, dist. 14, q. 1, confiesa que es el parecer de Aristóteles, aunque no lo admita. El primero es el libro VIII de la *Metafísica*, text. 14, donde dice: *Ni la materia es propia de todos, sino de cuantas cosas tienen entre sí generación y transmutación; pero cuantas*

SECTIO X

Utrum materialis causa substantialis in corporibus incorruptibilibus inveniatur

1. Hactenus solum explicuimus materialem causam in substantiis generabilibus et corruptibilibus, in quibus notior est ob continuam transmutationem; nunc videndum superest an sit etiam hoc genus causae in corporibus incorruptibilibus. In qua re multae continentur quaestiones. Prima, utrum in caelis (hos enim nomine corporum incorruptibilium intelligimus) sit materia. Secunda, qualis sit et in quo cum materia generabilium conveniat aut differat. Tertia, quomodo materialem causalitatem cum illis corporibus exerceat; et, quamvis duae primae quaestiones physicae sint et in libris de Caelo tractari soleant, tamen ad explicandam tertiam, quae propria est huius loci, aliae necessario praemittendae sunt.

Prima Commentatoris opinio

2. Circa propositam ergo quaestionem fuit opinio Commentatoris negantis esse in caelo compositionem materiae et formae. Ita habet VIII Metaph., com. 12, et lib. XII, com. 20, et I de Caelo, com. 20, et libro de Substant. orbis, c. 1 et 2. Eumque sequuntur omnes sectatores eius, Iandun., de Substant. orb., q. 1; Zimara, theorem. 107; Caietan. de Thienis, I Phys., q. 21; et ex scholasticis, Durand. et Gabr., et alii, In II, dist. 12, ubi etiam D. Thom. in eamdem sententiam inclinavit, q. 1, a. 1, et in Quaest. disput. de Spiritualibus creatur., a. 6, ad 2, et VIII Metaph., c. 14. Fundatur praecipue haec sententia in variis Aristotelis testimoniis, propter quae Scotus, In II, dist. 14, q. 1, fatetur esse sententiam Aristotelis licet eam non approbet. Primum est VIII Metaph., text. 14, ubi ait, *neque omnium materia est, sed quorumcumque generatio et transmuta-*

cosas existen o no sin que se transmuten, de éstas no es propia la materia; y en el text. 4 del mismo libro dice: *Si algo tiene materia local no es necesario que la tenga también generable y corruptible,* es decir, que sea fundamento de generación y corrupción, que en boca de él parece que es lo mismo que la materia componente de la sustancia, como mostraré en seguida. Y en el mismo sentido parece añadir en el texto. 12 que las sustancias perpetuas o no tienen materia o no la tienen tal, sino sólo aquella que está sujeta al movimiento local, y en el lib. IX, text. 17, dice que en las cosas perpetuas no existe potencia para el ser simple, sino sólo para el dónde: *De lo contrario* —dice— *habría también potencia para el no ser; pues toda potencia es potencia de contradicción.* Finalmente, en el lib. XII de la *Metafísica*, text. 10, repitiendo la misma opinión, dice: *Cuantas cosas se mudan tienen materia, pero diversa, pues también de los mismos seres sempiternos cuantos no son generables sino móviles por traslación* (la tienen); *sin embargo, no* (materia) *generable, sino como punto de partida.*

3. La razón de esta opinión es que los filósofos no llegaron al conocimiento de la materia sino por vía de transmutación, tomando la proporción de la transmutación artificial o accidental a la sustancial; por consiguiente en estas sustancias en que no hay ningún vestigio de transmutación sustancial, no es necesaria la materia, ni puede haber ningún fundamento para afirmarla. En segundo lugar, se declara más esta razón porque *la naturaleza no hace nada en vano;* pero en los cielos no es necesaria esta composición de materia para ningún fin; pues en estas cosas inferiores que habían de estar sometidas a continuas generaciones y corrupciones, por causa de su contrariedad era necesaria la materia que fuese el primer sujeto y fundamento de ellas; pero como los cielos quedaron establecidos de modo que fuesen perpetuos, igual que han sido fundados sin contrariedad, así también sin aquella composición que es propia de aquellas cosas que igual que se componen pueden disolverse; pues es más apta para la perpetuidad la entidad simple que la compuesta. En tercer lugar, porque si hubiese alguna señal de materia en el cielo, sería sobre todo porque tienen cantidad; pero esto no es señal suficiente, porque no hay repugnancia en que se haga una sustancia

tio invicem sunt; quaecumque vero absque eo quod transmutentur sunt aut non horum materia non est; et text. 4 eiusdem libri ait: *Non est necesse, si quid materiam habet localem, etiam habere materiam generabilem et corruptibilem*, id est, quae sit fundamentum generationis et corruptionis, quae apud ipsum idem esse videtur quod materia componens substantiam, ut statim ostendam. Et eodem sensu subdere videtur, text. 12, substantias perpetuas aut non habere materiam, aut non talem, sed solum quae secundum locum mobilis est, et lib. IX, text. 17, ait in rebus perpetuis non esse potentiam ad esse simpliciter, sed tantum ad Ubi: *Alioqui* (inquit) *etiam esset potentia ad non esse: nam omnis potentia est potentia contradictionis*. Demum XII Metaph., text. 10, eamdem sententiam repetens, ait: *Quaecumque mutantur, materiam habent, sed diversam, nam et ipsorum sempiternorum quaecumque non sunt generabilia, sed latione mobilia, attamen non generabilem, sed unde quo.*

3. Ratio huius sententiae est quia philosophi non pervenerunt in cognitionem materiae nisi per viam transmutationis, sumpta proportione a transmutatione artificiali vel accidentali ad substantialem; ergo in his substantiis ubi nullum est vestigium transmutationis substantialis non est necessaria materia; nec potest esse ullum fundamentum ad eam asserendam. Secundo declaratur amplius haec ratio quia *natura nihil facit frustra;* sed in caelis non est ad ullum finem necessaria haec compositio ex materia; in his enim rebus inferioribus, quia futurae erant continuae generationes et corruptiones, ob earum contrarietatem necessaria erat materia, quae esset primum subiectum et fundamentum earum; at vero cum caeli instituerentur ut essent perpetui, sicut conditi sunt sine contrarietate, ita etiam sine illa compositione quae est propria earum rerum, quae sicut componuntur, ita dissolvi possunt; aptior enim est simplex entitas ad perpetuitatem, quam composita. Tertio, quia si aliquod esset signum materiae in caelo, maxime quia quantitatem habet; at hoc non est sufficiens signum, quia non repugnat fieri integram sub-

íntegra físicamente simple y capaz de cantidad; luego la cantidad no es señal suficiente de composición material. Pues si aquella sustancia es posible, que la haga Dios; por consiguiente, entonces la extensión de la cantidad no sería indicio suficiente de composición material en tal sustancia; luego tampoco ahora lo es en el cielo. ¿Por qué, pues, no diremos que es tal la sustancia del cielo? Pues si tal sustancia cuanta es posible, es mejor y más perfecta si es simple que compuesta, siendo iguales las restantes cosas. Por otra parte pertenecerá al orden y perfección del universo tal sustancia; pues hay en el universo algunas sustancias simples no cuantas y otras sustancias compuestas y corpóreas; por consiguiente, para que haya en el universo variedad de todas las cosas o grados, encaja muy bien que haya alguna sustancia simple en cuanto a su composición física y esencial, pero cuánta y compuesta de partes integrales; por consiguiente, tales son aquellos cuerpos eternos que por este motivo parecen acercarse más al modo de existir de las sustancias simples.

4. Pero en cuanto a que no repugne aquello que en esta razón se toma, a saber, que se dé una sustancia no compuesta de acto y potencia físicos y sustanciales y capaz de cantidad, se prueba porque no se encierra ninguna repugnancia en tales términos o condiciones, ni puede darse ninguna razón por la que tal ente no quede comprendido bajo la extensión del ente creable. Podrá decirse que toda sustancia es forma o materia o compuesto; por consiguiente, la sustancia que ni es compuesta ni capaz de materia será forma subsistente; por consiguiente, intelectual; por tanto, incorpórea; luego repugna que sea sustancia simple y corpórea; por lo cual, vale tanto decir sustancia inmaterial y corpórea como decir sustancia inmaterial y material. Y se confirma (casi volviendo a lo mismo) porque toda sustancia o es potencia o es acto o compuesta de potencia y acto; pero aquella sustancia no sería potencia sustancial y receptiva, pues de lo contrario sería materia; ni tampoco sería compuesta de acto y potencia; por consiguiente, sería acto subsistente; pero tal acto no es capaz de cantidad, pues entonces se cierra el camino para probar que las sustancias angélicas no son capaces de cantidad. Pero estas razones no parecen mostrar bastante la repugnancia; pues la primera división de la sustancia en materia, forma y compuesto no es adecuada para la sustancia en común; pues Aristóteles, cuando da esa división en II *De Anima,* al principio, y en VII de la *Metafísica,* text. 7, habla claramente de la forma informante; pero así la sustancia angélica ni es forma, ni materia ni compuesto; por consiguiente, lo que se divide allí es la sustancia inferior, o sea la que de algún modo está sujeta a la generación y corrupción. De lo contrario, para que la división sea adecuada a toda sustancia, en lugar de aquel miembro, a saber, de la sustancia compuesta, habría que poner completa; pues toda sustancia o es completa o incompleta por modo de potencia, como la materia, o por modo de acto, como la forma. Pero la sustancia completa, por su parte, se ha de dividir en compuesta de materia y forma, y simple según la negación de tal composición; ésta, por su parte, puede subdividirse ulteriormente en incorpórea, que es de tal modo simple que excluya incluso la composición de partes integrantes, y corpórea, que tenga la composición de estas partes sin composición de los principios esenciales de materia y forma; pues ninguna razón se aduce por la que repugne que la misma sustancia completa tenga una composición sin la otra.

5. Por lo cual, aquella contradicción de que dicha sustancia fuese material e inmaterial sólo parece que se funda en las palabras. Por ello puede distinguirse aquella voz *material;* pues propiamente significa la cosa compuesta de materia que sea pura potencia y de forma, y en este sentido dicha sustancia simple no sería material, sino más bien inmaterial, tomada esta palabra privativa en una significación contraria y proporcionada; pues así no serían convertibles inmaterial e incorpóreo, de acuerdo con la opinión anterior. Pero porque las partes integrantes son reducidas a causa material por Aristóteles, por ello dicha voz puede tomarse con más amplitud, y toda sustancia que tiene partes integrantes puede llamarse no solamente material sino compuesta de algún modo de materia. Y en este sentido aquella sustancia de que tratamos no se llamaría inmaterial sino material; pues inmaterial tomado en una significación proporcionada se diría recí-

stantiam physice simplicem et capacem quantitatis; ergo quantitas non est sufficiens signum materialis compositionis. Nam, si illa substantia est possibilis, faciat illam Deus; ergo tunc extensio quantitatis non esset sufficiens indicium materialis compositionis in tali substantia; ergo neque nunc est in caelo. Cur enim non dicemus talem esse substantiam caeli? Etenim, si huiusmodi substantia quanta possibilis est, melior est et perfectior si sit simplex quam si composita, caeteris paribus. Rursus ad decorem et perfectionem universi pertinebit talis substantia; sunt enim in universo quaedam substantiae simplices non quantae, et aliae substantiae compositae et corporeae; ergo ut in universo sit omnium rerum vel graduum varietas, optime quadrat ut sit aliqua substantia simplex quoad compositionem physicam et essentialem, quanta vero et composita ex partibus integrantibus; ergo huiusmodi sunt illa corpora aeterna quae ex hac parte propinquius videntur accedere ad modum existendi substantiarum simplicium.

4. Quod vero non repugnet id quod in hac ratione assumitur, scilicet, dari substantiam non compositam ex actu et potentia physicis et substantialibus et capacem quantitatis, probatur, quia nulla repugnantia involvitur in his terminis vel conditionibus, neque fieri potest ulla ratio ob quam tale ens non comprehendatur sub latitudine entis creabilis. Dices omnem substantiam esse aut formam, aut materiam, aut compositum; substantia ergo, quae neque est composita, neque capax materiae, erit forma subsistens; ergo intellectualis; ergo incorporea; ergo repugnat esse substantiam simplicem et corpoream; unde perinde est dicere substantiam immaterialem et corpoream ac dicere substantiam immaterialem et materialem. Et confirmatur (ac fere in idem redit), nam omnis substantia vel est potentia, vel actus, vel composita ex potentia et actu; sed illa substantia non esset potentia substantialis ac receptiva, alioqui esset materia; neque etiam esset composita ex actu et potentia; ergo esset actus subsistens; sed huiusmodi actus non est capax quantitatis, alioqui occluditur via ad probandum angelicas substantias non esse capaces quantitatis. Sed hae rationes non satis videntur ostendere repugnantiam; nam prior divisio substantiae in materiam, formam et compositum, non est adaequata substantiae in communi; nam Aristoteles, cum eam divisionem tradit in II de Anima, in princip., et VII Metaph., text. 7, plane loquitur de forma informante; sic autem angelica substantia nec est forma, nec materia, nec compositum; dividitur ergo ibi substantia inferior, seu aliquo modo generationi et corruptioni obnoxia. Alioqui, ut divisio sit adaequata omni substantiae, loco illius membri, scilicet, substantiae compositae, ponenda esset completa; omnis enim substantia aut est completa aut incompleta per modum potentiae, ut materia, aut per modum actus, ut forma. Substantia vero completa rursus dividenda est in compositam ex materia et forma, et simplicem secundum negationem talis compositionis; haec vero ulterius potest subdividi in incorpoream, quae est ita simplex ut compositionem etiam partium integrantium excludat, et corpoream, quae habeat compositionem ex his partibus sine compositione ex principiis essentialibus materiae et formae; nulla enim affertur ratio ob quam repugnet eamdem substantiam completam habere unam compositionem sine alia.

5. Quapropter repugnantia illa, quo talis substantia esset materialis et immaterialis, solum in vocibus consistere videtur. Unde distingui potest illa vox *materialis;* proprie enim significat rem compositam ex materia quae sit pura potentia et forma, et in hoc sensu illa substantia simplex non esset materialis sed potius immaterialis, sumpta hac privativa voce in contraria et proportionata significatione; sic autem non convertentur immateriale et incorporeum, iuxta praedictam sententiam. Quia vero partes integrantes ad materialem causam reducuntur ab Aristotele, ideo latius potest sumi illa vox, et omnis substantia quae partes habet integrantes appellari potest et materialis et composita aliquo modo ex materia. Et hoc sensu illa substantia de qua agimus non diceretur immaterialis, sed materialis; nam immateriale sumptum in proportionata significatione reciproce dicetur cum incorporeo.

procamente con incorpóreo. Ni son inusitadas estas significaciones, pues la forma del leño se dice material aunque no conste de materia, porque es extensa; pero la forma del hombre, por razón contraria, es inmaterial. Y la segunda división del acto y la potencia también adolece de equivocidad; pues si con el nombre de acto subsistente se entiende la sustancia íntegra, que no necesita otro acto sustancial e intrínseco para estar en acto, así concedemos que aquella sustancia simple de que tratamos será acto subsistente; pero negamos con todo que tal acto subsistente no pueda ser capaz de cantidad; ni por ello se cierra el camino para probar que las sustancias angélicas son incapaces de cantidad; pues ello no se ha de probar por la común razón de acto subsistente en tal significación, sino por otra parte, a saber, porque son actos más perfectos e indivisibles e inteligentes. Por lo cual, si con el nombre de acto subsistente se entiende una sustancia tan perfecta que se aparte totalmente de las condiciones de la materia y de la composición de partes integrantes, así negamos que tal división sea adecuada, o que aquella sustancia simple y corpórea sea un acto subsistente. Y esta es toda la probabilidad de esta sentencia, según la cual hay que negar que la propia causa material y sustancial de que tratamos se encuentre en los cuerpos celestes e incorruptibles, sino sólo de modo reductivo en cuanto que las partes integrantes, como dije, se reducen a la causa material. Pues no puede negarse que la sustancia corpórea tenga esta composición necesariamente; pues lo contrario envuelve una clara repugnancia.

Segunda opinión de Santo Tomás

6. La segunda sentencia principal es que todos los cuerpos, incluso los incorruptibles, están compuestos de verdadera y propia materia que sea potencia física sustancial para la forma. Esta es la opinión de Santo Tomás y de sus discípulos en I, q. 66, a. 2, y I *De Caelo*, lec. 6, y VIII *Phys.*, lec. 20; Capréolo, *In II*, dist. 12, q. 1; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 7; Iavello, lib. VIII, q. 12; Soto, *In II*, dist. 12, q. 1; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 7; Iavello, lib. VIII, q. 12; Soto, II *Phys.*, q. 1. La mantiene también Escoto, en el lugar citado; y Egidio, *In II*,

Nec sunt inusitatae hae significationes, nam forma ligni dicitur materialis quamvis materia non constet, quia est extensa; forma vero hominis contraria ratione immaterialis est. Altera vero divisio actus et potentiae etiam patitur aequivocationem; nam, si nomine actus subsistentis intelligatur substantia integra quae non indiget alio actu substantiali et intrinseco ut actu sit, sic concedimus illam substantiam simplicem de qua agimus, fore actum subsistentem; negamus tamen huiusmodi actum subsistentem non posse esse capacem quantitatis; neque propterea occluditur via ad probandum substantias angelicas esse incapaces quantitatis; id enim non est probandum ex communi ratione actus subsistentis in ea significatione, sed aliunde, scilicet, quia sunt actus perfectiores et indivisibiles et intelligentes. Unde, si nomine actus subsistentis intelligatur substantia ita perfecta ut omnino recedat a conditionibus materiae et a compositione ex partibus integrantibus, sic negamus divisionem illam esse adaequatam, aut illam substantiam simplicem et corpoream esse actum subsistentem. Atque haec est tota probabilitas huius sententiae, iuxta quam negandum est propriam causam materialem et substantialem de qua agimus reperiri in caelestibus vel incorruptibilibus corporibus, sed solum reductive quatenus partes integrantes, ut dixi, ad materialem causam reducuntur. Negari enim non potest quin substantia corporea necessario habeat hanc compositionem; contrarium enim claram repugnantiam involvit.

Secunda D. Thomae sententia

6. Secunda sententia principalis est omnia corpora etiam incorruptibilia componi ex vera et propria materia quae sit substantialis potentia physica ad formam. Haec est opinio D. Thomae, et discipulorum eius, I, q. 66, a. 2, et I de Caelo, lect. 6, et VIII Phys., lect. 20; Capreol., In II, dist. 12, q. 1; Soncin., XII Metaph., q. 7; Iavel., lib. VIII, q. 12; Soto, II Phys., q. 1. Tenet etiam Scotus, loco cit.; et Aegid., In II,

dist. 2, y I *Hexamer.*, c. 4 y siguientes; Occam, *In II*, q. 22; S. Buenaventura, *In II*, dist. 12, a. 2, q. 1. La mantuvo también Avicena, lib. I *Suffic.*, c. 6; Pablo Véneto, en la *Summa de Caelo*, c. 2, donde cita a Temistio, Teofrasto y otros. Y en favor de esta parte se aducen varios testimonios de Aristóteles, de tal manera que parece quedar bastante oscuro cuál fuese su opinión en este punto. Pues en el I *De Caelo*, c. 9, texto. 93, 94 y 95, dice expresamente que el cielo consta de materia, y demuestra que no puede haber otro cielo porque consta de toda la materia. Además, en el lib. XII de la *Metafísica*, text. 22, dice que es uno mismo el principio de todos los cuerpos sensibles, a saber, la materia y la forma, y en el II *De Generatione*, c. 9, text. 51, dice que los dos principios, a saber, la materia y la forma, se atribuyen incluso a las cosas eternas y a las que tienen la primacía, pero que en estas cosas inferiores se añade un tercer elemento, a saber, la privación, para constituir la generación. Finalmente, en el VIII de la *Metafísica*, text. 10, dice que toda sustancia sensible consta de materia. Esta sentencia se funda racionalmente en dos principios opuestos al anterior. Uno es que para la incorruptibilidad de los cielos o de los cuerpos no es necesaria la carencia de materia, principio que se declarará más extensamente en el punto siguiente. Ahora se prueba brevemente porque aunque la cosa conste de materia y forma, puede la unión de ambas ser indisoluble, lo cual basta para la incorruptibilidad. Otro principio es que la cantidad de masa que tienen todos los cuerpos, incluso los incorruptibles, está necesariamente unida a la materia, de tal manera que es una propiedad tan propia de la materia o de la cosa compuesta de materia que es un indicio cierto de ella. Lo cual escribió Plotino con estas palabras en la II *Ennéada*, lib. IV, c. 6: *Cuanto tiene mole, tiene materia.*

Comparación de las opiniones anteriores

7. De estas opiniones, ninguna puede probarse con evidencia porque no hay ningún efecto que nos muestre evidentemente que exista o que no exista la materia en tales cuerpos, lo cual se mostró suficientemente declarando dichas sentencias. Pues la primera infiere la carencia de materia de la incorruptibilidad,

dist. 2, et I Hexamer., c. 4 et sequentibus; Ocham, In II, q. 22; D. Bonavent., In II, dist. 12, a. 2, q. 1. Tenuit etiam Avicenna, lib. I Suffic., c. 6; Paulus Venet., in Summa de Caelo, c. 2, ubi refert Themistium, Theophrastum et alios. Et pro hac etiam parte afferuntur varia Aristotelis testimonia, ita ut quae fuerit eius in hac parte sententia satis obscurum esse videatur. Nam I de Caelo, c. 9, text. 93, 94 et 95, expresse dicit caelum ex materia constare, et inde probat non posse esse aliud caelum quia ex universa materia constat. Praeterea, XII Metaph., text. 22, ait omnium sensibilium corporum eadem esse principia, materiam, scilicet, et formam, et II de Generat., c. 9, text. 51, ait duo principia, materiam, scilicet, et formam etiam rebus aeternis primasque tenentibus tribui; in his vero inferioribus addi tertium, nempe privationem, ad generationem constituendam. Denique VIII Metaph., text. 10, ait omnem substantiam sensibilem materia constare. Ratione fundatur haec sententia duobus principiis superiori oppositis. Unum est ad incorruptibilitatem caelorum seu corporum non esse necessariam carentiam materiae, quod principium declarabitur fusius in puncto sequenti. Nunc breviter probatur quia, quamvis res constet materia et forma, potest unio earum esse indissolubilis, quod satis est ad incorruptibilitatem. Alterum principium est quantitatem molis, quam habent omnia corpora etiam incorruptibilia, esse necessario coniunctam cum materia, ita ut sit proprietas tam propria materiae seu rei compositae ex materia ut sit certum indicium illius. Quod his verbis scripsit Plotinus, Enneade II, lib. IV, c. 6: *Quidquid habet molem, habet materiam.*

Collatio superiorum opinionum

7. Ex his sententiis neutra potest evidenter probari quia nullus est effectus qui evidenter nobis ostendat esse vel non esse materiam in huiusmodi corporibus, quod satis declaratum est referendo ipsas sententias. Nam prior ex incorruptibilitate infert caren-

inferencia que la segunda sentencia muestra evidentemente que no es buena; pues aunque la cosa inmaterial sea necesariamente incorruptible, con todo no se convierte; y así, aunque en la cosa incorruptible en cuanto tal no sea necesaria la composición de materia, con todo para la incorruptibilidad puede ser necesaria por otras razones, no impidiéndolo la incorruptibilidad. Porque aunque ésta surja con frecuencia de la simplicidad de la cosa, con todo, a veces, puede surgir del nexo indisoluble de la forma y la materia, como la segunda opinión decía acertadamente. Pues no puede decirse razonablemente que repugna a la unión de la materia y la forma el ser indisoluble; pues ¿cuál es esta repugnacia? En efecto, no toda composición pide que pueda ser disuelta, incluso en los seres naturales, como es claro en la composición de accidente y sujeto. Por tanto, si se da una forma accidental inseparable del sujeto, ¿por qué no podrá darse también la forma sustancial inseparable de la materia? Igualmente la composición de partes integrantes puede ser naturalmente indivisible, como es en el cielo; por consiguiente, también la otra composición de materia y forma podrá ser naturalmente indisoluble; por consiguiente, es ineficaz la ilación que se hace desde la incorruptibilidad a la carencia de materia.

8. *El cielo está compuesto de materia y forma.*— La segunda sentencia, de la cantidad de mole infiere la composición de materia, la cual consecuencia parece también incierta a causa del argumento último de la primera opinión. Por lo cual no es evidente para mí que envuelva contradicción que sea hecha una sustancia simple y completa, capaz de cantidad; y si esto no la implica se debilita totalmente aquella consecuencia, por no ser formal ni absolutamente necesaria. Con todo, sin embargo, cuanto nosotros podemos juzgar por los signos y efectos, es cosa más verosímil que el cielo está compuesto de materia y forma. Primero, ciertamente, porque en él se encuentran todos los accidentes que siguen a la materia, a excepción de la corruptibilidad, como la cantidad, que es de la misma clase en todos los cuerpos. Además existe en los cielos lo raro y lo denso, que se definen en función de la materia; pues lo denso es aquello que bajo pequeña cantidad tiene mucha materia, como consta

tiam materiae, quam illationem posterior sententia evidenter ostendit non esse bonam; nam, licet res immaterialis necessario sit incorruptibilis, non tamen convertitur; atque ita, licet in re incorruptibili ut sic non sit necessaria compositio ex materia, ad incorruptibilitatem tamen potest esse necessaria propter alias causas non impediente incorruptibilitate. Quia, licet haec saepe oriatur ex simplicitate rei, interdum tamen potest oriri ex indissolubili nexu formae et materiae, ut posterior opinio recte dicebat. Neque enim rationabiliter dici potest repugnare unioni materiae et formae quod sit indissolubilis; quae est enim haec repugnantia? Non enim omnis compositio postulat ut dissolvi possit, etiam in naturalibus, ut patet in compositione ex accidente et subiecto. Si ergo datur forma accidentalis inseparabilis a subiecto, cur non poterit etiam dari forma substantialis inseparabilis a materia? Item compositio ex partibus integrantibus potest esse naturaliter indivisibilis, ut est in caelo; ergo etiam alia compositio ex materia et forma poterit esse naturaliter indissolubilis; inefficax ergo est illatio quae fit ex incorruptibilitate ad carentiam materiae.

8. *Caelum ex materia et forma compositum.*— Posterior vero sententia ex quantitate molis infert compositionem ex materia, quae consecutio etiam videtur incerta ob argumentum ultimum prioris sententiae. Propter quod non est mihi evidens implicare contradictionem fieri substantiam simplicem et completam quantitatis capacem; quod si hoc non implicat, enervatur omnino illa consecutio cum non sit formalis neque absolute necessaria. Nihilominus tamen, quantum ex signis et effectibus nos iudicare possumus, verisimilius est caelum esse compositum ex materia et forma. Primo quidem, quia in illo sunt omnia accidentia quae materiam consequuntur excepta corruptibilitate, ut sunt quantitas, quae eiusdem rationis est in omnibus corporibus. Deinde est in caelis rarum et densum, quae per materiam definiuntur; est enim densum quod sub parva quantitate multum habet materiae, ut con-

por el *II De Generatione*. Junto con éstos, hay en los cielos algunos accidentes que parecen ordenados solamente a recibir, como la cantidad, según la cual son físicamente móviles; otros, en cambio, para la acción, como la luz, y si hay algunas otras facultades mediante las cuales influyen; por consiguiente, como estas cosas indican la forma, así aquéllas indican la materia. Finalmente, todos los cuerpos físicamente móviles son entes naturales, pues por ello quedan comprendidos en el objeto de la filosofía; por lo cual, Aristóteles, en el I *De Caelo*, c. 2, coloca a los cuerpos celestes entre los entes naturales que constan de naturaleza; pero de acuerdo con la doctrina del mismo, en el II de la *Física*, c. 1 y 2, la naturaleza no es sino la materia o la forma, ni conocemos nosotros otra naturaleza física; por consiguiente, todos los cuerpos, incluso los incorruptibles, constan de dicha naturaleza. La cual razón prueba al menos que esta opinión es más conforme con la doctrina de Aristóteles. Y qué es lo que hay que responder a los anteriores testimonios lo veremos en la sección siguiente. Y esta solución quedará corroborada por las respuestas que siguen.

Solución de las dificultades

9. Por consiguiente, a la primera razón de la primera opinión se responde que aunque el primer conocimiento de la materia prima fuese hallado por vía del movimento y transmutación, con todo, una vez conocida esta composición de materia en los cuerpos inferiores, a partir de allí se ha establecido un raciocinio hasta los superiores, y por otras semejanzas y accidentes de dichos cuerpos se entendió que esta composición es común a todos los cuerpos. Por lo cual, a la segunda se responde que no es preciso que la composición de materia y forma sea por causa de otro fin extrínseco, sino por causa de la composición de la misma sustancia que consta de ellas; y porque la naturaleza de dicha sustancia pide tal composición para tener todas las cosas que le son connaturales, a saber, la materia para poder subsistir, ocupar lugar, moverse y semejantes, y la forma, para estar en acto y para ser capaz de acción. Por ello, parece que falsamente se supone en dicho argumento que la materia en estas cosas inferiores sólo existe

stat ex II de Generatione. Ad haec in caelis sunt quaedam accidentia quae videntur ordinata tantum ad recipiendum, ut quantitas, secundum quam sunt physice mobiles; alia vero ad agendum, ut lumen, et si quae sunt aliae facultates per quas influunt; ergo, sicut haec indicant formam, ita illa indicant materiam. Denique omnia corpora physice mobilia sunt entia naturalia: ideo enim sub obiecto philosophiae comprehenduntur; unde Aristot., I de Caelo, c. 2, caelestia corpora ponit inter naturalia entia quae natura constant; sed iuxta eiusdem doctrinam, II Phys., c. 1 et 2, natura non est nisi vel materia vel forma, neque nos aliam physicam naturam cognoscimus; ergo omnia corpora etiam incorruptibilia huiusmodi natura constant. Quae ratio saltem probat esse hanc sententiam magis consentaneam doctrinae Aristotelis. Quid vero ad priora testimonia respondendum sit videbimus sequenti sectione. Atque haec resolutio magis ex sequentibus responsionibus persuadebitur.

Argumentorum solutiones

9. Ad primam ergo rationem prioris opinionis respondetur quod licet prima cognitio materiae primae inventa fuerit per viam motus et transmutationis, tamen, semel cognita hac compositione ex materia in inferioribus corporibus, inde ratiocinatum est ad superiora, et ex aliis similitudinibus et accidentibus talium corporum intellectum est hanc compositionem communem esse omnibus corporibus. Unde ad secundam respondetur non oportere ut compositio ex materia et forma sit propter alium finem extrinsecum, sed propter ipsam substantiam componendam quae ex eis constat; et, quia natura talis substantiae huiusmodi compositionem postulat ut habeat omnia quae sibi connaturalia sunt, scilicet, materiam, ut possit subsistere, occupare locum, moveri et similia, formam vero, ut sit in actu et ut agere possit. Quocirca falso videtur in eo argumento supponi materiam in his rebus inferioribus solum esse propter generationes

por causa de las generaciones y corrupciones; pues ésta es una de las propiedades de esta materia, pero no la razón adecuada de materia en cuanto tal.

10. A la tercera se responde en primer lugar que es probable que la cantidad y la materia estén, por su naturaleza, tan adecuadamente conexionadas que repugne que la cantidad sea connatural a algún ente que no tenga materia; y esto lo indican más las cosas que experimentamos acerca de los cuerpos, y no hay ningún fundamento suficiente para fingir otra clase de entes naturales posibles. Ni esto repugna a la infinitud de la divina potencia, como es evidente por sí mismo, porque la infinitud de la divina potencia no inmuta las naturalezas de las cosas; y aunque pueda obrar sobre ellas, con todo no hace que sea connatural lo que no es apropiado o conveniente al orden de la naturaleza. Por lo cual, mostraremos abajo que, por el contrario, no puede suceder que haya una sustancia compuesta de materia y forma para la que no sea natural tener cantidad; por consiguiente, ¿por qué debe parecer maravilloso que, por el contrario, repugne también que se dé una sustancia enteramente completa y cuanta que no esté compuesta de materia y forma como de sus partes? Por tanto, hay que concebir dos órdenes de sustancias creables por Dios, a saber: el de las compuestas de materia y forma y el de las simples. A todas las primeras es común esta inperfección de ser capaces de cantidad; en cambio, todas las sustancias posteriores son tan perfectas (tratamos de las sustancias completas) que les repugna la cantidad; y por ello, tales sustancias reciben de Aristóteles el nombre de separadas y de actos simples e intelectuales. Pues repugna a las naturalezas de las cosas que estos dos órdenes se confundan entre sí, y por ello no puede una y la misma cosa tener imperfección de un orden unida a la perfección de otro.

11. Añado, además, que aunque admitiéramos esto, a saber, que puede darse una sustancia simple e íntegra y sujeta a la mole cuantitativa, no puede atribuirse convenientemente al cielo tal modo de sustancia, porque sería muy imperfecta, puesto que no sería acto perfectísimo, como es evidente, ya que sería más imperfecto que las sustancias intelectuales, e incluso que muchas sustancias compuestas de materia y forma, principalmente el hombre, y por lo demás carecería también de acto sustancial, que es el más perfecto entre los actos informantes. Por consiguiente, igual que la sustancia creada carente de toda la hermosura de la forma accidental sería muy imperfecta, así la sustancia corpórea carente de la hermosura de la forma sustancial sería muy imperfecta y cuasi monstruosa. Y tal vez de aquí se toma un argumento proporcional no despreciable ni de pequeño peso, por decirlo así, pues como no puede darse una sustancia creada incapaz de accidente, así no puede darse una sustancia corpórea incapaz de forma sustancial o no constituída por la actualidad de aquélla, si es íntegra y completa; pero si es simple y subsistente bajo la cantidad, no es íntegra, sino parte potencial necesitada de la actualidad de la forma. Y se confirma, pues tal sustancia no podría ser activa en ningún género de acción según toda su integridad; ya que no con acción inmanente por ser algo inanimado, ni con acción transeúnte porque esto excede los límites de los agentes naturales, como son los cuerpos celestes, y así más bien sería de ninguna actividad o eficacia. Por consiguiente, como los cuerpos celestes no tienen acción más que induciendo la forma en la materia, así tampoco existen sino por la existencia de la propia forma en la propia materia. Por lo cual, aunque la simplicidad sea indicio y argumento de perfección siendo iguales las restantes cosas, con todo aquella simplicidad en la sustancia corpórea no sería indicio de perfección, sino más bien de imperfección; pues no siempre los entes cuanto más simples son, son más perfectos.

et corruptiones; est enim haec una ex proprietatibus huius materiae, non tamen adaequata ratio materiae ut sic.

10. Ad tertiam respondetur primo probabile esse quantitatem et materiam ex natura sua ita esse adaequate connexas ut repugnet quantitatem esse connaturalem alicui enti quod materiam non habeat; hoc enim magis indicant ea quae de corporibus experimur, et nullum est prorsus fundamentum sufficiens ad fingendum aliud genus naturalium entium possibilium. Neque hoc repugnat infinitati divinae potentiae, ut per se satis patet, quia potentiae divinae infinitas non immutat rerum naturas; et quamvis possit supra illas operari, non tamen facit ut sit connaturale quod ordini naturae congruum vel consentaneum non est. Unde inferius ostendemus e converso fieri non posse ut sit substantia ex materia et forma composita, cui naturale non sit habere quantitatem; quid ergo mirum videri debet ut e converso etiam repugnet dari substantiam omnino completam et quantam quae non sit composita ex materia et forma tamquam ex suis partibus? Concipiendi ergo sunt duo ordines substantiarum a Deo creabilium, scilicet, compositarum ex materia et forma et simplicium. Prioribus omnibus communis est haec imperfectio, quod sunt capaces quantitatis; posteriores vero omnes substantiae adeo perfectae sunt (agimus de substantiis completis), ut eis quantitas repugnet; et ideo tales substantiae dicuntur ab Aristotele separatae et actus simplices ac intellectuales. Repugnat autem naturis rerum ut hi duo ordines inter se confundantur, ideoque non potest una et eadem res habere imperfectionem unius ordinis coniunctam cum perfectione alterius.

11. Addo deinde, quamvis hoc admitteremus, scilicet, posse dari substantiam simplicem et integram ac subiectam quantitati molis, non posse convenienter attribui caelo talem substantiae modum, quia esset valde imperfecta, quia non esset actus perfectissimus, ut per se constat, quia esset imperfectior substantiis intellectualibus, immo et multis substantiis compositis ex materia et forma, praesertim homine, et aliunde etiam careret actu substantiali, qui est maxime perfectus inter actus informantes. Sicut ergo substantia creata carens omni pulchritudine formae accidentalis est valde imperfecta, ita substantia corporea carens pulchritudine formae substantialis esset valde imperfecta et quasi monstrosa. Et fortasse hinc sumitur non leve argumentum proportionale, nec parvi (ut ita dicam) ponderis, sicut non potest dari substantia creata incapax accidentis, ita non posse dari substantiam corpoream incapacem substantialis formae seu non constitutam per actualitatem illius, si integra et completa sit; si vero sit simplex et sub quantitate subsistens, non esse integram sed potentialem partem indigentem actualitate formae. Et confirmatur, nam talis substantia non posset esse secundum se totam activa ullo actionis genere; non enim actione immanente cum esset res inanimis, nec vero transeunte quia hoc excedit limites naturalium agentium qualia sunt corpora caelestia, et ita potius esset nullius activitatis aut efficaciae. Sicut ergo corpora caelestia non agunt nisi inducendo formam in materiam, ita etiam non sunt nisi per existentiam propriae formae in propria materia. Quocirca, quamvis simplicitas, caeteris paribus, sit indicium et argumentum perfectionis, tamen illa simplicitas in substantia corporea non esset indicium perfectionis sed potius imperfectionis; nec enim semper entia quo simpliciora eo perfectiora sunt.

SECCION XI

SI LA MATERIA DE LOS CUERPOS INCORRUPTIBLES ES DE LA MISMA NATURALEZA QUE LA MATERIA ELEMENTAL

1. En este punto hubo una opinión de Avicena que afirma que es la misma específicamente la materia de todos los cuerpos, tanto de los celestes como de los terrestres, y tanto de los corruptibles como de los incorruptibles, opinión que

SECTIO XI

AN MATERIA INCORRUPTIBILIUM CORPORUM SIT EIUSDEM RATIONIS CUM ELEMENTARI

1. In hac re fuit sententia Avicennae eamdem secundum speciem esse materiam omnium corporum, tam caelestium quam terrestrium, tam corruptibilium quam incorruptibilium, quam opinionem multi ex theo-

muchos teólogos han seguido, principalmente Egidio en los lugares citados, y a la misma se inclina Escoto y otros. Y puede esta opinión defenderse de dos maneras. Primero, afirmando que el cielo es un cuerpo corruptible y de naturaleza elemental, y de este modo la enseñó Platón, como recuerda también Santo Tomás, a quien citaremos después; y Nemesio, en el lib. *De Natura Hominis*, c. 5, refiere que Platón supuso al cielo compuesto de fuego y tierra. En segundo lugar puede defenderse aquella opinión juntamente con la incorruptibilidad del cielo, y de ambos modos la trataremos nosotros, aunque en el caso presente supongamos más bien la incorruptibilidad de algunos cuerpos superiores, y supuesta dicha incorruptibilidad, busquemos la causa material de los mismos. Y puede fundarse la referida opinión, en parte en la razón natural, y en parte en la teológica.

2. La primera razón es metafísica, porque parece imposible la distinción específica entre materias, ya que, según atestigua Aristóteles en el VII de la *Metafísica*, text. 49, *el acto es el que distingue*, principalmente específica y esencialmente; ahora bien, cualquier materia es pura potencia; luego no puede hallarse en ella distinción específica. Y se confirma, porque la materia prima es el ente sustancial ínfimo que puede existir, y por ello dice San Agustín que es casi la nada; por consiguiente, dentro del ámbito de la materia no puede darse una distinción específica; de lo contrario, como dos cosas específicamente diversas son necesariamente de perfección desigual, una materia sería esencialmente de más perfección que otra, y así una materia no sería el ente ínfimo ni distante sumamente de Dios, cosa que repugna a la imperfección de la materia. Pues la pura potencia se opone diametralmente al puro acto y parecen ser como los dos extremos de todo el ámbito de las sustancias; por lo cual, como en el puro acto no puede haber distinción específica, así tampoco parece posible en la pura potencia.

3. La segunda razón de la opinión antes dicha es porque tal distinción no es necesaria. Pues si algo obligase a introducirla, sería sobre todo la incorrupción de los cielos; y esto no. Primero, ciertamente, porque aunque los cielos nunca se corrompan actualmente, no se sigue de ahí que sean intrínsecamente incorruptibles; pues puede suceder que aunque por la virtud de su composición

logis secuti sunt, praesertim Aegidius locis citatis, et in eamdem inclinat Scotus et alii. Potest autem haec sententia duobus modis defendi. Primo asserendo caelum esse corpus corruptibile et elementaris naturae, et hoc modo eam docuit Plato, ut etiam D. Thomas infra citandus meminit; et Nemesius, lib. De Natura hominis, c. 5, refert Platonem posuisse caelum ex igne et terra. Secundo, potest illa sententia defendi simul cum caeli incorruptibilitate, et utroque modo a nobis tractabitur, quamvis in praesenti nos potius supponamus incorruptibilitatem aliquorum superiorum corporum, et ea incorruptibilitate supposita, materialem causam eorum inquiramus. Fundari autem potest praedicta opinio partim in naturali ratione, partim theologica.

2. Prima ratio metaphysica est, quia impossibilis videtur distinctio specifica inter materias, quia teste Aristotele, VII Metaph., text. 49, *actus est qui distinguit*, praesertim specifice et essentialiter; sed quaelibet materia est pura potentia; ergo non potest in ea reperiri distinctio specifica. Et confirmatur quia materia prima est infimum ens substantiale quod esse potest, et ideo ab Augustino dicitur esse prope nihil; ergo intra latitudinem materiae non potest dari specifica distinctio; alias, cum duae res specie diversae necessario sint inaequalis perfectionis, esset una materia essentialiter perfectior alia atque ita aliqua materia non esset infimum ens nec summe distans a Deo, quod repugnat imperfectioni materiae. Nam pura potentia extreme opponitur puro actui, videnturque esse quasi duo extrema totius latitudinis substantiarum; unde sicut in puro actu non potest esse specifica distinctio, ita nec videtur possibilis in pura potentia.

3. Secunda praedictae opinionis ratio sit, quia talis distinctio necessaria non est. Si quid enim cogeret ad illam introducendam, maxime incorruptio caelorum; sed hoc non. Primo quidem quia, licet caeli nunquam actu corrumpantur, non inde fit ab intrinseco esse incorruptibiles; fieri enim potest ut, licet ex vi suae compositionis substantialis cae-

sustancial el cielo sea corruptible, con todo de hecho nunca se corrompa, porque existiendo en su lugar natural y distando de todos los agentes contrarios está de tal modo dispuesto que puede resistir a todos. O bien, en segundo lugar, porque aunque el cielo conste de esta materia puede ser naturalmente incorruptible intrínsecamente. Porque la sola materia prima no es principio suficiente de corruptibilidad, si no es también la forma tal que su unión sea separable de la materia, lo cual suele provenir de dos capítulos, a saber: o porque la forma es tal que no llene toda la capacidad de la materia, o porque se une a la materia por medio de disposiciones que tienen contrario, las cuales dos razones se encuentran en las formas de las cosas generables, pero no en las formas de los cielos; pues la forma del cielo, a causa de su perfección eminente, contiene virtualmente a los inferiores y de este modo por sí llena toda la capacidad de la materia, y además se une a la materia mediante disposiciones que no tienen contrario; por lo cual, Aristóteles probó solamente con esto que el cielo es incorruptible, porque no tiene contrario. Por consiguiente, la razón se elabora de este modo; porque para que el cielo sea incorruptible basta con que su unión con la materia sea naturalmente indisoluble; pero esto puede suceder sin diversidad de materia, a causa del modo de información y de las disposiciones; por consiguiente, por esta causa no es preciso introducir aquella distinción de materias. Esto puede explicarse con un ejemplo teológico; pues la unión de la Humanidad de Cristo al Verbo es indisoluble, aunque aquella Humanidad de suyo sea capaz de propia subsistencia y carezca de ella porque la subsistencia del Verbo es tal que llena la capacidad de la Humanidad y no tiene contrario; por consiguiente, así en el caso presente puede entenderse acerca de la información de la forma del cielo, aun cuando esté en la materia de las cosas generables. Y se confirma, porque de lo contrario, si a causa de la incorruptibilidad de los cielos fuese preciso que su materia se distinguiese de la materia inferior, por el mismo motivo habría que distinguir la materia de cada uno de los cielos de la materia de los otros, lo cual parece muy absurdo; y la consecuencia es clara por paridad de razones.

lum corruptibile sit, de facto tamen nunquam corrumpatur, quia in suo loco naturali existens et distans ab omnibus agentibus contrariis, est ita dispositum ut omnibus resistere possit. Vel secundo quia, licet caelum constet ex hac materia, potest esse naturaliter incorruptibile ab intrinseco. Quia sola materia prima non est sufficiens principium corruptibilitatis, nisi etiam forma talis sit ut unio eius sit separabilis a materia, quod duplici ex capite provenire solet, scilicet, vel quia forma talis est ut non repleat totam capacitatem materiae, vel quia unitur materiae mediis dispositionibus habentibus contrarium, quae duae rationes inveniuntur in formis rerum generabilium, non autem in formis caelorum; nam forma caeli propter suam eminentem perfectionem virtute continet inferiora, et ita per sese replet totam materiae capacitatem et praeterea[1] unitur materiae per dispositiones non habentes contrarium; unde Aristoteles inde solum probavit caelum esse incorruptibile quia non habet contrarium. Sic ergo conficitur ratio; nam ut caelum sit incorruptibile satis est quod unio eius cum materia sit naturaliter indissolubilis; sed hoc esse potest absque diversitate materiae propter modum informationis et dispositionum; ergo propter hanc causam non oportet illam materiarum distinctionem introducere. Quod potest declarari exemplo theologico; nam unio humanitatis Christi ad Verbum indissolubilis est, quamquam illa humanitas ex se sit capax propriae subsistentiae et illa careat, quia subsistentia Verbi talis est ut repleat capacitatem humanitatis et contrarium non habeat; sic ergo in praesenti intelligi potest de informatione formae caeli, etiamsi sit in materia rerum generabilium. Et confirmatur quia alias, si propter incorruptibilitatem caelorum oporteret materiam eorum distingui a materia inferiori, eadem ratione distinguenda esset materia uniuscuiusque caeli a materia aliorum, quod videtur valde absurdum; sequela autem patet a paritate rationis.

[1] Modifica notablemente el sentido la sustitución de la palabra *praeterea* por *propterea*, como hacen algunas ediciones. (N. de los EE.)

4. *Se corrobora la precedente opinión con un argumento teológico.*— En tercer lugar añaden los teólogos un fundamento tomado de la primera creación de las cosas, que aquí no podemos pasar por alto, a fin de declarar que la metafísica no está en contradicción con la teología. Dicen, por consiguiente, que consta por la historia del *Génesis* que Dios produjo de una misma materia los cielos y los elementos, y que por ello no hay ningunos cuerpos que consten de distintas materias. El antecedente se prueba con aquellas palabras del *Génesis*, 1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra, pero la tierra estaba desprovista y vacía y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo.* En donde San Agustín, en el libro XII de las *Confesiones*, c. 7, entiende que por cielo se significa la naturaleza angélica, y con el nombre de tierra, la materia prima, de la que han sido formados todos los cuerpos. Otros, en cambio, por parecerles demasiado metafórica la interpretación de aquella voz *cielo*, dicen que con el nombre de cielo se significa el cielo empíreo, que es la sede de los bienaventurados, acerca del cual se leen muchas cosas en los Padres antiguos, como puede verse en Damasceno, lib. II *Fidei*, c. 6; y Teodoreto, *Quaestion. super Genes.*, q. 11 y 14; y Basilio, hom. 2 y 3 *In Genesim;* y Beda, en su *Hexamer.*, al princ.; y Crisóstomo, al exponer aquellas palabras *ad Hebr.*, 8: *Ministro de los Santos y del Tabernáculo de Dios, que fijó Dios y no el hombre;* e Hilario, a propósito de aquellas palabras del *Salmo* 122: *Elevé mis ojos a ti que habitas en los cielos;* y Diodoro, según Lipómano, en *Catena super Genesim.* Y con el nombre de tierra dicen que se significa la materia prima, o la masa corpórea de la que formó Dios todos los cuerpos, en lo cual convienen con San Agustín. Esta opinión la sigue el Abulense, *In Genesim;* y suele atribuirse a Beda, Estrabón y Hugo Victorino; y la misma insinúa Teófilo de Antioquía, en el lib. II *ad Autolycum*, un poco después del comienzo; y Filastrio, lib. *De Haeresibus*, refiere entre las ignorancias de algunos herejes el que hayan ignorado la doble acepción de tierra. Una con la que se significa este elemento que habitamos; otra con la que se significa la «hyle», es decir, la materia invisible e incompuesta que es como matriz de todas las cosas. Sentencia que puede confirmarse con un pasaje difícil de la

4. *Theologico argumento roboratur praecedens opinio.*— Tertio addunt theologi fundamentum sumptum ex prima rerum creatione, quod hic praetermittere non possumus ut declaremus metaphysicam non repugnare theologiae. Aiunt ergo ex historia Genesis constare Deum ex eadem materia caelos et elementa condidisse, ideoque nulla esse corpora quae ex distinctis materiis constent. Antecedens probatur ex illis verbis Genes., 1: *In principio creavit Deus caelum et terram, terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi.* Ubi August., XII Confess., c. 7, intelligit per caelum significari naturam angelicam, nomine autem terrae materiam primam ex qua omnia corpora formata sunt. Alii vero, quia illa interpretatio illius vocis *caelum* nimis videtur metaphorica, nomine caeli significari dicunt caelum empyreum quod est sedes beatorum, de quo multa in antiquis Patribus leguntur, ut videre licet apud Damascen., lib. II Fidei, c. 6; et Theodoretum, Quaestion. super Genes., q. 11 et 14; et Basilium, hom. 2 et 3 in Genesim; et Bedam, in suo Hexamer., in princ.; et Chrysostom., exponentem verba illa ad Hebr., 8: *Sanctorum minister et tabernaculi Dei quod fixit Deus et non homo;* et Hilarium, in illa verba Ps. 122: *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis;* et Diodorum, apud Lippomanum, in Catena super Genesim. Nomine autem terrae significari dicunt materiam primam, seu corpulentam massam ex qua Deus omnia corpora formavit, in quo cum Agustino conveniunt. Quam opinionem sequitur Abulensis, in Genesim; et tribui solet Bedae, Straboni et Hugoni Victori; et eamdem insinuat Theophil. Antiochenus, lib. II ad Autolycum, aliquantulum a principio; et Philastrio, lib. de Haeresibus, inter ignorantias quorumdam haereticorum refert quod duplicem terrae acceptionem ignoraverint. Una, qua significat hoc elementum quod inhabitamus; altera, qua significat Hyle, id est, materiam invisibilem et incompositam quae veluti matrix est omnium rerum. Quae sententia confirmari potest difficili loco Sa-

Sabiduría, 11: *Tu mano omnipotente creó el orbe de la tierra de la materia invisible;* por consiguiente, esta materia quedó significada con el nombre de tierra, y de ella como de materia consta todo el orbe de la tierra.

5. Pero otros, como también esta interpretación del nombre de tierra es muy metafórica y ajena a la narración histórica, propiamente entienden que con dicha voz se significa el elemento de la tierra que Dios creó el primer día juntamente con el cielo empíreo. Con todo, añaden que juntamente con ella se creó el agua que llenaba todo aquel espacio que se interpuso entre la tierra y el cielo empíreo, de la cual después creó Dios todos los cielos y el elemento del fuego y el aire; y así concluyen que todos estos cuerpos constan de la misma materia. Y la suposición la prueban con aquellas palabras que siguen inmediatamente: *Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo;* pues el abismo es una cantidad de agua tan abundante que no se puede penetrar fácilmente en su fondo, como Basilio declara a propósito del *Génesis*, y San Agustín en el *Salmo* 14. Por lo cual, inmediatamente se añade: *Y el Espíritu del Señor era llevado sobre las aguas.* Por consiguiente, las aguas fueron creadas al mismo tiempo que la tierra y el cielo, y entre el cielo y la tierra; y como no es verosímil que permaneciese vacío algún espacio interpuesto entre el cielo y la tierra, consta que todo quedó repleto de agua, porque la Escritura no menciona otro cuerpo creado entonces con el que pudiera llenarse. Y de aquí se concluye que el cielo fue producido de agua. Y a esta sentencia favorecen aquellas palabras de San Pedro en la II *Epístola*, cap. últ.: *A los que quieren, permanece oculto esto: que los cielos existían antes, y la tierra salida del agua y cobrando consistencia en el agua. por la palabra de Dios.* Y que dijo lo mismo el propio San Pedro disputando con Simón Mago se refiere en el lib. I *Recognit.* de Clemente, hacia el principio. Finalmente, también la palabra hebrea con que se llama a los cielos *Samain* favorece esta opinión, pues (como dice S. Jerónimo en la Epíst. 83, *ad Occeanum*) aquel nombre se tomó de las aguas. Pero algunos añaden que aquel cuerpo con el que se llenaba el espacio entre la tierra y el cielo no fué el propio elemento de agua, sino una materia acuosa, a modo de un cierto vapor o nieblas, según aquello del

pient., 11: *Omnipotens manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa;* haec ergo materia nomine terrae significata est et ex illa tamquam ex materia constat totus terrarum orbis.

5. Alii vero, quoniam haec etiam interpretatio nominis terrae valde metaphorica est et aliena ab historica narratione, proprie intelligunt ea voce significari elementum terrae quod Deus primo die simul cum caelo empyreo creavit. Addunt tamen simul cum eis creatam fuisse aquam quae totum illud spatium replebat quod inter terram et caelum empyreum interiectum est, ex qua postea Deus omnes caelos et elementum ignis et aeris creavit; atque ita concludunt, haec omnia corpora ex eadem materia constare. Assumptum vero probant ex illis verbis proxime sequentibus: *Et tenebrae erant super faciem abyssi;* abyssus enim est copiosa aqua ad cuius fundum non facile penetrari potest, ut Basilius declarat super Genesim, et Augustinus in Ps. 14. Unde statim subditur: *Et Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Fuerunt ergo aquae simul cum terra et caelo, et inter terram et caelum procreatae; et cum verisimile non sit aliquod spatium interpositum inter caelum et terram mansisse vacuum, constat totum repletum fuisse aquis, quia Scriptura non facit mentionem alterius corporis tunc procreati quo repleri posset. Atque ita concluditur caelum productum esse ex aqua. Cui sententia favent verba illa Petri, II epistol., c. ult., *Latet hoc volentes, quod caeli erant prius, et terra de aqua et per aquam consistens verbo Dei.* Idemque dixisse eumdem Petrum cum Simone Mago disputantem refertur in lib. I Recognit. Clementis, circa principium. Denique vox etiam hebraea qua caeli Samain appellantur, huic sententiae favet, nam (ut ait Hieron., epist. 83, ad Occeanum) illud nomen ex aquis sumptum est. Aliqui vero addunt corpus illud quo spatium inter terram et caelum replebatur, non fuisse proprium elementum aquae, sed aqueam materiam quasi vaporem quemdam aut nebulam, iuxta illud Ecclesiast., 24. *Sic-*

Eclesiast., 24: *Como con niebla tejí toda la tierra;* y aquello de Job, 38: *¿Quién encerró el mar con puertas cuando se desbordaba como saliendo de un vientre, cuando le puse la nube como vestido suyo, y le envolví con la oscuridad como con pañales de la infancia?* Y de esta materia nebulosa dicen que han sido creados todos los cielos menos el empíreo, y por esto sucede que constan de la misma materia.

6. Y se confirma esta opinión con otra doble sentencia de la Escritura. Una es que hay verdaderas aguas sobre el firmamento, es decir, sobre la esfera octava y estrellada, como consta por el mismo *Génesis*, 1: *Hágase el firmamento en medio de las aguas, y divida unas aguas de otras, y Dios hizo el firmamento y dividió las aguas que estaban bajo el firmamento de las que estaban sobre el firmamento;* y en otros lugares de la Escritura se hace mención con frecuencia de las aguas que existen sobre los cielos, como en los *Salmos* 103 y 148 y en Daniel, en el *Cántico de los tres niños*. Por consiguiente, de esta sentencia de la Escritura se infiere que el cielo no es de otra materia que el elemento del agua y que fué formado de agua y que parte de las aguas fué dejada sobre el mismo. La otra sentencia de la Escritura es que los cielos se habrán de destruir alguna vez y habrán de ser quemados con el fuego y transformados en una sustancia mejor, como parece expresamente decir Isaías, c. 51 y 65, y más claramente S. Pedro en la *II Canónica*, c. últ., y se indica en muchos otros lugares. De aquí, pues, se infiere rectamente que el cielo consta de materia capaz de mutación sustancial, y que, consiguientemente, tiene una materia de la misma clase que la materia de estos seres inferiores.

La última sentencia es contraria a la primera

7. La segunda sentencia enseña que la materia del cielo es de diversa clase que la materia de estos seres inferiores o, para hablar de modo más universal y metafísico, que la materia de los cuerpos incorruptibles es necesariamente de diversa clase que la materia de los cuerpos corruptibles. Así lo enseña Santo Tomás en I, q. 66, a. 2, y en I-II, q. 49, a. 4, y en II *cont. Gent.*, c. 16, y la siguen los autores citados en la sección anterior. Más todavía, incluso el Co-

ut nebula texi omnem terram; et illud Iob, 38: *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens, cum ponerem nubem vestimentum eius, et caligine illud, quasi pannis infantiae, obvolverem?* Et ex hac materia nebulosa aiunt creatos esse caelos omnes praeter empyreum, atque ita fit ut eadem materia constent.

6. Et confirmatur haec opinio alia duplici sententia Scripturae. Una est quod sunt verae aquae super firmamentum, id est super octavam et stellatam sphaeram, ut constat ex eodem Genes., 1: *Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis, et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quae erant sub firmamento ab iis quae erant super firmamentum;* et in aliis Scripturae locis saepe fit mentio aquarum supra caelos existentium, ut Ps. 103 et 148, et apud Danielem, in cantico trium puerorum. Ex hac ergo Scripturae sententia colligitur caelum non esse alterius materiae quam elementum aquae, fuisseque ex aqua formatum, partemque aquarum super ipsum fuisse relictam. Altera sententia Scripturae est caelos aliquando fore corrumpendos et igne comburendos et in meliorem substantiam transformandos, ut videtur expresse praedicere Isaias, c. 51 et 65, et clarius D. Petrus, II Canonic., c. ult., et indicatur multis aliis locis. Hinc ergo recte colligitur constare caelum materia capaci substantialis mutationis, et consequenter habere materiam eiusdem rationis cum materia horum inferiorum.

Posterior sententia priori contraria

7. Secunda sententia docet materiam caeli esse diversae rationis a materia horum inferiorum vel, ut universalius magisque metaphysice loquamur, materiam corporum incorruptibilium necessario esse diversae rationis a materia corruptibilium corporum. Ita docet D. Thomas, I, q. 66, a. 2, et I-II, q. 49, a. 4, et II cont. Gent., c. 16; et eam sequuntur auctores citati in superiori sectione. Immo etiam Comment., VIII Metaph.,

mentador, en el VIII *Metaph.*, comm. 12, aunque niegue en absoluto que el cielo tenga materia, con todo, afirma condicionalmente que si la tiene es de clase distinta. Y ésta es, sin duda, la sentencia de Aristóteles en los lugares citados en favor de la opinión del Comentador en el punto anterior; pues en ellos niega abiertamente que el cielo tenga una materia tal como la tienen estos seres inferiores; por lo cual, habiendo dicho en otros lugares que tiene materia, es preciso que diga que ella es de diversa clase. Y esto es lo que afirma con palabras elocuentes en el XII *Metaph.*, text. 12; y en este sentido se expone comúnmente lo que dice en el lib. X de la *Metafísica*, c. 5, de que lo corruptible y lo incorruptible difieren en género; pero esto no es verdad acerca del género lógico, ya que los cuerpos corruptibles e incorruptibles convienen en el género de sustancia y de cuerpo, por consiguiente es preciso que se entienda acerca del género físico, el cual entienden todos que es la materia, la cual se llama así porque guarda la misma proporción con la forma que el género con la diferencia. Por ello, en I *De Generatione*, c. 6, dice más abiertamente que las cosas que no pueden tener mutuamente acción y pasión no tienen la misma materia. Por consiguiente, esta opinión es más conforme con la doctrina filosófica; pero para mostrar absolutamente que es más verdadera, hay que proceder poco a poco de acuerdo con los tres fundamentos de la sentencia anterior.

La diversidad específica de las materias no repugna

8. Digo en primer lugar que en nada repugna a las naturalezas de las cosas que en las potencias sustanciales y en las materias se dé una específica y esencial diversidad. Se prueba primero, de modo ostensivo, partiendo de lo que se ha dicho en lo que precede acerca de la naturaleza de la materia prima. Pues hemos mostrado que tiene una esencia verdadera, real y sustancial, y que en el género de ente tiene su actualidad entitativa, aunque incompleta y con relación a la forma; por consiguiente, en aquel grado y modo de esencia parcial puede haber diversidad y una mayor o menor perfección esencial. La consecuencia es clara, porque ni hay impotencia de parte de Dios ni hay repugnancia de parte de la cosa. Pues como la potencia pasiva accidental puede ser diversa en especie por-

com. 12, licet absolute neget caelum habere materiam, sub conditione tamen ait, si illam habet, eam esse diversae rationis. Atque haec est sine dubio sententia Aristotelis locis citatis pro opinione Commentatoris in superiori puncto; nam in eis plane negat caelum habere talem materiam qualem habent haec inferiora; unde, cum aliis locis dixerit habere materiam, necesse est ut illam asserat esse diversae rationis. Id quod disertis fere verbis affirmat, XII Metaph., text. 12, et in hoc sensu communiter exponitur, quod lib. X Metaph., c. 5, ait corruptibile et incorruptibile differre genere; non est enim hoc verum de genere logico, cum corpora corruptibilia et incorruptibilia in genere substantiae et corporis conveniant, oportet ergo intelligi de genere physico, quod omnes materiam esse intelligunt, quae ita appellatur quia eam proportionem servat ad formam quam genus ad differentiam. Unde I de Generat., c. 6, apertius dicit ea quae non possunt mutuo agere et pati non habere eamdem materiam. Est ergo haec sententia magis consentanea philosophicae doctrinae; ut vero simpliciter veriorem esse ostendamus paulatim procedendum est, iuxta tria fundamenta prioris sententiae.

Materiarum specifica diversitas non repugnat

8. Dico primo nihil repugnare naturis rerum quod in substantialibus potentiis et materiis detur specifica et essentialis diversitas. Probatur primo ostensive ex iis quae in superioribus dicta sunt de natura materiae primae. Ostendimus enim habere veram essentiam, realem et substantialem, et in genere entis habere suam actualitatem entitativam, quamvis incompletam et cum habitudine ad formam; ergo in illo gradu et modo essentiae partialis potest esse diversitas et maior et minor essentialis perfectio. Patet consequentia, quia nec ex parte Dei est impotentia, nec ex parte rei est repugnantia. Sicut enim potentia passiva accidentalis potest esse diversa specie, quia ad actum specie et ge-

que se ordena a un acto diverso en especie y género, del mismo modo pueden distinguirse las potencias sustanciales. Esto se explica más aún; pues de las formas sustanciales, hay unas que se unen a la materia por la generación del todo, las cuales de modo vago pueden llamarse formas generables; pero hay otras formas que no pueden hacerse o unirse mediante la generación, sino sólo mediante la creación o concreación; por consiguiente, si se establece una materia apta para recibir sólo las formas de la primera clase e incapaz de las otras, será enteramente de distinta naturaleza que la materia capaz de las formas ingenerables; y no repugna que tal materia se establezca con tal naturaleza y capacidad; por consiguiente, no repugna que se hagan materias de diversas naturalezas y esencias.

9. *Cómo hay que entender que el acto distingue.*— En segundo lugar, puede esto probarse solucionando el fundamento de la primera opinión y todas las razones con que intentan probar sus defensores que esto es imposible. Pues cuando se aduce aquel principio de Aristóteles: *El acto es el que distingue,* si usamos el nombre del acto en toda su extensión, fácilmente responderemos que una materia se distingue específicamente de otra por la intrínseca diferencia esencial, que se comporta respecto al género de la materia como acto metafísico; pues ya hemos mostrado antes que no repugna a la pura potencialidad de la materia en el género físico estar constituída por potencia y acto metafísicos. Y no es preciso recurrir a la analogía de la materia en común respecto de las materias de diversas clases, que establece Cayetano en I, q. 66, a. 2. Pues tal analogía no se funda en ninguna razón probable, ya que la razón esencial de potencia sustancial conviene propísimamente a cualquier materia, y sin ninguna relación de una a otra. Así, pues, si hablamos del acto metafísico, cualquier materia en sí tiene un acto intrínseco con el que se distingue de otra, lo cual se prueba manifiestamente por la esencial distinción de la materia y la forma, pues si el acto es el que distingue, es preciso que la materia en sí tenga un acto por el que se distinga de la forma. Tanto más cuanto que es muy probable que se dé un concepto común unívoco y genérico para la materia y la forma, evidentemente en el modo en que puede hallarse el género en las partes, según lo que antes se dijo

nere diversum ordinatur, eodem modo possunt distingui potentiae substantiales. Quod declaratur amplius; nam formae substantiales quaedam sunt quae uniuntur materiae per generationem totius, quae lato modo dici possunt formae generabiles; aliae vero sunt formae quae non possunt fieri aut uniri per generationem, sed per creationem vel concreationem tantum; ergo si instituatur materia apta ad recipiendas solas formas prioris generis et incapax aliarum, erit plane diversae naturae a materia capaci ingenerabilium formarum; non autem repugnat ut huiusmodi materia cum tali natura et capacitate instituatur; ergo non repugnat fieri materias diversarum naturarum et essentiarum.

9. *Actum distinguere, qualiter intelligendum.*— Secundo potest hoc probari solvendo fundamentum primae sententiae et omnes rationes quibus probare conantur eius defensores hoc esse impossibile. Cum enim ex Aristotele adducitur illud principium: *Actus est qui distinguit,* si nomine actus in tota sua latitudine utamur, facile respondebimus materiam unam distingui specie ab alia per intrinsecam differentiam essentialem, quae ad genus materiae comparatur ut actus metaphysicus; iam enim supra ostendimus non repugnare purae potentialitati materiae in genere physico constitui ex potentia et actu metaphysicis. Neque enim necesse est recurrere ad analogiam materiae in communi respectu materiarum diversarum rationum, quam constituit Caiet., I, q. 66, a. 2. Talis enim analogia nulla probabili ratione fundatur, cum essentialis ratio potentiae substantialis propriissime conveniat cuilibet materiae et sine ulla habitudine unius ad aliam. Itaque, si de actu metaphysico loquamur, quaelibet materia in se habet intrinsecum actum quo ab alia distinguatur, quod manifeste convincitur ex distinctione essentiali materiae a forma, nam si actus est qui distinguit, necesse est ut materia in se habeat actum quo a forma distinguatur. Eo vel maxime quod valde probabile est dari conceptum communem univocum et genericum ad materiam et formam, eo scilicet modo quo in partibus potest genus reperiri, iuxta supra dicta de universalibus; huiusmodi nam-

acerca de los universales; pues tal parece que es el concepto de naturaleza o de principio o de causa intrínseca y esencial; por consiguiente, este género se divide por diferencias opuestas como por actos; por tanto, la razón común de materia puede distinguirse así mediante las varias diferencias. Y si se habla del acto físico o real, todavía podemos distinguir acerca del acto entitativo o del formal, y del primer modo no es preciso que cualquier entidad simple se distinga de otra de naturaleza desemejante por otro acto, fuera de la entidad de la cosa misma. Porque una entidad simple no puede disinguirse de otra en la realidad sino por sí misma; pues se distingue por lo mismo por lo que es. Y hablando del último acto, a saber, del formal, así también puede atribuírsele toda distinción en cuanto que se hace o mediante él mismo, o por relación a él mismo; pues así se distingue el compuesto por la forma como por acto constitutivo; y una materia se distingue de otra por la relación a diversa forma generable o ingenerable, como declaramos.

10. *La materia de los seres generables es una positivamente.*— Y se explica más la conclusión porque no repugna a la materia prima la unidad específica con distinción numérica; luego tampoco le repugnará la distinción específica con unidad numérica. La consecuencia se prueba porque lo mismo que es el acto el que distingue, así también el acto es el que da unidad y el que constituye la naturaleza específica; pues constituir tiene prioridad racional sobre distinguir. Igualmente porque como el género se comporta como potencia para la diferencia específica, así la especie para la diferencia individual. Y finalmente, porque también la distinción numérica, por ser actual y real, debe hacerse mediante el acto, como consta por lo que se dijo anteriormente acerca del principio de individuación. El primer antecedente es manifiesto en cuanto a sus dos partes. Porque, por lo que se refiere a la primera, todos confiesan que todas las materias de las cosas generables son de la misma especie. Primero, ciertamente, porque son enteramente semejantes en esencia, por lo cual tienen también la misma definición. En segundo lugar, porque cualquier porción de materia es capaz de todas las formas de las que lo es otra, pues cualquiera es sujeto común de estas transmutaciones; y por ello dijo rectamente Aristóteles que

que esse videtur conceptus naturae, aut principii vel causae intrinsecae et essentialis, hoc ergo genus per differentias oppositas dividitur tamquam per actus; ita ergo potest communis ratio materiae per varias differentias distingui. Quod si sit sermo de actu physico seu reali, adhuc distinguere possumus de actu entitativo vel formali, et priori modo non oportet ut quaelibet simplex entitas distinguatur ab alia dissimilis naturae per alium actum, praeter ipsiusmet rei entitatem. Quia entitas simplex non potest in re distingui ab alia nisi seipsa; nam eodem distinguitur quo est. Loquendo autem de posteriori actu, scilicet formali, sic etiam illi attribui potest omnis distinctio, quatenus vel per ipsum, vel per habitudinem ad ipsum fit; sic enim compositum distinguitur per formam ut per actum constituentem; una vero materia distinguitur ab alia per habitudinem ad diversam formam generabilem vel ingenerabilem, ut declaravimus.

10. *Materia generabilium est una positive.*— Et declaratur amplius conclusio, quia materiae primae non repugnat unitas specifica cum distinctione numerica; ergo nec repugnabit distinctio specifica cum unitate numerica. Consequentia inde probatur quia, sicut actus est qui distinguit, ita etiam actus est qui dat unitatem et qui constituit specificam naturam; prius enim secundum rationem est constituere quam distinguere. Item, quia sicut genus comparatur ut potentia ad differentiam specificam, ita species ad differentiam individualem. Ac denique quia etiam numerica distinctio, cum sit actualis et realis, debet fieri per actum, ut constat ex superius dictis de principio individuationis. Primum vero antecedens quoad utramque partem manifestum est. Nam quoad priorem, omnes fatentur materias omnes rerum generabilium esse eiusdem speciei. Primo quidem, quia sunt omnino similes in essentia, unde et eamdem habent definitionem. Secundo, quia quaelibet portio materiae est capax omnium formarum quarum est alia, nam quaelibet est commune subiectum harum transmutationum; et ideo recte dixit Aristoteles eas res unam habere materiam

tienen una materia aquellas cosas que son transmutables entre sí, lo cual se ha de entender necesariamente de la unidad específica. Finalmente, antes probamos ya extensamente que la primera causa material de las cosas generables no puede ser sino una, evidentemente según la especie, cosa que enseña Aristóteles en todo el lib. I de la *Física,* principalmente en el text. 69, y el Comentador allí mismo y en el lib. XII *Metaph.,* comment. 14; y Santo Tomás, en I, q. 66, a. 2. Ni se puede aprobar el modo de hablar de algunos que dicen que la materia de las cosas generables es una en especie negativamente, no positivamente; pues quieren que la unidad positiva específica sea por la forma. Con todo, la distinción es impropia, pues si hablan de la unidad en sentido formal, toda unidad es negativa; y si se refieren al fundamento de la unidad, éste es tan positivo en muchas materias como en muchas formas o compuestos, pues verdaderamente tiene positiva esencia y positiva semejanza o conveniencia en toda su naturaleza esencial. En cuanto a la segunda parte acerca de la distinción numérica, la cosa es clarísima; pues los cuerpos de dos hombres difieren numéricamente; por consiguiente, también sus materias, y esta distinción la retienen aun cuando sean privados de sus formas. Más aún, las materias que están bajo formas específicamente diversas, aun cuando en cuanto a las disposiciones próximas se diga que difieren de algún modo específicamente, tal como se toma de Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* text. 11, con todo las materias primas en cuanto a sus entidades sólo son numéricamente diversas, con la cual distinción pueden conservarse sin ninguna forma actualmente informante. Ni importa que toda esta materia de las cosas generables pueda quedar constituída bajo una forma de la misma clase y bajo la misma cantidad continua, y así ser una numéricamente, pues esta unidad o distinción en la materia es tal cual suele ser en las cosas homogéneas, cuyas partes integrantes, si están actualmente divididas, son también varios individuos absolutamente y actualmente distintos según el número; pero si no son separados sino continuos, son numéricamente uno en acto y varios en potencia. Así consta, por consiguiente, que la unidad y distinción, tanto específica como genérica o numérica, no están en contradicción con la naturaleza o esencia de la materia.

quae sunt invicem transmutabiles, quod de unitate specifica necessario intelligendum est. Denique supra late probavimus primam causam materialem rerum generabilium non posse esse nisi unam, utique secundum speciem, id quod docet Aristoteles, toto I lib. Physicorum, praesertim text. 69, et Comment. ibi et XII Metaph., comm. 14; et D. Thomas, I, q. 66, a. 2. Nec probandus est modus loquendi quorumdam dicentium materiam generabilium esse unam specie negative, non positive; volunt enim unitatem specificam positivam esse per formam. Est tamen inepta distinctio, nam si loquantur de unitate pro formali, omnis unitas negativa est; si autem pro fundamento unitatis, hoc tam est positivum in multis materiis sicut in multis formis vel compositis, nam vere habet positivam essentiam et positivam similitudinem seu convenientiam in tota sua essentiali natura. Quoad alteram etiam partem de distinctione numerica res est clarissima; corpora enim duorum hominum numero differunt, ergo et materiae eorum, quam distinctionem retinent etiamsi priventur suis formis. Quin etiam materiae quae sunt sub formis specie diversis, quamvis quoad dispositiones proximas dicantur differre aliquo modo specie, ut sumitur ex Aristotele, VIII Metaph., text. 11, tamen materiae primae quoad entitates suas solum sunt numero diversae, cum qua distinctione conservari possunt absque ulla forma actu informante. Nec refert quod tota haec materia generabilium posset sub forma eiusdem rationis constitui et sub eadem quantitate continua, et ita esse una numero, nam haec unitas vel distinctio in materia talis est qualis esse solet in rebus homogeneis, quarum partes integrantes, si sint actu divisae, sunt etiam plura individua simpliciter, et actu distincta numero; si vero non sint disiunctae sed continuae, actu sunt unum numero et plura in potentia. Sic igitur constat unitatem vel distinctionem tam specificam quam genericam vel numericam non repugnare cum natura vel essentia materiae.

11. *La materia de todos los entes es imperfectísima.*— A la confirmación que se fundaba en la imperfección de la materia se responde en primer lugar que es probable que la materia como tal, según su género común, sea un ente tan imperfecto que no pueda haber otro en el género de la sustancia más ínfimo e imperfecto, no sólo comparando un género con otro, lo cual es clarísimo, sino también comparando todas y cada una de las cosas contenidas bajo el género de la materia con todas las otras que se contienen bajo los otros géneros o razones de sustancia. Se declara esto porque la materia como tal se distingue dentro del ámbito de la sustancia, tanto de la forma como de la sustancia completa, sea compuesta o simple, y de este modo es claro que el género de la materia como tal es menos perfecto que el género de la forma, y a fortiori que la sustancia compuesta completa. Con todo, podemos comparar ulteriormente cualquier forma con cualquier materia, y así no es tan evidente que toda materia sea inferior a cualquier forma. Pues ¿qué habría que contestar si alguien dijese que la materia del cielo empíreo es un ente más perfecto que la forma de la tierra? ¿Con qué razón evidente se demostrará que esto es falso? Pues que aquella forma tenga más de la razón de acto actuante no parece convencer suficientemente, porque además también los accidentes tienen más de la razón de acto actuante que la materia, y, sin embargo, en su entidad actual son simplemente menos perfectos, porque absolutamente confieren menor perfección en el género de ente. Así, por consiguiente, podría alguno decir que es mejor la materia que es como incoativa de un cuerpo perfectísimo cual es el cielo empíreo, que la forma que viene como a consumar y completar un cuerpo imperfectísimo, que es la tierra. Ni es tampoco obstáculo que aquella materia esté contenida bajo un género menos perfecto, pues con frecuencia sucede que la especie perfecta bajo un género menos perfecto sea absolutamente más noble que una especie ínfima bajo un género mejor, al modo como la voluntad es absolutamente una potencia más perfecta que la vista, aun cuando ésta quede contenida bajo el género de potencia cognoscitiva, que es más noble. En efecto, la nobleza de un género no se ha de tomar de la comparación de todas y cada una de las especies, sino o bien en sí mismo

11. *Materia omnium entium imperfectissima.*— Ad confirmationem quae fundabatur in imperfectione materiae respondetur primo probabile esse materiam ut sic secundum suum commune genus tam esse imperfectum ens ut nullum possit esse in genere substantiae magis infimum et imperfectum, non solum comparando genus ad genus, quod clarissimum est, sed etiam comparando omnia et singula contenta sub genere materiae ad alia omnia quae sub aliis generibus vel rationibus substantiae continentur. Declaratur hoc, nam materia ut sic distinguitur intra latitudinem substantiae, tum a forma, tum a substantia completa, sive composita, sive simplici, atque hoc modo clarum est genus materiae ut sic minus perfectum esse quam genus formae, et a fortiori quam substantiam compositam vel completam. Possumus tamen ulterius comparare quamlibet formam cum qualibet materia, et sic non est tam evidens omnem materiam esse inferiorem qualibet forma. Quid enim, si quis dicat materiam caeli empyrei esse perfectius ens quam sit forma terrae? qua enim evidenti ratione desmonstrabitur id esse falsum? Nam quod forma illa plus habeat de ratione actus actuantis non videtur satis convincere, ne actus actuantis quam materia, et nihilominus in sua entitate actuali simpliciter sunt minus perfecta, quia absolute minorem perfectionem conferunt in genere entis. Sic ergo dicere quis posset meliorem esse materiam quae veluti inchoat perfectissimum corpus quale est caelum empyreum, quam sit forma quae veluti consummat et complet corpus imperfectissimum quod est terra. Nec etiam obstat quod illa materia sub genere minus perfecto contineatur, nam saepe accidit perfectam speciem sub genere minus perfecto esse simpliciter nobiliorem quam sit aliqua species infima sub meliori genere, sicut voluntas est absolute perfectior potentia quam visus, licet hic contineatur sub genere potentiae cognoscentis, quod nobilius est. Nobilitas enim generis non est sumenda ex comparatione omnium et singularum specierum, sed vel secundum se et comparando

y comparando las razones abstractas, o ciertamente comparando la especie suprema de un género con la suprema del otro. Pero aunque esto pueda discutirse así, sin embargo admitimos como más probable que cualquier materia es inferior a cualquier forma, porque es pura potencia en el género de la sustancia, bajo el cual género puede participar poco de la perfección. Igualmente porque de lo contrario podría alguien decir fácilmente que una materia es más perfecta que alguna sustancia completa e íntegra, porque si se establece que es más perfecta que la forma, y por lo demás incluye toda la perfección de la materia, puede suceder fácilmente que al menos intensivamente exceda en perfección a una sustancia íntegra y compuesta, lo cual no es verosímil. Por tanto, de este modo se explica muy bien que la materia prima sea el ente ínfimo, no sólo por razón de esta materia inferior de las cosas generables, acerca de la cual habló principalmente San Agustín cuando dijo que *la materia es casi nada*, sino también por razón de todo el género o de todo el ámbito de la materia, pues toda pertenece al grado ínfimo del ente sustancial.

12. Pero no pertenece a esta ínfima perfección de la materia que no pueda haber en su ámbito grados, o mayor o menor perfección esencial, porque no es preciso que aquella perfección de la materia sea enteramente indivisible esencialmente; pues, como declaré, puede dividirse o contraerse por varias diferencias. Ni en cuanto a esto se ha de comparar la pura potencia con el acto puro, de lo cual es señal manifiesta que el acto puro es esencialmente uno en número y singular, y no así la pura potencia. Y la razón está en que el acto puro está constituído en sí por la infinita perfección simplemente, incluyendo en sí toda otra perfección, a la cual infinitud y continencia le repugna la multiplicación tanto esencial como genérica, como después veremos. Y la pura potencia no está constituída por la infinita perfección, como es por sí evidente, ya que es de ínfima perfección; ni tampoco estará constituído por la carencia de toda perfección, ni por la inclusión —por decirlo así— de toda perfección, ni finalmente pertenece a la razón de materia como tal tener la ínfima e indivisible perfección física, pues la razón de potencia pura no exige esto, ni lo tiene tampoco por otro motivo.

praecisas rationes, vel certe conferendo supremam speciem unius generis ad supremam alterius. Quamquam vero hoc ita disputari possit, nihilominus tamquam probabilius admittimus quamlibet materiam esse inferiorem qualibet forma, quia est pura potentia in genere substantiae, sub quo genere parum perfectionis participare potest. Item, quia alias facile posset quis dicere aliquam materiam esse perfectiorem aliqua substantia completa et integra, quia cum ponatur esse perfectior quam forma et alioqui includat totam materiae perfectionem facile fieri potest ut saltem intensive excedat in perfectione aliquam substantiam integram et compositam, quod verisimile non est. Hoc igitur modo optime explicatur materiam primam esse infimum ens, non solum ratione huius inferioris materiae rerum generabilium, de qua potissimum locutus est Augustinus cum dixit *materiam esse prope nihil*, sed etiam ratione totius generis seu totius latitudinis materiae, nam tota pertinet ad infimum gradum substantialis entis.

12. Non vero spectat ad hanc infimam materiae perfectionem ut in eius latitudine non possit esse gradus vel maior et minor essentialis perfectio, quia non oportet ut illa perfectio materiae sit omnino indivisibilis essentialiter; nam, ut declaravi, per varias differentias dividi ac contrahi potest. Neque quoad hoc comparanda est pura potentia cum puro actu, cuius signum manifestum est quia purus actus essentialiter est unus numero et singularis, non autem pura potentia. Ratio autem est quia purus actus in se constituitur per infinitam perfectionem simpliciter, in se includentem omnem aliam perfectionem, cui infinitati et continentiae repugnat multiplicatio tam essentialis quam generica, ut postea videbimus. Pura autem potentia non constituitur per infinitam perfectionem, ut per se constat, cum sit infimae perfectionis; neque etiam constituetur per carentiam omnis perfectionis, nec per inclusionem (ut sic dicam) omnis perfectionis, nec denique de ratione materiae ut sic est quod habeat infimam et indivisibilem perfectionem physicam, nam ratio purae po-

Pero aquí se presentaba inmediatamente la cuestión de cuál de estas materias es menos perfecta; pues no son iguales, como ya hemos admitido y parece que pide la razón de distinción específica. Por otra parte, puede preguntarse si puede hacerse otra materia menos perfecta esencialmente de lo que es cualquier materia creada, y por consiguiente si en tales materias puede seguirse hasta el infinito. Pero estas cosas se explicarán con más comodidad en la sección siguiente.

Segunda aserción

13. *Las esferas celestes son todas incorruptibles.*— Digo en segundo lugar: si atendemos a la sola razón es más probable que la materia de los cielos sea de distinta clase que la materia de las cosas generables. Para probar esta conclusión suponemos que el cielo es ingenerable e incorruptible. Aunque, como dije, nosotros en este lugar no tratamos del cielo cuasi materialmente (por decirlo así) sino formalmente acerca del cuerpo incorruptible. Y es cierto que no repugna que se dé algún cuerpo incorruptible, de lo cual trata la cuestión propuesta, sea que aquél se dé de hecho o que no. Por otra parte, tienen los teólogos como averiguado acerca de algún cuerpo celeste, al menos del cielo empíreo, que es un cuerpo incorruptible, como consta por los autores citados anteriormente. Finalmente, aunque acerca de las esferas inferiores piensen muchos que son corruptibles, y algunos de los antiguos Padres indiquen esto mismo a veces, y también los modernos astrólogos crean que lo han demostrado por algunas apariciones de cometas, con todo para nosotros es más verosímil el parecer de Aristóteles, que todos aquellos cuerpos hasta el cielo de la luna son por su naturaleza incorruptibles, ya sea por la experiencia, porque vemos que los cuerpos corruptibles, sea en toda su integridad, sea parcialmente, o se corrompen o se alteran recibiendo impresiones extrañas, o caen a veces desde su estado natural; y en cambio consta por un experimento antiquísimo que los cielos, tanto según su integridad cuanto según todas su partes, han permanecido íntegros desde la creación del mundo, y que son movidos del mismo modo con una uniformidad invariable, ni se alteran o degeneran de su estado connatural, de la cual experiencia ha surgido

tentiae hoc non postulat, et aliunde id non habet. Sed hic statim occurrebat quaerendum quaenam harum materiarum sit minus perfecta; non enim sunt aequales, ut iam concessimus et ratio specificae distinctionis postulare videtur. Rursus quaeri potest an possit fieri alia materia minus perfecta essentialiter quam sit quaelibet materia creata, et consequenter an in eis materiis possit procedi in infinitum. Sed haec declarabuntur commodius sectione sequenti.

Assertio secunda

13. *Caelestes orbes omnes incorruptibiles.*— Dico secundo: si solam rationem spectemus, probabilius est materiam caelorum esse diversae rationis a materia rerum generabilium. Ad probandam hanc conclusionem, supponimus caelum esse ingenerabile et incorruptibile. Quamquam, ut dixi, nos hoc loco non agimus de caelo quasi materialiter (ut sic dicam), sed formaliter de corpore incorruptibili. Est autem certum non repugnare dari aliquod corpus incorruptibile, de quo procedit quaestio proposita, sive illud de facto detur, sive non. Rursus de aliquo corpore caelesti, saltem de empyreo caelo, theologi pro comperto habent esse corpus incorruptibile, ut ex auctoribus superius citatis constat. Denique, quamquam de inferioribus orbibus multi existiment eos esse corruptibiles, et nonnulli ex antiquis Patribus id interdum significent et moderni etiam astrologi ex quibusdam apparitionibus cometarum id se demonstrare existiment, nobis tamen verisimilior est Aristotelis sententia, illa omnia corpora usque ad caelum lunae esse natura sua incorruptibilia, tum propter experientiam, videmus enim corruptibilia corpora, vel secundum se tota, vel secundum partes, aut corrumpi, aut alterari, peregrinas impressiones recipiendo aut a naturali statu interdum cadere; at vero vetustissimo experimento constat caelos, tam secundum se totos quam secundum omnes partes suas, integros a creatione mundi permansisse et invariabili uniformitate eodem modo moveri, nec alterari aut deiici a statu connaturali,

el consentimiento común de todo el mundo, que juzga que el cielo es de suyo perpetuo, como dejó anotado Aristóteles en el libro *De Mundo ad Alexandrum* y en el II *De Caelo,* c. 1. Ya también porque esto es más conforme con el fin por el que aquellos cuerpos han sido creados, a saber, para que sean como ciertas causas universales que con su movimiento e influjo uniformemente variable ayuden a estas cosas inferiores a conservarse mediante la continua sucesión y generación; y para este fin fue necesario que los cielos fuesen perpetuos y se moviesen del mismo modo invariablemente. Ya finalmente porque no repugna que los cielos sean creados de naturaleza incorruptible, como consta por lo dicho y se verá más por lo que se dirá después; luego es más verosímil que hayan sido creados tales; pues, como dije, esto es más conforme con su fin y pertenece más a la perfección y hermosura del universo, ni en la Sagrada Escritura hay nada que esté en contradicción con esta razón filosófica, como lo mostraré en la aserción siguiente. Más aún, hay muchas locuciones que favorecen esto, como que se llama a los cielos firmísimos, II *Paralipómenos,* 6, y solidísimos, *Job,* 37, y eternos, es decir, para lo sucesivo, *Salmo* 148 y II *ad Corinthios,* 5.

14. *Prueba de la conclusión.—Se refuta la respuesta de algunos.*— Por consiguiente, supuesto esto se prueba la conclusión establecida, porque si el cielo fuese compuesto de la materia de los elementos, sería de suyo tan corruptible como lo son los mismos elementos. Se prueba la consecuencia porque la materia del cielo sería capaz de otras formas, por ejemplo, de la de los elementos, y carecería de ellas; por consiguiente estaría sujeta a propia privación de tales formas, y por tanto, en cuanto depende de ella, las apetecería; ahora bien, ésta es toda la raíz de corruptibilidad de los elementos; por consiguiente. Responden algunos negando la mayor, porque la materia mientras está bajo una forma no es capaz de otra porque no puede tenerlas a ambas al mismo tiempo, y por ello no tiene propiamente privación ni apetito de otra, porque está contenta con la forma que tiene. Pero esto es inconsistente, pues la capacidad para varias formas no se ha de entender *in sensu composito* —como suele llamarse— sino divididamente; pues el mismo sujeto es capaz de formas contrarias, no porque pueda recibir

ex qua experientia ortus est communis omnium gentium consensus existimantium caelum ex se perpetuum esse, ut Aristoteles, lib. de Mundo ad Alexandrum, et II de Caelo, c. 1, adnotavit. Tum etiam quia hoc est magis consentaneum fini propter quem corpora illa creata sunt, nimirum ut sint quaedam causae universales quae suo motu et influxu uniformiter variabili adiuvent haec omnia inferiora ut per continuam successionem et generationem conserventur; ad hunc autem finem necessarium fuit ut caeli essent perpetui et eodem modo invariabili moverentur. Tum denique quia non repugnat caelos esse creatos naturae incorruptibilis, ut ex dictis constat et magis patebit ex dicendis, ergo verisimilius est tales creatos esse; nam, ut dixi, hoc est magis consentaneum fini eorum et magis etiam pertinet ad perfectionem et pulchritudinem universi, neque in Scriptura divina est aliquid quod huic philosophicae rationi repugnet, ut sequenti assertione ostendam. Immo sunt multae locutiones quae illi favent, ut quod caeli firmissimi, II Paralipomenon, 6, et solidissimi, Iob, 37, et aeterni, scilicet, in posterum, Ps. 148, et II ad Cor., 5, dicuntur.

14. *Probatio conclusionis.—Quorumdam responsio refutatur.*— Hoc ergo supposito probatur conclusio posita quia, si caelum esset compositum ex materia elementorum, tam esset ex se corruptibile quam sunt ipsa elementa. Probatur sequela quia materia caeli esset capax aliarum formarum, verbi gratia, elementorum, et careret illis; ergo esset subiecta propriae privationi talium formarum et consequenter, quantum est ex se, illas appeteret; sed haec est tota radix corruptibilitatis elementorum; ergo. Respondent aliqui negando maiorem, quia materia, dum est sub una forma, non est capax alterius quia non potest habere utramque simul et ideo non habet proprie privationem neque appetitum alterius, quia ea forma quam habet contenta est. Sed hoc frivolum est, nam capacitas ad plures formas non est in sensu composito (ut aiunt), sed divisim declaranda; est enim idem subiectum capax contrariarum formarum, non quia possit simul utramque

a ambas simultáneamente, sino porque de suyo es indiferente para recibir una u otra, y esto basta para que cuando tiene una esté verdaderamente privado de la otra, porque verdaderamente carece de una forma de la que es capaz. De lo contrario, ni la materia de las cosas generables estaría sujeta a privación, ni en un sujeto en el que hay forma o cualidad positiva habría nunca privación de la forma opuesta, cosa que va en contra del común sentir de todos y del modo de hablar. Finalmente, la materia de las cosas generables no es principio de corrupción por otro motivo sino porque es de este modo capaz de otras formas de que carece, y por tal motivo se dice que las apetece, metafóricamente; pues este apetito no es algo distinto de la natural capacidad, como se declaró en la primera Disputación introductoria.

15. Otros responden que la forma del cielo colma la capacidad de la materia a causa de su eminencia y continencia virtual, y por esta razón peculiar la materia existente bajo tal forma no apetece otras ni es propiamente capaz de ellas. Pero esto es también falso, pues la forma del cielo no contiene eminentemente y virtualmente todas las demás formas; pues no contiene al alma racional, ni a las otras formas de los vivientes más perfectos, ni la forma de un cielo contiene eminente o virtualmente a las formas de los otros cielos, en el supuesto de que difieran específicamente. Por lo cual, cuando se dice que la forma del cielo colma la capacidad de la materia, puede entenderse intensivamente, y esto ni es verdadero ni suficiente, pues el alma racional actúa más perfectamente a la materia, y como ella es la más perfecta, ella sola puede decirse que colma intensivamente la capacidad de la materia, y sin embargo la deja tan capaz de otras que es principio suficiente de corrupción. Puede responderse que el alma racional excede a la forma del cielo en el grado de forma, pero que es superada por ella en el modo de informar. Nosotros, en cambio, decimos que de este exceso y modo de informar se infiere suficientemente la diversidad de la materia, y de otro modo no puede explicarse de qué clase es aquel exceso, como constará más por lo que sigue. O bien se entiende, por consiguiente, que la forma del cielo colma la capacidad de la materia de modo extensivo, y esto es imposible si dicha materia es enteramente de la misma clase y capacidad que

recipere, sed quia de se indifferens est ut unam vel aliam suscipiat, atque hoc satis est ut, quando unam habet, vere sit altera privatum, quia vere caret forma cuius est capax. Alias neque materia generabilium rerum esset subiecta privationi, neque in aliquo subiecto in quo est forma vel qualitas positiva, esset unquam privatio formae oppositae, quod est contra communem omnium sensum et loquendi modum. Denique, materia generabilium non alia ratione est principium corruptionis, nisi quia hoc modo est capax aliarum formarum quibus caret, et ea ratione dicitur eas appetere, secundum metaphoram; nam hic appetitus non est aliud a naturali capacitate, ut in prima disputatione prooemiali declaratum est.

15. Alii respondent formam caeli explere capacitatem materiae propter suam eminentiam et virtualem continentiam, et ob hanc peculiarem rationem materiam existentem sub tali forma non appetere alias, nec proprie esse capacem illarum. Sed hoc etiam est falsum, nam forma caeli non continet eminenter ac virtute omnes alias formas; non enim continet animam rationalem, neque alias formas perfectiorum viventium, neque forma unius caeli eminenter aut virtute continet formas aliorum caelorum, supposito quod specie differant. Unde, cum dicitur forma caeli explere capacitatem materiae, intelligi potest intensive, et hoc neque est verum, nec satis est, nam anima rationalis perfectius actuat materiam et, cum illa sit perfectissima, illa sola dici potest explere intensive capacitatem materiae, et nihilominus relinquit illam ita capacem aliarum ut sit sufficiens principium corruptionis. Responderi potest animam rationalem excedere formam caeli in gradu formae, excedi tamen in modo informandi. Nos vero dicimus ex hoc excessu et informandi modo colligi sufficienter diversitatem materiae et alias explicari non posse qualis sit ille excessus, ut ex sequentibus magis constabit. Vel ergo intelligitur forma caeli explere capacitatem materiae extensive, et hoc est impossibile si

nuestra materia, ya que de suyo es enteramente indiferente a todas las formas, cuyas perfecciones ni contiene formalmente la forma del cielo ni eminentemente. Por lo cual no puede suceder que por sí sola y por su modo de informar colme la capacidad de tal materia.

16. La otra respuesta es que la capacidad de la materia puede considerarse doblemente: de un modo en sí misma y cuasi remotamente; de otro, próximamente y en cuanto que es reductible al acto. Del primer modo conceden que la materia del cielo es capaz de otras formas, como prueba el argumento propuesto; y de modo semejante, que tiene privación y cuasi apetito radical; en cambio, próximamente niegan que tenga capacidad, porque aquella materia está ya de tal modo hecha, dispuesta y actuada que no es reductible a otro acto, dado que no es separable de aquel que ahora tiene. Y esto proviene en parte de las disposiciones que no tienen contrario, parte de la misma información o modo de informar, que es tal que une inseparablemente tal forma a esta materia. Y la materia es principio de corruptibilidad, no en cuanto se la considera según su capacidad remota, sino en cuanto que próximamente está dispuesta y modificada. Esta respuesta es ciertamente probable, pero no satisface hasta tal punto que no permanezca más probable la opinión contraria. Primero, ciertamente, porque para que el agente pueda alterar al paciente no es preciso que se suponga en él la disposición positivamente contraria, sino que basta con que se suponga la capacidad con la privación, pues estas cosas, unida la forma que el agente introduce, son principios suficientes de mutación natural; por consiguiente, aunque en el cielo no haya disposiciones directa y positivamente contrarias a las cualidades de los elementos, con todo si en él hay materia capaz de tales cualidades y que carece de ellas, esto es suficiente para que el cielo pueda ser alterado por parte de los elementos y recibir impresiones extrañas. Podrá decirse que tiene el cielo algunas cualidades nobles que repugnan formalmente y que resisten a todas estas cualidades inferiores. Pero primeramente esto se dice caprichosamente y sin pruebas, y además de aquella respuesta se infiere a lo sumo que los cielos no pueden corromperse porque no hay virtud en un agente inferior que pueda vencer la resistencia del paciente; por consiguiente, si aumentase la vir-

illa materia est eiusdem omnino rationis et capacitatis cum hac nostra materia, quia de se est plane indifferens ad omnes formas quarum perfectiones nec formaliter continet forma caeli nec eminenter. Quapropter fieri non potest ut per se sola et per suum informandi modum repleat capacitatem talis materiae.

16. Alia responsio est capacitatem materiae dupliciter posse considerari: uno modo, secundum se et quasi remote; alio modo, proxime et ut est reducibilis ad actum. Priori modo concedunt materiam caeli esse capacem aliarum formarum, ut argumentum factum probat; et similiter habere privationem et quasi radicalem appetitum; proxime vero negant habere capacitatem, quia iam illa materia ita est effecta, disposita et actuata, ut non sit reducibilis ad alium actum, eo quod non sit separabilis ab illo quem nunc habet. Hoc autem provenit partim ex dispositionibus quae non habent contrarium, partim ex ipsamet informatione seu modo informandi, qui talis est ut inseparabiliter coniungat talem formam huic materiae. Materia autem est principium corruptibilitatis non prout consideratur secundum remotam capacitatem, sed prout est proxime disposita et affecta. Haec quidem responsio est probabilis, non tamen ita satisfacit quin contraria opinio probabilior relinquatur. Primo quidem, quia ut agens possit alterare passum, non oportet ut supponat in illo dispositionem positive contrariam, sed satis est ut supponat capacitatem cum privatione, nam haec, adiuncta forma quam agens introducit, sunt sufficientia principia naturalis mutationis; ergo, licet in caelo non sint dispositiones directe et positive contrariae qualitatibus elementorum, si tamen in eo est materia capax talium qualitatum et carens illis, hoc satis est ut possit caelum ab elementis alterari et peregrinas impressiones recipere. Dices habere caelum nobiles aliquas qualitates formaliter repugnantes et resistentes omnibus his inferioribus qualitatibus. Sed hoc imprimis dicitur voluntarie et sine probatione, ac deinde ex illa responsione ad summum habetur caelos non posse corrumpi, quia non est in inferiori agente virtus quae possit vin-

tud activa o se hiciese más fuerte, podría alterar el cielo y disponerlo para la corrupción.

17. Y finalmente, aunque concediéramos que es posible aquel modo de incorrupción, con todo no puede negarse que existiría un modo más fácil y noble, si el cielo fuese incapaz de formas e impresiones extrañas no por la resistencia de las cualidades sino por su composición intrínseca y sustancial. Por consiguiente, como el cielo ha sido hecho de tal modo que permanezca apartado de todas esas impresiones y alteraciones y que su materia nunca cambie de forma, es más verosímil que haya sido hecha de suyo incapaz de todas esas formas y cualidades, y que por ello, no sólo por lo que se refiere a la forma, sino también por la materia, sea el cielo de otra clase y orden que todos los cuerpos inferiores. Y si alguien dice que esta incapacidad de impresiones extrañas corruptoras no ha de ser atribuída ni a la incapacidad de la materia ni a las cualidades resistentes, sino al modo de informar de la forma, en contra de esto está el que si la materia tiene la misma capacidad apenas puede entenderse cómo por el solo modo de información se convierte el mismo compuesto en incapaz de cualidades inferiores, mayormente siendo así que la potencia pasiva para recibir estas cualidades conviene a los cuerpos por razón de la materia. Y por esta causa Aristóteles, en los pasajes citados antes, pensó, con razón, que igual que las cosas que tienen transmutación recíproca tienen común materia, así también, por el contrario, las cosas que no pueden tener transmutación no tienen materia común, porque la sola diversidad en la forma no puede bastar para ello. Se añade que aunque la forma del cielo tenga tal modo de información que exija por su naturaleza la inseparabilidad del sujeto que informa, con todo por esto mismo queda suficientemente indicado que la materia sujeta a dicha forma debe ser de distinta clase, porque las potencias se distinguen por los actos; pero la forma que informa de ese modo es un acto de muy distinta clase que la forma generable, y pide en el sujeto condiciones muy diversas, a saber, la inseparabilidad y la plena saciedad y —por decirlo así— el descanso perpetuo bajo tal acto; por consiguiente, las potencias o materias ordenadas a tales actos son distintas.

cere resistentiam passi; si ergo virtus activa augeretur aut fortior redderetur, posset caelum alterare et ad corruptionem disponere.

17. Ac denique, licet daremus esse possibilem illum incorruptionis modum, tamen negari non potest quin facilior et nobilior modus sit, si caelum non per resistentiam qualitatum, sed per intrinsecam et substantialem compositionem sit incapax peregrinarum impressionum et formarum. Cum ergo caelum factum sit ut ab his omnibus impressionibus et alterationibus sit abstractum et ut materia eius nunquam mutet formam, verisimilius est factam esse de se incapacem omnium harum formarum et qualitatum, atque adeo non solum quoad formam sed etiam quoad materiam esse caelum alterius rationis et ordinis ab omnibus inferioribus corporibus. Quod si quis dicat hanc incapacitatem peregrinarum impressionum corrumpentium non esse tribuendam aut incapacitati materiae aut qualitatibus resistentibus, sed modo informandi formae, contra hoc est quia si materia habet eamdem capacitatem, vix potest intelligi quomodo per solum modum informationis reddatur ipsum compositum incapax inferiorum qualitatum, maxime cum passiva potentia ad recipiendas has qualitates conveniat corporibus ratione materiae. Et propter hanc causam Aristoteles, locis supra citatis, merito existimavit sicut ea quae mutuo transmutantur communem habent materiam, ita etiam e converso quae transmutari non possunt non habere materiam communem, quia sola diversitas in forma non potest ad id sufficere. Accedit quod, licet forma caeli habeat talem informandi modum ut natura sua postulet inseparabilitatem a subiecto quod informat, tamen per hoc ipsum sufficienter indicatur materiam illi formae subiectam debere esse diversae rationis, quia potentiae distinguuntur per actus; sed forma illo modo informans est actus longe diversae rationis a forma generabili, et postulat in subiecto conditiones longe diversas, nempe inseparabilitatem et plenam satietatem, et (ut ita dicam) perpetuam quietem sub tali actu; ergo potentiae seu materiae ordinatae ad huiusmodi actus distinctae sunt.

18. *Las esferas celestes son ingenerables.—Cuántos absurdos se deducen de la afirmación opuesta.*— En último lugar pueden sacarse razones no menos eficaces del hecho de que el cielo es ingenerable con generación natural; pues hasta aquí sólo hemos ponderado su incorruptibilidad. Por consiguiente, si la materia del aire y del sol, por ejemplo, fuesen de la misma clase, sería ahora la materia del aire capaz de la forma del sol, y carecería de ella y la apetecería, pues no hay menor razón acerca de ella que acerca de las otras formas cuya actualidad se da. Luego, cuanto depende de la causa material, en realidad el cielo es generable del aire; luego, en absoluto es generable. La consecuencia es clara, sea porque esta denominación se toma principalmente de parte de la materia, sea también porque a la potencia pasiva natural le corresponde la potencia activa natural, de lo contrario sería superflua y ociosa tal potencia en la naturaleza. O ciertamente, aunque de hecho no se diese tal fuerza activa, con todo no repugnaría que se diese dentro del orden de los agentes naturales. Y así, en cuanto de él depende, el cielo sería naturalmente generable. Más aún, no podría darse niguna razón de por qué el cielo mismo o el sol no pudiera engendrar uno que le fuera semejante, a partir de la materia que le ha sido aplicada, porque se da en la naturaleza un sujeto que contiene en potencia dicha forma y que carece de ella; luego aquella forma es factible por educción de la potencia de tal sujeto; por consiguiente, no sólo es finita en su ser y grado, sino en el modo que puede ser hecha; luego puede ser educida por la virtud finita de un agente natural; ¿por qué, por consiguiente, no hay en el cielo o en el sol tal virtud para engendrar un semejante a sí? Ciertamente no puede asignarse ninguna razón filosófica. Por tanto, siendo el cielo ingenerable, su forma es tal que ni puede educirse de la potencia de la materia, ni unírsele por generación; por consiguiente, no está contenida en la potencia de tal materia que es sujeto de la generación, ni dice referencia a ella ni la puede actuar; por tanto, contrariamente, la materia que se somete a tal forma por su naturaleza es un sujeto incapaz de generación y consecuentemente es de diversa naturaleza que la otra materia que es sujeto de la generación. Y estas razones, aunque hayan sido dadas como un ejemplo acerca de la materia del cielo, con todo valen universal y for-

18. *Caelestes orbes omnes ingenerabiles.— Ex opposito quot oriantur absurda.*— Ultimo possunt rationes non minus efficaces sumi ex eo quod caelum est ingenerabile naturali generatione; hactenus enim solum incorruptibilitatem eius ponderavimus. Si ergo materia aeris et solis, verbi gratia, essent eiusdem rationis, esset nunc materia aeris capax formae solis et carens illa et appetens illam, non enim est minor ratio de illa quam de aliis formis quarum est actus. Ergo, quantum est ex parte causae materialis, caelum revera est generabile ex aere; ergo simpliciter est generabile. Patet consequentia tum quia haec denominatio maxime sumitur ex parte materiae, tum etiam quia potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, alias superflua esset et otiosa talis potentia in rerum natura. Vel certe, quamvis de facto non daretur talis vis activa, non tamen repugnaret dari intra ordinem agentium naturalium. Atque ita quantum est de se, caelum esset naturaliter generabile. Quin potius, nulla ratio reddi posset cur caelum ipsum aut sol non possit ex materia sibi applicata generare sibi simile, quia datur in natura subiectum continens in potentia illam formam et carens illa; ergo illa forma factibilis est per eductionem de potentia talis subiecti; ergo et in suo esse et gradu finita est et in modo quo fieri potest; ergo per virtutem finitam agentis naturalis educi potest; cur ergo non est in caelo aut in sole talis virtus ad generandum sibi simile? certe non potest ulla ratio philosophica assignari. Cum ergo caelum sit ingenerabile, forma eius talis est ut nec possit educi de potentia materiae, neque illi uniri per generationem; ergo non continetur in potentia illius materiae quae est subiectum generationis, neque illam respicit aut actuare potest; ergo e contrario materia quae subiicitur tali formae natura sua est subiectum incapax generationis et consequenter est diversae naturae ab alia materia quae est generationis subiectum. Atque hae rationes, quamvis exempli causa de materia caeli factae sint, tamen universe et formaliter pro-

malmente acerca del cuerpo intrínsecamente incorruptible, las cuales quedarán más confirmadas al resolver el segundo fundamento de la primera opinión.

19. Por consiguiente, el segundo fundamento de la primera opinión ha sido resuelto por la confirmación de la aserción precedente; pues ya hemos mostrado suficientemente cómo partiendo de la incorruptibilidad del cuerpo, si es enteramente natural e intrínseca, se infiere la diversidad de la materia, y todas las cosas que se tocan en el raciocinio de aquel fundamento han sido tratadas y resueltas por nosotros separadamente. Y el ejemplo que se aduce allí acerca de la unión indisoluble de la Humanidad de Cristo no se refiere para nada al caso presente; pues no negamos que alguna unión pueda ser indisoluble por su naturaleza, pero decimos que tal unión de la forma con la materia es indicio de diversidad, no sólo en la forma sino también en la materia, sea porque la potencia es proporcionada al acto, sea también porque tal unión pide una materia incapaz de impresiones extrañas.

Se comparan entre sí las materias de los cielos

20. Pero en la confirmación de aquel fundamento se ataca la dificultad especial acerca de las materias de los cielos, si difieren entre sí también específicamente, y en ella podemos proceder o bien suponiendo que los cuerpos celestes son de la misma especie, o en la hipótesis de que difieren específicamente; y como dije con frecuencia, en nada importa en la presente cuestión qué es más verdadero de hecho en este punto, pues basta hablar sobre la posibilidad, respecto de la cual no hay duda de que pueden darse cuerpos incorruptibles no sólo de la misma sino de distinta especie. Por consiguiente, si hablamos de los cuerpos que tienen formas de la misma clase, no queda ningún problema acerca de que las materias deban ser también de la misma razón esencial, porque no tienen por dónde distinguirse. Ni tal conveniencia en la materia puede ser obstáculo para la incorruptibilidad de tales cuerpos, ya que un semejante no padece de un semejante; por lo cual, entre tales cuerpos no puede haber natural acción ni transmutación, ni la materia de uno apetece la forma del otro, por

cedunt de corpore ab intrinseco incorruptibili, quae magis confirmabuntur solvendo secundum fundamentum prioris sententiae.

19. Fundamentum ergo secundum prioris sententiae ex confirmatione praecedentis assertionis solutum est; iam enim satis ostendimus quomodo ex corporis incorruptibilitate, si omnino naturalis et intrinseca sit, inferatur diversitas materiae, et omnia quae in discursu illius fundamenti attinguntur, sigillatim sunt a nobis tractata et expedita. Exemplum autem quod ibi adducitur de indissolubili unione humanitatis Christi nihil ad rem praesentem refert; non enim negamus aliquam unionem posse esse indissolubilem natura sua, sed dicimus huiusmodi unionem formae cum materia esse indicium diversitatis non solum in forma sed etiam in materia, tum quia potentia proportionatur actui, tum etiam quia talis unio postulat materiam incapacem peregrinarum impressionum.

Comparantur materiae caelorum inter se

20. In confirmatione vero illius fundamenti petitur specialis difficultas de materiis caelorum, an inter se etiam differant specie, in qua loqui possumus vel supponendo caelestia corpora esse eiusdem speciei, vel ex hypothesi quod differant specie; et, ut saepe dixi, nihil ad praesentem quaestionem refert quid de facto in hoc verius sit, nam satis est loqui de possibili, in quo non est dubium quin possint dari corpora incorruptibilia et eiusdem et diversae speciei. Si ergo loquamur de corporibus habentibus formas eiusdem rationis, nulla superest quaestio quin materiae debeant etiam esse eiusdem rationis essentialis, quia non habent unde distinguantur. Neque talis convenientia in materia potest obstare incorruptibilitati talium corporum quia simile non patitur a simili; unde inter talia corpora non potest esse naturalis actio et transmutatio, nec materia unius appetit formam alterius, cum sint eius-

ser de la misma especie. Y en este punto, acerca de diversos cuerpos existe la misma razón que acerca de las diversas partes homogéneas del mismo cuerpo; y las partes del mismo cuerpo homogéneo tienen distintas porciones de materia; pero con todo, de la misma clase, como son las formas. Y no es improbable que esta materia singular de tal especie esté naturalmente coadaptada y proporcionada a esta forma singular y con ella tenga un vínculo peculiar y una relación individual propia, aun cuando esto sea incierto e importe poco para lo que estamos tratando.

21. Por consiguiente, la dificultad tocada en la referida confirmación vale suponiendo la distinción específica entre tales cuerpos, sea que medie entre cuerpos íntegros como son, por ejemplo, el cielo empíreo y el cielo lunar, los cuales es mucho más verosímil que difieran en especie, sea que se comporten como partes de un mismo cuerpo, como son los astros respecto de las otras partes de los cuerpos celestes. Por consiguiente, acerca de todas estas cosas existe una dificultad, porque si es eficaz la razón dada, prueba igualmente que las materias de todos los cuerpos incorruptibles diferentes en especie son también diferentes en especie, cosa que parece increíble.

22. *Opinión de algunos en este punto.*— En este punto se han dividido los discípulos de Santo Tomás, pues Capréolo, a quien siguen Soncinas y otros, no juzga que haya de ser admitido aquel consiguiente, porque para que las materias sean específicamente diversas no basta con que las formas sean distintas en especie, ya que consta que en esas cosas inferiores la misma materia recibe varias formas; es preciso, por consiguiente, que haya diversidad en el modo de informar; y todas las formas de los cielos convienen en el mismo modo de informar inseparablemente y colmando el apetito de la materia; por consiguiente, aunque aquellas formas difieran en el grado esencial; sin embargo, la materia de todas es una, porque se refiere a todas como bajo una razón formal que se toma del modo de informar, del mismo modo que la materia de los cuerpos inferiores es una porque se refiere a varias formas en cuanto convienen en otro modo de informar, a saber, separablemente. Por lo cual Aristóteles, aun cuando dijera que lo corrupible y lo incorruptible difieren en género, con todo

dem speciei. Et quoad hoc eadem est ratio de diversis corporibus quae de diversis partibus homogeneis ejusdem corporis; partes autem eiusdem corporis homogenei distinctas habent portiones materiae, eiusdem tamen rationis, sicut sunt formae. Non est autem improbabile hanc singularem materiam talis speciei esse naturaliter coaptatam et proportionatam huic singulari formae et cum ea habere peculiare vinculum et propriam individualem habitudinem, quamquam id incertum sit parumque ad rem praesentem referat.

21. Difficultas ergo in praedicta confirmatione tacta procedit supponendo distinctionem specificam inter hujusmodi corpora, sive illa intercedat inter corpora integra, qualia sunt, verbi gratia, caelum empyreum et caelum lunae, quae specie differre longe verisimilius est, sive se habeant ut partes eiusdem corporis, ut sunt astra respectu aliarum partium corporum caelestium. De his ergo omnibus est difficultas, quia si ratio facta est efficax, aeque probat materias omnium corporum incorruptibilium specie differentium esse etiam specie differentes, quod videtur incredibile.

22. *Quorumdam in hoc sententia.*— In hac re divisi sunt discipuli D. Thomae, nam Capreolus, quem Soncinas et alii sequuntur, non existimat esse admittendum illud consequens, quia, ut materiae sint specie diversae, non satis est formas esse specie distinctas, cum constet in his rebus inferioribus eamdem materiam recipere varias formas; oportet ergo ut sit diversitas in modo informandi; omnes autem formae caelorum conveniunt in eodem modo informandi inseparabiliter et explendo appetitum materiae, ergo, quamvis in gradu essentiali illae formae differant, nihilominus materia omnium est una quia respicit omnes veluti sub una ratione formali quae sumitur ex modo informandi, sicut materia inferiorum corporum est una quia respicit plures formas, quatenus conveniunt in alio modo informandi, scilicet separabiliter. Unde Aristoteles, quamvis dixerit corruptibile et incorruptibile differre genere,

no dijo nunca que las cosas incorruptibles difieran entre sí incluso en el género físico; por consiguiente, no difieren en la materia. Finalmente, todos aquellos cuerpos, así como son incapaces de alteraciones corruptoras, así también son capaces de mutaciones que no traen la corrupción, como el movimiento local y la iluminación pasiva; luego es señal de que tienen la materia de la misma clase.

23. *Las materias de las esferas celestes difieren específicamente.*— Sin embargo, Cayetano concede la consecuencia del argumento y enseña que todos los cuerpos incorruptibles, diversos en especie, tienen no sólo las formas sino también las materias diversas específicamente. Y en dicha sentencia habla más consecuentemente, ya que las razones aducidas tienen la misma eficacia en el caso presente. Pues si la materia del cielo cristalino, por ejemplo, es de la misma clase que la materia del cielo empíreo, es, por tanto, naturalmente capaz de su forma y de todas las disposiciones que se requieren para ella; luego la forma del cielo empíreo, en cuanto depende de ella y de tal sujeto, puede ser educida de su potencia; por consiguiente, el cielo empíreo es naturalmente generable y, por el contrario, el cielo cristalino será naturalmente corruptible y transmutable en otro. La consecuencia es clara porque la materia se dice que es de suyo indiferente para todas aquellas formas y queda determinada a ellas por las propias disposiciones de cada una; por consiguiente, habrá tanta repugnancia entre las disposiciones como entre las formas; por tanto, mediante aquellas disposiciones podrá prepararse aquella materia para rechazar una forma y recibir otra. Ni para esta transmutación parece necesaria la contrariedad positiva y perfecta, sino que bastará la propia oposición privativa con la natural repugnancia e incompatibilidad de las formas y de las propias cualidades o disposiciones. Y si por parte de la potencia pasiva natural todo esto es verdadero, ninguna razón puede aducirse de por qué la potencia activa que corresponde a aquella potencia pasiva natural es imposible; más aún, ni puede darse razón de por qué de hecho no se encuentra en los cielos. Por tanto, que tales cuerpos sean entre sí impasibles con una pasión tal que disponga para la corrupción o la generación, nace del hecho de que cada uno tiene su propia materia tan acomodada y con-

nunquam tamen dixit incorruptibilia inter se differre etiam genere physico; non ergo differunt in materia. Tandem illa omnia corpora, sicut sunt incapacia alterationum corrumpentium, ita sunt capacia earum mutationum quae corruptionem non afferunt, ut motus localis et passivae illuminationis; ergo signum est habere materiam eiusdem rationis.

23. *Materia caelestium orbium inter se specie diversa.*— At vero Caietanus concedit sequelam argumenti et docet omnia corpora incorruptibilia specie diversa habere non solum formas sed etiam materias specie diversas. Et in ea sententia magis consequenter loquitur, quia rationes factae eamdem efficacitatem in praesenti habent. Nam si materia caeli crystallini, verbi gratia, est eiusdem rationis cum materia caeli empyrei, ergo est naturaliter capax formae eius et dispositionum omnium quae ad illam requiruntur; ergo forma caeli empyrei, quantum est ex se et ex parte talis subiecti, educi potest de potentia eius; ergo caelum empyreum naturaliter est generabile, et e contrario crystallinum caelum erit naturaliter corruptibile et transmutabile in aliud. Patet consequentia quia materia dicitur esse de se indifferens ad omnes illas formas et per proprias uniuscuiusque dispositiones determinari ad illas; ergo erit tanta repugnantia inter dispositiones sicut inter formas; ergo per illas dispositiones poterit materia illa praeparari ad abiiciendam unam formam et recipiendam aliam. Neque ad hanc transmutationem videtur necessaria contrarietas positiva et perfecta, sed sufficiet propria oppositio privativa cum naturali repugnantia et incompossibilitate formarum et propriarum qualitatum vel dispositionum. Quod si ex parte potentiae passivae naturalis hoc totum verum est, nulla ratio afferri potest cur potentia activa naturali illi potentiae passivae correspondens sit impossibilis; immo nec reddi potest ratio cur de facto non reperiatur in caelis. Igitur, quod talia corpora sint ad invicem impassibilia tali passione quae ad corruptionem vel generationem disponat, provenit ex eo quod unumquodque habet propriam materiam ita accommodatam et com-

mensurada con su propia forma y con las disposiciones de ella que es enteramente incapaz de otras; por lo cual resulta necesario que las materias de estos cuerpos sean tan diversas específicamente como las formas de los mismos.

24. Por ello, aunque sea verdad que todas las materias de los cielos convienen en esto, que se ordenan a la forma que inseparablemente las informa, con todo esta conveniencia no puede ser en ellas específica sino genérica, y de ella se infiere la diversidad específica. Pues para que cada materia se una inseparablemente a la propia forma es necesario que por la virtud de su entidad y esencia pueda contraer vínculo natural con ella sola; pues si fuese indiferente, por esto mismo podría abandonar su forma y unirse a otra con la que está en repugnancia. Por consiguiente, decir relación a la forma inseparablemente informante no es otra cosa que decir relación determinante a la propia y única forma; y, por el contrario, que la forma informe inseparablemente sucede por el hecho de que dice relación a tal potencia que está contenida en aquel acto, y no apetece otro porque no es capaz de otro. Ni puede entenderse de otro modo que cada una de las formas del cielo sacie el apetito de la propia materia. Existe, por tanto, en esto una gran desemejanza entre la materia de las cosas corruptibles e incorruptibles, pues aquélla dice relación a la forma separable precisamente porque de suyo dice relación indiferentemente a muchas formas contrarias entre sí, por lo cual la misma separabilidad de las formas requiere unidad en la materia y una capacidad tal que no sea colmada totalmente por una u otra forma. Pero en cambio la materia de cada uno de los cielos dice relación a la forma inseparable precisamente porque no dice relación a otra sino a la suya, y por ello queda saciada con ella, porque no es capaz de otras ni indiferente, sino que por la virtud de su esencia está determinada a tal forma. Ni Aristóteles puede estar en contra de esta opinión, ya que dijo, en general, que difieren por la materia aquellas cosas que no son transmutables entre sí. Pero en cuanto a que en el lib. X de la *Metafísica* haya dicho que lo corruptible y lo incorruptible difieren en género, no impide que también las mismas cosas incorruptibles pueda decirse que difieren entre sí por su género físico, si esto no es otra cosa que diferir por la materia; pero si con aquella locución se in-

mensuratam propriae formae et dispositionibus illius, ut sit prorsus incapax aliarum; unde necessario fit tam esse diversas specie materias horum corporum quam formas eorumdem.

24. Quocirca, quamvis verum sit omnes materias caelorum in hoc convenire quod ordinentur ad formam inseparabiliter informantem, tamen haec convenientia non potest esse in eis specifica, sed generica, et ex illa infertur diversitas specifica. Nam, ut unaquaeque materia inseparabiliter coniungatur propriae formae, necesse est ut ex vi suae entitatis et essentiae cum sola illa possit naturale vinculum contrahere; nam, si esset indifferens, hoc ipso posset suam formam dimittere et alteri repugnanti cohaerere. Igitur respicere formam inseparabiliter informantem nihil aliud est quam determinate respicere propriam et unicam formam; et e contrario, quod forma inseparabiliter informet, ideo est quia talem respicit potentiam quae illo actu contenta est, neque alium appetit, quia alterius non est capax. Neque alia ratione intelligi potest quod unaquaeque forma caeli satiet appetitum propriae materiae. Est ergo in hoc magna dissimilitudo inter materiam rerun corruptibilium et incorruptibilium, nam illa ideo respicit formam separabilem quia ex se indifferenter respicit plures formas inter se repugnantes, unde ipsamet separabilitas formarum requirit unitatem in materia et talem capacitatem, quae non omnino expleatur una vel alia forma. At vero materia uniuscuiusque caeli ideo respicit formam inseparabilem quia non respicit aliam nisi suam, et ideo illa satiatur quia non est capax aliarum neque indifferens, sed ex vi suae essentiae est determinata ad talem formam. Neque Aristoteles huic sententiae repugnare potest, cum ille generatim dixerit illa differre materia quae non sunt invicem transmutabilia. Quod vero X Metaph. dixerit corruptibile et incorruptibile differre genere, non impedit quominus ipsa etiam incorruptibilia possint dici inter se genere physico differre, si hoc nihil aliud sit quam differre materia; si vero illa

dica algo más, en este caso con especial razón se dirá que difieren por el género los cuerpos corruptibles de los incorruptibles más que los incorruptibles entre sí, a saber, porque aquéllos son de diversos órdenes y éstos, en cambio, constituyen un solo grado. Asimismo, las materias de los cielos y de los elementos difieren en cierto modo en su género físico, porque una materia es sujeto de generación y toda otra materia es incapaz de generación; y así también hay mayor semejanza específica y subalterna entre las materias de los cielos entre sí que con la materia de éstos (seres) inferiores. Y tal conveniencia basta para que en algunas mutaciones locales o perfectivas puedan convenir, como es evidente. Y de este modo ha quedado suficientemente satisfecho el fundamento de los otros autores y confirmada nuestra opinión.

Tercera aserción, con la que se satisface a los testimonios de la Sagrada Escritura

25. *El cielo empíreo es con mucho incorruptible.*— Digo en tercer lugar: de las Sagradas Escrituras no puede inferirse que los cielos hayan sido hechos de la materia de los elementos, y, por consiguiente, no hay nada en la Sagrada Escritura que repugne a la verdad filosófica propuesta. Esta afirmación excede ciertamente los límites de la metafísica, pero con todo no podemos pasarla por alto, sea por satisfacer los fundamentos de la opinión opuesta, sea también para que brevemente tratemos de la causa material de todo el universo corpóreo y de su condición, en lo cual no sólo los teólogos sino también los filósofos trabajaron desde un principio. Por tanto, primeramente, por lo que se refiere al cielo empíreo, la conclusión está fuera de toda discusión; pues los teólogos que admiten ese cielo enseñan que en el primer momento de la creación fue creado juntamente con la tierra; y que ello se significa o al menos se comprende en aquellas palabras: *En el principio creó Dios el cielo*. Por lo cual, al menos en cuanto a este cuerpo, sin ninguna dificultad teológica valen todas las cosas dichas acerca de la materia del cielo. Por ello enseñan también los teólogos que aquel cielo en el fin del mundo ni ha de ser consumido por el fuego ni renovado, porque siempre es purísimo y clarísimo, como conviene a la sede

locutione plus indicetur, sic speciali ratione dicentur differre genere corruptibilia corpora ab incorruptibilibus, potius quam incorruptibilia inter se, quia nimirum illa sunt diversorum ordinum, haec vero unum gradum constituunt. Item materiae caelorum et elementorum differunt quodammodo genere physico, quia una materia est subiectum generationis, tota vero alia materia est incapax generationis; et ita est etiam maior similitudo specifica et subalterna inter materias caelorum inter se quam cum materia horum inferiorum. Et illa convenientia satis est ut in aliquibus mutationibus localibus aut perfectivis convenire possint, ut per se constat. Atque ita sufficienter satisfactum est fundamentis aliorum et nostra sententia confirmata.

Tertia assertio, qua divinae Scripturae testimoniis satisfit

25. *Caelum empyreum longe incorruptibile.*— Dico tertio: ex divinis Scripturis colligi non potest caelos esse factos ex materia elementorum, et consequenter nihil est in Scriptura sacra quod propositae philosophicae veritati repugnet. Haec assertio excedit quidem limites metaphysicae; non possumus tamen eam praetermittere, tum ut satisfaciamus fundamentis oppositae sententiae, tum etiam ut breviter attingamus materialem causam totius universi corporei et conditionis eius, in quo non solum theologi, sed etiam philosophi a principio laborarunt. Primum ergo, quod attinet ad caelum empyreum, conclusio est extra controversiam; nam theologi qui caelum illud admittunt, in primo momento creationis rerum docent fuisse creatum simul cum terra; illudque aut significari, aut saltem comprehendi in verbis illis: *In principio creavit Deus caelum*. Unde, saltem quantum ad hoc corpus, sine ulla difficultate theologica procedunt omnia dicta de materia caeli. Propter quod etiam theologi docent illud caelum in fine mundi neque esse igne comburendum neque innovandum, quia semper est purissimum et clarissimum, prout sedem

de los bienaventurados. En cambio, los filósofos nada pudieron conocer acerca de la existencia de aquel cielo, porque ni tiene movimiento, ni iluminación o influencia manifiesta por la que pueda ser investigado por los mortales con el raciocinio humano.

26. *Las esferas celestes fueron creadas de la nada juntamente con el empíreo.*— Acerca de los otros cielos queda probada la conclusión, porque ninguna razón obliga a que con el nombre de cielo en las palabras citadas se entienda solamente un cuerpo celeste y que aquél sea el supremo y empíreo, pues el modo frecuente y acostumbrado de hablar lleva consigo que en el nombre de cielo dicho absolutamente quede comprendido todo el orden de los cuerpos celestes. Costumbre que es también frecuente en la Escritura, tanto más cuanto que aquel singular en hebreo es plural, dado que la voz *Samain* carece de singular, y en otro lugar se la traduce en plural, en el Salmo 101: *Al comienzo tú, Señor, fundaste la tierra, y los cielos son obra de tus manos;* en lo que se significa que todos los cielos fueron fundados juntamente con la tierra. Ni a esto se opone lo que se dice poco después en el mismo c. 1 del *Génesis,* que el firmamento fue hecho el segundo día y fué llamado *cielo;* y que el sol, la luna y las estrellas fueron creados el cuarto día; esto —digo— no se opone, ya porque es más probable que no hayan sido creados el segundo y cuarto día en cuanto a su sustancia, sino sólo en cuanto a ciertas funciones accidentales, como dentro de poco indicaremos; ya también porque aquel firmamento de que se hace mención el segundo día no es uno de los cuerpos incorruptibles de que hablamos, como expondremos en seguida. Es, por tanto, más verosímil que con el nombre de cielo haya comprendido Moisés todos los orbes celestes, y que haya hablado principalmente de este cielo visible que se ve con los ojos humanos; pues lo que hizo en dicha obra fue sobre todo mostrar a Dios como creador de todas las cosas visibles, como señaló San Jerónimo en la Ep. 139 *ad Cyprianum.* Por consiguiente, no se ha de creer que comenzase Moisés su narración por la creación sólo del cielo invisible; por tanto, comprendió en aquella palabra todos los cielos visibles, como interpreta también San Basilio, homilía 2 *Hexameron.* Más aún, es bastante probable que con el nombre de

beatorum decet. Philosophi vero nihil de illius caeli existentia cognoscere potuerunt, quia nec motum habet nec illuminationem aut manifestam influentiam qua possit a mortalibus humano discursu investigari.

26. *Inferiores orbes caelestes simul cum empyreo ex nihilo creati.*— De aliis autem caelis probatur conclusio, quia nulla ratio cogit ut nomine caeli in citatis verbis unum tantum corpus caeleste, illudque supremum et empyreum intelligatur, nam frequens et usitatus modus loquendi habet ut nomine caeli simpliciter dicti totus ordo caelestium corporum comprehendatur. Qui mos etiam est frequens in Scriptura, eo vel maxime quod illud singulare in hebraeo plurale est, eo quod vox Samain singulari careat, et in alio loco in plurali transfertur, Ps. 101: *Initio, tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli;* ubi significatur omnes caelos simul cum terra fuisse conditos. Nec vero obstat quod paulo post in eodem c. 1 Genes. dicitur firmamentum factum fuisse secundo die et appellatum *caelum;* et solem, lunam ac stellas quarta die fuisse creatas; hoc (inquam) non obstat, tum quia probabilius est haec non fuisse creata secundo et quarto die quantum ad substantiam, sed solum quoad quaedam accidentalia munera, ut paulo post indicabimus; tum etiam quia illud firmamentum de quo secundo die fit mentio, non est aliquod ex corporibus incorruptibilibus de quibus loquimur, ut mox declarabimus. Verisimilius ergo est nomine caeli comprehendisse Moysem omnes orbes caelestes, et maxime locutum fuisse de caelo hoc visibili quod humanis oculis conspicitur; hoc enim praecipue egit in eo opere ut Deum ostenderet creatorem omnium visibilium, sicut annotavit Hieronymus, ep. 139 ad Cyprianum. Non est ergo credendum incepisse Moysem narrationem suam a creatione solius caeli invisibilis; comprehendit ergo sub illa voce omnes caelos visibiles, ut interpretatur etiam Basilius, homil. 2 Hexameron. Immo probabile satis est nomine caeli comprehen-

cielo comprendiera todos los cuerpos, hasta el aire inclusive; pues es frecuente en la Escritura que con el nombre de cielo se comprenda el aire, Salmo 103: *Extendiendo el cielo como una piel, tú que cubres con las aguas su parte superior.* Y con frecuencia en la Escritura se hace mención de las aves o *pájaros del cielo,* es decir, del aire; y en el mismo lugar del *Génesis* se dice: *Y llamó Dios al firmamento, cielo;* el cual firmamento o bien es una parte del aire, o incluye el aire. Por consiguiente, igual que poco después se dice: *Y llamó a la tierra seca,* y sin embargo la llamó con el mismo nombre al principio (como por anticipación), así también puede entenderse cómodamente acerca del nombre de cielo.

27. Y de aquí se infiere además que no hay ningún argumento de que el cielo fuese creado del agua, o que todo el espacio desde la superficie de la tierra hasta el cielo empíreo estuviese lleno de agua, dado que en aquella primera narración Moisés hace mención solamente del cielo, la tierra y las aguas. Este argumento, digo, no es eficaz. En primer lugar porque se declaró ya que con el nombre de cielo abarcó todos los cuerpos superiores hasta el aire. En segundo lugar también, porque es probable la exposición de muchos Padres que con el nombre de *espíritu* entienden que se significa el aire, cuando allí mismo se dice: *Y el espíritu del Señor era llevado sobre las aguas,* como puede verse en Teodoreto, q. 8 *super Genes.,* y en otros que refiere Lipómano en *Catena Genesis.* En tercer lugar, porque es muy probable también la exposición de muchos que piensan que con el nombre de tierra comprendió Moisés los cuatro elementos, dispuestos en sus sitios naturales y con el propio orden. Esta es la opinión de San Basilio y de Beda en el *Hexameron;* y Damasceno en el libro II *De Fide,* c. 5, y la más común de los teólogos; pues igual que con el nombre de cielo pudo comprender todo el orbe superior, así con el nombre de tierra todo el mundo inferior, sobreentendiendo los medios por los extremos. Principalmente porque —como dicen los filósofos— puesto en la naturaleza uno de los contrarios, es necesario que exista también el otro; por lo cual, hecha mención de la creación de la tierra, también se entiende creado el fuego, que es en extremo contrario a ella por su posición y ligereza, y en ellos quedan compren-

disse omnia corporea usque ad aerem inclusive; est enim frequens in Scriptura ut nomine caeli comprehendatur aer, Ps. 103: *Extendens caelum sicut pellem, qui tegis aquis superiora eius.* Et frequenter in Scriptura fit mentio avium seu *volucrum caeli,* id est aeris; et in eodem loco Genesis dicitur: *Vocavitque Deus firmamentum, caelum;* quod firmamentum, vel aeris pars quaedam est, vel aerem includit. Sicut ergo paulo inferius dicitur: *Et vocavit aridam terram,* et nihilominus eodem nomine (quasi per anticipationem) illam in principio appellavit, ita etiam de nomine caeli commode intelligi potest.

27. Atque hinc ulterius colligitur nullum esse argumentum caelum fuisse creatum ex aqua, aut totum spatium a superficie terrae usque ad caelum empyreum plenum fuisse aquis, eo quod in illa prima narratione tantum caeli, terrae et aquarum Moyses mentionem fecerit. Hoc (inquam) argumentum efficax non est. Primo, quia declaratum iam est nomine caeli comprehendisse omnia corpora superiora usque ad aerem. Secundo etiam, quia probabilis est expositio multorum Patrum qui nomine *spiritus* intelligunt aerem significari, cum ibidem dicitur: *Et spiritus Domini ferebatur supra aquas,* ut videre licet in Theodoreto, q. 8 super Genes., et aliis, quos in catena Genesis refert Lippomanus. Tertio, quia valde etiam probabilis est multorum expositio, qui putant nomine terrae complexum esse Moysem quatuor elementa suis sitibus naturalibus et proprio ordine disposita. Quae est sententia Basilii et Bedae in Hexamer.; et Damascen., lib. II de Fide, c. 5, et communior theologorum; nam, sicut nomine caeli totum superiorem orbem, ita terrae nomine totum inferiorem mundum comprehendere potuit, ex extremis media subintelligendo. Praesertim quia (ut philosophi aiunt), posito uno contrariorum in rerum natura, necesse est aliud etiam existere; unde facta mentione creationis terrae, ignis etiam illi extreme contrarius in situ et levitate creatus subintelligitur et in eis com-

didos todos los intermedios; o al menos bajo la tierra y el agua se comprenden el aire y el fuego, que en las cualidades primeras se oponen por extremo a ellos. Añado finalmente que si por el hecho de que en aquellas palabras: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra* sólo fue nombrado expresamente el elemento tierra, se infiere rectamente que el aire y el fuego no fueron entonces creados, con igual razón podría colegirse que tampoco el agua fué entonces creada porque tampoco esto se cuenta de ella, sino que inmediatamente se agrega: *Y la tierra estaba yerma y vacía, y estaban las tinieblas sobre la faz del abismo,* etcétera. De lo cual tomaron algunos herejes ocasión para decir que Dios no creó aquel abismo de que allí se hace mención, ni aquella tierra invisible y desordenada, porque de ellos no se dice que hayan sido creados, sino que eran, evidentemente antes de que se hiciese la creación. Y decían que con aquellas palabras se significaba aquel antiguo caos que imaginaron los filósofos y poetas, o la materia prima que Platón creyó increada, de la cual decían que creó Dios el cielo y la tierra elemental. Pero esta exposición es herética. Es menester, por tanto, que bajo el cielo y la tierra entendamos también el agua; por lo cual, del mismo modo que las palabras inmediatamente siguientes: *Y la tierra estaba yerma y vacía* no se entienden de otra tierra más que de aquella que fue creada en un principio, así el abismo de las aguas de que se hace mención en las mismas palabras se entiende creado juntamente con la tierra en el mismo principio; por consiguiente, es preciso que bajo aquellas palabras: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra* se comprenda alguna otra cosa, además de lo que expresamente significan las palabras; por consiguiente, en la razón con la que se comprende el agua se comprenderán también los otros elementos.

28. *Exposición admitida de los griegos y latinos.*— Y ciertamente si con el nombre de cielo entendemos que se significa todo cuerpo celeste hasta el cielo aéreo, con el nombre de tierra quedan perfectamente significadas la tierra y el agua, que están unidas de tal forma que componen en cierto modo un solo cuerpo y el mundo inferior. Ni tiene que ver que en aquel principio en que fueron creadas no estaban dispuestas así ni tenían precisamente la misma posición que tienen ahora; pues basta con que cuando escribió Moisés ya estuviesen constituídas

prehenduntur media; vel certe sub terra et aqua comprehenduntur aer et ignis, quae in qualitatibus primis extreme illis opponuntur. Addo denique, si ex eo quod in verbis illis: *In principio creavit Deus caelum et terram,* solum elementum terrae expresse nominatum est, recte colligitur aerem et ignem non fuisse tunc creatos, pari ratione colligi posse neque aquam tunc fuisse creatam quia neque hoc de illa narratur, sed statim subditur: *Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi,* etc. Unde aliqui haeretici sumpserunt occasionem dicendi Deum non creasse abyssum illam de qua ibi fit mentio, neque terram illam invisam et incompositam, quia de his non dicitur quod creata sunt, sed quod erant utique antequam creatio rerum fieret. Aiebantque illis verbis significari illud antiquum chaos quod philosophi vel poetae excogitarunt, vel materiam primam quam Plato increatam existimavit, ex qua dicebant Deum creasse caelum et terram elementarem. Quae expositio haeretica est. Necesse est ergo ut sub caelo et terra aquam etiam intelligamus; unde, sicut proxime sequentia verba: *Terra autem erat inanis et vacua,* non intelliguntur de alia terra quam de illa quae creata est in principio, ita abyssus aquarum de qua in eisdem verbis fit mentio, in eodem principio simul cum terra creata intelligitur; ergo necesse est sub illis verbis: *In principio creavit Deus caelum et terram* aliquid aliud comprehendere praeter id quod expresse verba significant; ergo qua ratione comprehenditur aqua, comprehendentur etiam alia elementa.

28. *Graecorum et Latinorum recepta expositio.*— Et quidem si nomine caeli significari intelligamus totum corpus caeleste usque ad caelum aereum, optime nomine terrae significantur terra et aqua, quae ita sunt coniuncta ut unum corpus et inferiorem mundum quodammodo componant. Nec refert quod in eo principio in quo creata sunt non erant ita disposita, nec habebant omnino eum situm quem nunc habent; nam satis est quod quando Moyses scripsit, iam ita essent con-

de tal manera que se hablase de ellas como a manera de una sola cosa. Pero si con el nombre de cielo sólo se entienden los propios orbes celestes, bajo el nombre de tierra se comprenderán los restantes elementos por la razón ya dicha. Así, pues, de ambas maneras se concluye que con el nombre de cielo y tierra se comprende allí todo el universo que consta de cuerpos simples en cuanto a la sustancia de éstos, aunque sin el ornato y disposición que tienen ahora. Y esta es la exposición más admitida de griegos y latinos acerca del *Génesis;* ni le desagrada a San Agustín, XI *De Civitate,* c. 33 y lib. II *Cont. Maximin.,* c. 3, aun cuando a veces añada algo más, lo cual no se refiere a la presente disputación.

29. Por lo dicho consta que no puede inferirse ningún argumento de la historia de la creación del mundo con el que se pruebe que los cielos y los elementos han sido formados de la misma materia; y si de allí no se puede sacar, no puede sacarse de ningún otro testimonio de la Escritura; una y otra cosa se hará manifiesta respondiendo al tercer fundamento de la opinión anterior. Por consiguiente, aquella explicación que con el nombre de tierra entiende la materia prima y que dice que de ella han sido formados todos los cuerpos excepto el cielo empíreo, es de San Agustín ciertamente en su primera parte, pero no en cuanto a la última. Pues aunque con el nombre de tierra entienda la materia prima, no se deduce de allí que entendiese que es una y la misma materia de la que están formados los cuerpos celestes y terrestres, sino sólo que una y otra han sido creadas de una materia informe. Tanto más cuanto que el mismo San Agustín, en el lib. *De Genes. contra Manich.,* c. 7, piensa que con el nombre de cielo y tierra se significa la materia informe de la que han sido formados los cielos y la tierra, la cual dice que se llama así no porque era ya esto sino porque podía serlo; luego por la misma razón puede entenderse que pensó San Agustín que precedió alguna diversidad en la misma materia informe, por causa de la cual ha sido llamada con aquellos nombres distintos. Pero (por lo que toca a nuestro punto) toda aquella exposición de San Agustín es muy metafórica y ajena al sentido histórico, el cual debe ser propio y no apartarse con metáforas, principalmente cuando son oscuras y desusadas. Por lo cual, una cosa es decir que con el nombre de cielo se compren-

stituta ut de eis per modum unius loqueretur. Si vero nomine caeli solum intelliguntur proprii orbes caelestes, sub terrae nomine comprehenduntur reliqua elementa ratione iam dicta. Itaque utroque modo concluditur nomine caeli et terrae ibi comprehendi totum universum ex simplicibus corporibus quoad eorum substantiam constans, sine ornatu tamen et dispositione quam nunc habet. Et haec est magis recepta expositio Graecorum et Latinorum super Genesim; nec displicet Augustino, XI de Civit., c. 33, et lib. II cont. Maximin., c. 3, licet aliquid amplius interdum addat, quod ad praesentem disputationem non spectat.

29. Ex his constat nullum posse argumentum colligi ex historia creationis mundi, quo suadeatur caelos et elementa ex eadem materia fuisse condita; quod si inde non habetur, ex nullo alio Scripturae testimonio id colligi potest; utrumque autem manifestius fiet respondendo ad tertium fundamentum prioris sententiae. Expositio igitur illa quae nomine terrae materiam primam intelligit, et ex ea omnia corpora praeter caelum empyreum formata dicit, quoad priorem quidem partem est Augustini, non vero quoad posteriorem. Quamvis enim nomine terrae intelligat materiam primam, non inde fit intellexisse unam esse et eamdem materiam ex qua formata sunt corpora caelestia et terrestria, sed solum quod utraque ex aliqua materia informi creata sunt. Eo vel maxime quod idem August., lib. de Genes. cont. Manich., c. 7, arbitratur nomine caeli et terrae significari materiam informem ex qua caelum et terra formata sunt, quam dicit sic appellari non quia iam hoc erat, sed quia esse poterat; ergo eadem ratione intelligi potest sensisse Augustinum aliquam diversitatem in ipsa materia informi praecessisse, ob quam distinctis illis nominibus appellata est. Sed (quod ad rem spectat) tota illa expositio Augustini est valde metaphorica et aliena a sensu historico, qui esse debet proprius et non divertere ad metaphoras, praesertim obscuras et inusitatas. Unde aliud est

den los ángeles no excluyendo el sentido propio de la palabra sino añadiendo que lo contenido queda abarcado en el continente, o lo que tiene locación en el lugar, y otra cosa es decir que con el nombre de cielo se significa la sola naturaleza angélica, cosa que es increíble porque aquella metáfora es muy oscura y desusada, principalmente cuando en el mismo capítulo significa con frecuencia el cuerpo visible; pero mucho más increíble es que con el nombre de cielo se signifique la materia informe. Y lo mismo casi ocurre con el nombre de tierra que en todo aquel capítulo significa el elemento tierra y ésta sola es su significación propia, la cual no debe excluirse aun cuando bajo aquella agua estén comprendidos también otros elementos, como hemos explicado. Y éste es, como dije, el común sentido de los Padres; más todavía, Tertuliano, en el lib. *Contra Hermógenes*, c. 21, lo ataca duramente porque con el nombre de tierra interpreta la materia informe. Asimismo también en otras partes el nombre de abismo y el nombre de aguas significaría la materia informe, lo cual está muy en contra de la veracidad y certeza de la historia.

30. *Se expone un pasaje del c. 11 de la Sabiduría.*— Con respecto al pasaje del c. 11 de la *Sabiduría, Tu mano creó el orbe de la tierra de materia invisible,* puede responderse de dos maneras; primero, que aquellas palabras, *de materia invisible,* no signifiquen una causa material preexistente en el orden temporal a la creación del orbe de la tierra, sino sólo en el orden de naturaleza, de tal manera que no signifiquen propiamente la causa material de la misma creación, sino de las cosas creadas, de modo que el sentido sea: Tu mano creó el orbe de la tierra que consta de materia informe, la cual creó tu misma mano, de tal manera que formó de ella todo el orbe. Esta exposición está conforme con la doctrina de San Agustín, que dice en otros lugares que la informidad de la materia precedió a la creación de los cuerpos no en tiempo sino en naturaleza, como después veremos. Pero de acuerdo con esta interpretación no es preciso que aquella palabra, *de materia invisible,* o *informe* (como tienen literalmente los textos griegos), signifique alguna especie última de materia, sino absolutamente la materia, ya sea de un único género o de una especie. En segundo lugar, y más a la letra, se responde que no habla allí el Sabio de la

dicere nomine caeli comprehendi angelos, non excludendo proprium sensum vocis sed addendo contentum comprehendi in continenti, seu locatum in loco, aliud vero est dicere nomine caeli significari solam naturam angelicam, quod est incredibile quia illa metaphora est valde obscura et inusitata, maxime cum eodem capite saepe significet visibile corpus; multo vero incredibilius est nomine caeli significari materiam informem. Atque idem fere est de nomine terrae, quod in toto illo capite elementum terrae significat, et haec sola est propria significatio eius, quae excludi non debet quamvis sub illa aqua etiam vel alia elementa comprehendantur, ut explicuimus. Et hic est, ut dixi, communis sensus Patrum; immo Tertull., lib. cont. Hermogen., c. 21, vehementer in illum invehitur eo quod nomine terrae materiam informem interpretaretur. Item alias etiam nomen abyssi et nomen aquarum significaret materiam informem, quod valde repugnat certitudini et veritati historiae.

30. *Locus Sapientiae, 11, exponitur.*— Ad locum autem Sapientiae, 11: *Manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa,* duobus modis responderi potest; primo ut verba illa *ex materia invisa,* non significent materialem causam ordine temporis praeexistentem creationi orbis terrarum, sed tantum ordine naturae, ita ut non proprie significent materialem causam ipsius creationis, sed rerum creatarum, ut sensus sit: Manus tua creavit orbem terrarum constantem ex informi materia quam eadem manus tua condidit, ut ex ea totum orbem formaret. Quae expositio est consentanea doctrinae Augustini, qui aliis locis ait informitatem materiae non tempore sed natura corporum creationem praecessisse, ut infra videbimus. Iuxta hanc vero interpretationem, non oportet ut verbum illud *ex materia invisa,* seu *informi* (ut ad litteram habent graeca), significet aliquam speciem ultimam materiae, sed absolute materiam, sive sit unius generis, sive speciei. Secundo et magis ad litteram, respondetur non loqui ibi Sapientem

primera creación de las cosas, la cual no fue hecha de la materia sino de la nada, antes bien habla del adorno, disposición y distinción de las cosas con que este mundo ha sido fundado y constituído en este estado y hermosura que ahora tiene. Pues aunque la Vulgata Latina traduzca *creó,* con todo no toma aquella palabra en el rigor con que significa la producción de la nada, sino en cuanto que suele significar también cualquier efección; y así la palabra griega κτίζω, que es la que allí responde, significa en general fabricar y fundar. Por lo cual por materia invisible no se significa allí la materia prima (de la que nunca hace expresa mención la Sagrada Escritura), sino que se significan todos los cuerpos simples con los que Dios constituyó y adornó este mundo, del mismo modo que las piedras y las maderas suelen decirse materia de la casa, y en general una cosa que se supone para la acción o fabricación suele decirse materia de la acción. Y se dice informe aquella materia, no con una informidad sustancial absoluta y simplemente, sino o bien accidental a causa de la carencia de la luz, del movimento, etc., o por alguna informidad sustancial también, porque las formas de los mixtos no estaban aún introducidas en la materia, y por un motivo peculiar pudo llamarse invisible la materia a causa de las tinieblas que había sobre la superficie del abismo. Y puede declararse esta exposición con San Pablo, que parece que aludió a las mencionadas palabras del Sabio cuando escribió *ad Haebr.,* 11: *Entendemos por la fe que los siglos han sido acomodados a la palabra de Dios,* donde acertadamente advierte Cayetano que San Pablo habla de la obra de distinción y ornato, y por ello no dice que todas las cosas han sido creadas, sino *que los siglos han sido acomodados,* porque en seis días acomodó Dios y dispuso este mundo de suerte que, *de cosas invisibles,* es decir, de cuerpos latentes y sin adornos —ya sea por causa de las tinieblas, ya porque la tierra se ocultaba bajo las aguas—, *pasasen a ser visibles,* es decir, que fuesen constituídas en un estado tal en que pudiesen ser vistas, y tanto los cuerpos simples como los mixtos, y principalmente los animados, pudiesen disfrutar de este mundo visible.

31. *Inferencia digna de notarse.*— Además, de lo dicho consta también que no se colige de la historia del *Génesis* que todo aquel espacio que media entre

de prima rerum creatione, quae non ex materia sed ex nihilo facta est, sed de ornatu, dispositione ac rerum distinctione qua hic mundus conditus est, et in eo statu et pulchritudine quam nunc habet, constitutus. Quamvis enim Vulgata Latina vertat *creavit,* non tamen sumit verbum illud in eo rigore quo significat productionem ex nihilo, sed prout significare etiam solet quamcumque effectionem; atque ita verbum Graecum κτίζω, quod ibi respondet, fabricare et condere generatim significat. Unde per materiam invisam non intelligitur ibi materia prima (de qua nunquam expressam mentionem fecit divina Scriptura), sed significantur omnia corpora simplicia ex quibus Deus hunc mundum constituit et ornavit, eo modo quo lapides et ligna dici solent materia domus, et in universum res quae supponitur ad actionem vel fabricationem dici solet materia actionis. Dicitur autem illa materia informis, non informitate substantiali absolute et simpliciter, sed vel accidentali propter carentiam lucis, motus, etc., vel aliqua etiam informitate substantiali, quia formae mixtorum nondum erant in materia introductae, et peculiari ratione dici potuit materia invisa propter tenebras quae erant super faciem abyssi. Potest autem haec expositio declarari ex Paulo, qui ad praedicta verba Sapientis videtur allusisse cum scripsit ad Haebr., 11: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei,* ubi recte Caietan. advertit Paulum loqui de opere distinctionis et ornatus et ideo non dicere creata esse omnia, sed *aptata esse saecula,* quia sex diebus Deus aptavit et disposuit hunc mundum *ut ex invisibilibus,* id est, ex latentibus et inornatis corporibus, tum propter tenebras, tum quia terra sub aquis delitescebat, *visibilia fierent,* id est, in eo statu constituerentur in quo videri possent; et tam simplicia corpora quam mixta, et praesertim animantia, possent hoc visibili mundo frui.

31. *Illatio notanda.*— Praeterea ex dictis etiam constat non colligi ex historia Genesis totum illud spatium quod inter cae-

el cielo empíreo y la tierra estuviese antes lleno de aguas, de modo que de ellas fuesen procreados los cielos. En efecto, abismo se dice suficientemente de todo el elemento de agua que entonces rodeaba a la tierra y que estaba envuelto en tinieblas; y sobre él estaba el aire y los demás cuerpos celestes. Y aquellas palabras de San Pedro: *Los cielos estaban antes y la tierra adquiere consistencia del agua y por el agua,* nada importan para esto, ya porque allí no se habla del cielo etéreo sino del aéreo, ya también porque no es el cielo sino la tierra lo que se dice que adquiría consistencia por la palabra de Dios, del agua y por el agua, no ciertamente en cuanto a su sustancia, sino en cuanto al estado que tiene ahora para que sea habitable y pueda ser fructífera, como más ampliamente expuse en el II tomo de la III parte, disp. LVII, sec. 2. El hecho, finalmente, de que el nombre hebreo con que se designan los cielos esté tomado del agua, no se debe a que el cielo esté constituído de agua, sino a que el cielo está interpuesto entre las aguas para dividir unas aguas de otras.

32. *El vapor acuoso no fué la materia* ex qua *de los cuerpos situados entre el empíreo y la tierra.—Exposición de un lugar del Eclesiástico.*— Ni es más probable la otra sentencia que dice que todas las cosas menos el cielo empíreo y la tierra han sido hechas de vapor acuoso; pues si tal vapor acuoso es algo distinto del agua, esto está en contradicción con la Escritura, que dice que el agua fué creada sobre la tierra, no el vapor acuoso. Está también en contradicción con la razón, porque tal vapor no puede ser sino algún mixto imperfecto; y es contra la razón decir que los mixtos hayan sido hechos antes que los cuerpos simples. Por lo cual también está en contradicción con todos los antiguos expositores, porque no hicieron ninguna mención de aquel vapor acuoso creado en el primer instante juntamente con el cielo y la tierra. Ni los testimonios de la Escritura que se aportan para confirmar esto logran nada; porque lo que la Sabiduría afirma de sí en el *Eclesiástico,* 24: *Como la niebla cubrí toda la tierra,* se expone a la letra de dos modos. Primero, de modo que no se signifique alguna obra peculiar de la divina sabiduría, sino su presencia y majestad con la que llena toda la tierra, que se explica por la semejanza y metáfora de la niebla, al modo como en la realidad Dios manifestaba su pre-

lum empyreum et terram iacet, prius fuisse aquis plenum, ut ex eis caeli procrearentur. Abyssus enim sufficienter dicitur de toto elemento aquae quod tunc circumdabat terram et tenebris erat circumfusum; super illud autem erat aer et alia corpora caelestia. Verba autem illa D. Petri: *Caeli erant prius, et terra de aqua et per aquam consistens* nihil ad rem faciunt, tum quia ibi non est sermo de caelo aethereo, sed aereo, tum etiam quia non caelum, sed terra dicitur consistere Dei verbo de aqua et per aquam, non quidem quoad substantiam suam, sed quoad statum quem nunc habet ut habitabilis sit et fructifera esse possit, ut latius exposui in II tom. III p., disp. 57, sect. 2. Quod denique hebraicum nomen quo caeli nominantur ex aquis sumptum sit, non ideo est quia caelum conditum sit ex aqua, sed quia caelum interpositum est inter aquas, ut divideret aquas ab aquis.

32. *Vapor aqueus non fuit materia ex qua corporum inter empyreum et terram sitorum.— Ecclesiastici locus exponitur.*— Nec probabilior est alia sententia quae omnia praeter caelum empyreum et terram facta esse dicit ex aqueo vapore; nam, si ille vapor aqueus distinctum quid est ab aqua, repugnat id Scripturae, quae aquam dicit fuisse creatam super terram, non aqueum vaporem. Repugnat etiam rationi, quia ille vapor non potest esse nisi aliquod mixtum imperfectum; est autem contra rationem dicere quod mixta fuerint facta ante corpora simplicia. Unde etiam repugnat omnibus antiquis expositoribus, quia nullam mentionem fecerunt illius vaporis aquei in primo instanti cum caelo et terra creati. Neque testimonia Scripturae quae ad id confirmandum asseruntur quidquam efficiunt; nam quod Ecclesiastici, 24, Sapientia de se dicit: *Sicut nebula texi omnem terram,* duobus modis ad litteram exponitur. Primo, ut non significetur aliquod opus peculiare divinae sapientiae, sed eius praesentia et maiestas qua replet omnem terram, quae per similitudinem et metaphoram nebulae declaratur, quemadmodum reipsa interdum Deus exhibebat praesentiam suam

sencia a veces bajo la apariencia de niebla frente a los tabernáculos; y de acuerdo con este sentido, *niebla,* en el referido testimonio, no es caso ablativo sino nominativo. El otro sentido es que se diga que la sabiduría cubrió la tierra con niebla no formalmente, por decirlo así, sino eficientemente; y así puede referirse a la primera creación del mundo, cuando las tinieblas estaban sobre la superficie del abismo; o bien puede referirse a la continua sucesión de tinieblas y de noches después de la iluminación del sol, lo cual parecen indicar las palabras inmediatamente precedentes: *Yo hice en los cielos que surgiese una luz indeficiente, y como con niebla cubrí toda la tierra.*

33. *Se declara un pasaje de Job.*— Y las otras palabras de *Job,* 38, *¿Quién cerró con puertas el mar?,* etc., sólo ponderan la omnipotencia divina con la que en el tercer día de la creación del mundo congregó el agua en un lugar, la cual el primer día como que se desbordaba para anegar toda la tierra. Y cuando añade: *Como pusiese la nube como vestimento suyo y la envolviese en tinieblas,* no se quiere decir otra cosa que lo que afirma en el *Génesis,* 1: *Y estaban las tinieblas sobre la faz del abismo.* Puede alguien tomar pie de ese lugar para opinar que estuvo entonces el agua rodeada de alguna densísima nube que era causa de aquellas tinieblas, y por ello se dice que fue la nube como vestimento del agua, etc. Aunque se admita que esta opinión es verdadera, no es preciso imaginar que aquella nube llenó todos los lugares superiores hasta el cielo empíreo, sino sólo que estuvo junto al agua en una densidad y magnitud que bastase para envolver al agua en tinieblas. Y si se hizo así tal vez, fácilmente se da razón de las tinieblas que entonces estaban sobre la superficie del abismo; pero no se da razón fácilmente de por qué quisiera Dios crear aquella nube en el primer instante y cubrir con ella el agua. Ni aquellas palabras obligan a que entendamos la nube en sentido propio, pues el aire oscuro y tenebroso que rodeaba el agua pudo ser llamado metafóricamente nubes. Y si es así, la causa de las tinieblas pudo ser o bien que Dios no le infundió la luz al sol en el primer instante, o que no le prestó su concurso para iluminar. Con todo, de cualquier forma que ello sea (pues eso no tiene importancia para el caso presente) no puede señalarse ninguna materia, ni ningún cuerpo del cual hayan sido hechos los cuerpos celestes y los elementos.

in specie nebulae in tabernacula; et iuxta hunc sensum *nebula* in dicto testimonio non est ablativi casus, sed nominativi. Alter sensus est ut non formaliter (ut ita dicam), sed effective dicatur sapientiam obtexisse terram nebula; et sic referri potest ad primam creationem mundi, quando tenebrae erant super faciem abyssi; vel referri potest ad continuam successionem tenebrarum et noctis post illuminationem solis, quod indicare videntur proxime antecedentia verba: *Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram.*

33. *Iobi locus elucidatur.*— Alia autem verba Iob, 38: *Quis conclusit ostiis mare?* etc., solum commendant divinam omnipotentiam qua in tertio die creationis mundi congregavit aquam in locum unum, quae primo die quasi erumpebat, ut universam terram circumdaret. Cum vero subditur: *Cum ponerem nubem vestimentum eius, et caligine obvolverem,* nihil aliud significatur nisi quod Genes., 1, dicitur: *Et tenebrae erant super faciem abyssi.* Potest autem aliquis ex eo loco ansam sumere opinandi fuisse tunc aquam circumdatam densissima aliqua nube quae erat causa illarum tenebrarum, et ideo dici fuisse nubem quasi vestimentum aquae, etc. Quae opinio, licet vera esse admittatur, non oportet fingere nubem illam replevisse omnia superiora loca usque ad caelum empyreum, sed tantum fuisse iuxta aquam in densitate et magnitudine, quae sufficeret ut aquam caligine obvolveret. Quod si ita fortasse factum est, facile ratio redditur tenebrarum quae tunc erant super faciem abyssi; non tamen facile redditur ratio cur Deus voluerit in primo instanti illam nubem creare et aquam illa tegere. Nec verba illa cogunt ut nubem proprie intelligamus; nam aer caliginosus et tenebrosus qui aquam circumdabat, potuit per metaphoram nubes appellari. Quod si hoc ita est, causa tenebrarum esse potuit vel quia Deus non indidit lucem soli in primo instanti vel quia non concurrit cum illo ad illuminandum. Utcumque tamen id sit (hoc enim ad rem praesentem non spectat), nulla potest assignari materia, neque ullum corpus, ex quo corpora caelestia et elementa condita fuerint.

34. *¿Habría verdaderas aguas sobre el firmamento?*— A la otra confirmación acerca de las aguas sobre el firmamento, omitiendo muchas cosas que suelen disputarse acerca de aquella cuestión y que son eruditamente tratadas por Benito Pererio, lib. I *In Genes.*, en la obra del segundo día, a mí me agradó siempre aquella opinión que niega que hubiese sobre los cielos etéreos verdaderas y elementales aguas, porque lo contrario no tiene en la Escritura fundamento suficiente, quitado el cual consta que aquella sentencia es ajena a toda razón filosófica. La mayor sólo se muestra ahora declarando el lugar del *Génesis;* pues consta por la opinión de todos los intérpretes y por el sentido propio del vocablo *rakia* que el firmamento no significa un solo cuerpo, sino toda esta expansión del cielo, tanto aéreo como etéreo, acerca del cual en su totalidad se dijo: *Extendiendo el cielo como una piel.* Y como en aquella expansión hay varias partes, unas veces se le atribuye algo según la parte suprema, como cuando se dice que Dios puso las estrellas en el firmamento del cielo; otras veces, según la parte ínfima, y así se dice que Dios estableció el firmamento, es decir, esta ínfima región del aire, en medio de las aguas, es decir, de las pluviales y de las terrestres. Y del mismo modo se añade en el lugar citado: *Que cubres con agua sus partes superiores,* pues las llama superiores respecto de nosotros, no respecto de los cuerpos supremos, y de estas aguas y del cielo aéreo sin ninguna dificultad pueden exponerse todos los lugares de la Escritura en los que se hace mención de las aguas existentes sobre los cielos. Y esta interpretación la indica suficientemente Jeremías, c. 10, al decir: *Quien hizo la tierra en su fortaleza, prepara el orbe en su sabiduría y con su prudencia extiende los cielos. A su voz da una multitud de aguas en el cielo y eleva las nieblas desde los confines de la tierra;* y en el c. 51: *Dando él la voz se multiplican las aguas en el cielo, él que eleva las nubes desde el extremo de la tierra.* Objetan algunos lo que en el c. 2 del *Génesis,* fundado ya el paraíso, se dice: *Todavía no había llovido el Señor sobre la tierra,* de lo cual infieren que las aguas pluviales no pudieron elevarse y dividirse de las inferiores el segundo día. Por lo cual conceden algunos que el segundo día no fueron elevados los vapores y nubes

34. *Veraene aquae supra firmamentum.*— Ad aliam confirmationem de aquis supra firmamentum, omissis multis quae de illa quaestione disputari possunt et erudite tractantur a Benedicto Pererio, lib. I in Genes., in opere secundi diei, ea mihi sententia placuit semper quae negat esse supra caelos aethereos veras et elementares aquas, quia oppositum non habet in Scriptura sufficiens fundamentum, quo sublato constat sententiam illam esse ab omni ratione philosophica alienam. Maior nunc solum ostenditur declarando locum Genesis; constat enim ex omni interpretum sententia et ex proprietate vocabuli *rakia* firmamentum non significare unum tantum corpus, sed totam hanc expansionem caeli tam aerei quam aetherei, de quo toto dictum est: *Extendens caelum sicut pellem.* Quoniam vero in illa expansione variae sunt partes, aliquid interdum ei tribuitur secundum partem supremam, ut cum dicitur Deus posuisse stellas in firmamento caeli, interdum vero secundum partem infimam, et sic dicitur Deus posuisse firmamentum, id est hanc infimam regionem aeris, in medio aquarum, scilicet pluvialium et terrestrium. Et eodem modo additur in citato loco: *Qui tegis aquis superiora eius;* superiora enim vocat respectu nostri, non respectu supremorum corporum, et de his aquis ac caelo aereo facillimo negotio exponi possunt omnia Scripturae loca in quibus fit mentio aquarum supra caelos existentium. Atque hanc interpretationem satis indicat Hieremias, c. 10, dicens: *Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit caelos. Ad vocem suam dat multitudinem aquarum in caelo et elevat nebulas ab extremitatibus terrae;* et c. 51: *Dante eo vocem, multiplicantur aquae in caelo, qui levat nubes ab extremo terrae.* Obiiciunt aliqui quod c. 2 Genes., condito iam paradiso, dicitur: *Nondum pluerat Dominus super terram;* unde colligunt pluviales aquas non potuisse elevari et dividi ab inferioribus secunda die. Propter quod aliqui concedunt non fuisse secunda die sublatos vapores et

hasta la región media del aire, sino que sólo fué designado el aire para que dividiese unas aguas de otras. Pero esto no me agrada, ya porque la Escritura dice que ese día se hizo la división de las aguas, ya también porque excluída esta división y elevación de las aguas, aquella designación del aire no es otra cosa quizás más que una denominación extrínseca. Ni veo la fuerza de deducción de dicho argumento; pues no sucede que inmediatamente que los vapores acuosos suben hasta la región media del aire se dispongan de tal modo que súbitamente llueva; mayormente cuando en *Job,* 26, está escrito: *El cual liga las aguas en sus nubes para que no se precipiten juntamente hacia abajo.*

35. *De qué clase será la inmutación de todas las cosas en el día del juicio.*— La última confirmación de aquella sentencia se tomaba de la renovación del mundo que sucedería en el día del juicio, en el cual el cielo ha de ser abrasado según la Escritura, cosa de la que traté largamente en el II tomo, III parte, disputación LVIII, sec. 2, donde mostré que en el día del juicio no se han de inmutar los cuerpos celestes según sus sustancias, sino sólo según algunos accidentes pertenecientes a la perfección del estado de gloria, y que el fuego de la conflagración no subirá más arriba del cielo aéreo; allí propusimos ampliamente el lugar de San Pedro y otros testimonios de la Escritura, que no es menester repetir aquí.

SECCION XII

¿QUÉ MATERIA ES MÁS PERFECTA, LA CELESTE O LA ELEMENTAL?

1. Como por lo dicho consta que no se halla nada en la Escritura que contradiga a la incorruptibilidad de los cielos ni a su creación de la nada, resulta consecuente que la sentencia que afirma que el cielo tiene una materia de diversa clase que la materia de los seres generables, es más conforme con la doctrina filosófica y en nada contradice a la católica. Pero puede además preguntarse cuál de esas materias es más perfecta; pues no son igual de perfectas ya que difieren específicamente, como se dijo en lo que precede.

nubes usque ad mediam regionem aeris, sed solum fuisse designatum aerem ut divideret aquas ab aquis. Sed non placet, tum quia Scriptura dicit eo die factam esse divisionem aquarum, tum etiam quia, seclusa hac divisione et sublevatione aquarum, illa designatio aeris nihil est nisi fortasse aliqua denominatio extrinseca. Nec video vim collectionis illius argumenti; non enim statim ac vapores aquei ascendunt ad mediam regionem aeris ita disponuntur ut subito pluat; maxime cum Iob, 26, scriptum sit: *Qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum.*

35. *Qualis in die iudicii rerum omnium immutatio.*— Ultima confirmatio illius sententiae sumebatur ex innovatione mundi futura in die iudicii, in qua caelum comburendum est iuxta Scripturam, de qua re disputavi late in II tom., III p., disp. LVIII, sect. 2, ubi ostendi in die iudicii non esse caelestia corpora secundum substantias immutanda, sed solum secundum aliqua accidentia pertinentia ad perfectionem status gloriae, ignemque conflagrationis non ascensurum supra caelum aereum; ubi et locum Petri, et alia Scripturae testimonia fuse exposuimus, quae hic repetere non est necesse.

SECTIO XII

UTRA MATERIA, CAELESTISNE AN ELEMENTARIS, PERFECTIOR SIT

1. Cum ex dictis constet nihil in Scripturis reperiri quod caelorum incorruptibilitati et creationi ex nihilo repugnet, consequens fit eam sententiam quae affirmat caelum habere materiam diversae rationis a materia generabilium, philosophicae doctrinae magis esse consentaneam et catholicae nihil repugnare. Quaeri vero subinde potest quaenam istarum materiarum perfectior sit; non enim sunt aeque perfectae, cum specie differant, ut in superioribus dictum est.

2. Y, ciertamente, comparando las materias de los cielos entre sí, es cierto que es más perfecta aquella materia que por su naturaleza está destinada a recibir una forma más noble. Se prueba porque es más noble la potencia que por su naturaleza se ordena a un acto más noble; ahora bien, cualquier materia del cielo va ordenada a su forma como a su acto adecuado; por consiguiente, es más noble la que se ordena a una forma más noble. Ni en esto se presenta alguna razón probable de duda.

3. La dificultad surge al comparar la materia de las cosas generables con la materia de las incorruptibles como tal, cuál de ellas es menos perfecta. Y la razón de dudar está en que se comportan como excedente y excedido, pues la materia del cielo está determinada a una cierta forma perfectísima; en cambio, la materia de los cuerpos inferiores es indiferente para las formas más imperfectas. Igualmente la materia del cielo está siempre y necesariamente unida a su acto; por lo cual sucede que tanto según su entidad como según la unión a su acto es enteramente incorruptible; en cambio, la otra materia, aunque según su entidad sea incorruptible, con todo sufre mutación según la unión. En tercer lugar, la primera materia no está sujeta a privación; por lo cual tampoco según dicha razón puede corromperse; la segunda, en cambio, siempre está sujeta a alguna privación; más aún, a infinitas privaciones, según las cuales puede corromperse, como dijo Aristóteles en el I de la *Física.* En cuarto lugar, la primera materia está siempre plenamente saciada, porque está siempre plenamente actuada; por lo cual no apetece otra forma más que la que tiene; por ello no tiene el apetito por modo de deseo, sino por modo de amor y descanso; la otra, en cambio, apetece y como desea las otras formas que no tiene, y por ello es llamada por Aristóteles torpe y maléfica, en el I de la *Física,* text. 81, y se la llama principio de corrupción en el VII de la *Metafísica,* text. 22.

4. Pero la materia de las cosas corruptibles supera a la celeste en esto, que es absolutamente capaz de una forma más noble que aquélla; más aún, parece que es capaz de la forma más noble de todas las que puede haber, a saber, del alma racional; y sola esta excelencia parece de mayor importancia y que pertenece más a la absoluta perfección de la materia que todas las demás enumeradas. Pues la perfección de la potencia no ha de ser ponderada por cualquier acto, sino por el más noble de todos; por consiguiente, aunque la materia de las cosas generables sea capaz de varias formas, entre las cuales algunas son más innobles que las formas celestes, con todo, porque en todo aquel orden de formas hay otras o al menos alguna más noble que todas las formas celestes, es esto bastante para que dicha materia sea juzgada absolutamente más noble. Y se confirma porque también la materia de las cosas generables excede por la amplitud y capacidad de su potencia, la cual contribuye también por sí a la perfección de la potencia pasiva; como el entendimiento, porque en el género de potencia cognoscitiva es una potencia perfectísima, puede recibir varias formas; por consiguiente, si por otro lado se le añade que aquel ámbito de la materia incluye dentro de sí la forma más noble, tal materia será absolutamente más noble.

5. *La materia celeste es mucho más digna que la inferior.*— Sin embargo, todos los autores que distinguen estas materias juzgan que la celeste es más noble, e incluso, en general, esta materia de las cosas generables es tenida como la ínfima de todas las cosas que pueden existir, aun por la potencia absoluta de Dios, dentro del género de sustancia. Así lo piensa Ricardo en el *Quodl.* II, q. 5; y Egidio, *Quodl.* III, q. 5; Durando, *In II,* dist. 12, q. 1, y allí mismo Ricardo, q. 2; y se inclina a ella Escoto, q. 2, en los argumentos, aun cuando permanezca dudoso; lo mismo mantiene Tomás de Argentina, *In I,* dist. 44, q. 1, a. 2; el Abulense, *In c. 22 Matthaei,* q. 222. Y la razón es que hablando en general, es máxima la imperfección de la potencia pasiva si se compara con la perfección del acto del mismo género; por consiguiente, entre las potencias pasivas sustanciales, es la más imperfecta la que de suyo es más pasiva, y por ello indiferente en grado máximo para recibir cualquier acto, sea perfecto o imperfecto. Y se confirma y declara de este modo; pues la materia de las cosas generables puede conservarse bajo una forma mínima; por consiguiente, es señal de que es de perfección y entidad mínima. Finalmente, la materia de los cuerpos celestes es incapaz de toda alteración e impresión extraña; por

2. Et quidem, comparando materias caelorum inter se, certum est illam esse perfectiorem materiam quae natura sua destinatur ad nobiliorem formam recipiendam. Probatur, quia illa est potentia nobilior quae ad nobiliorem actum natura sua ordinatur; sed quaelibet materia caeli ordinatur ad suam formam ut ad actum sibi adaequatum; ergo illa est nobilior quae est ad nobiliorem formam. Neque in hoc occurrit aliqua probabilis ratio dubitandi.

3. Difficultas vero est comparando materiam rerum generabilium ad materiam incorruptibilium ut sic, quaenam illarum minus perfecta sit. Et ratio dubitandi est quia se habent ut excedens et excessum, nam materia caeli est determinata ad formam quamdam perfectissimam; materia vero inferiorum corporum est indifferens ad formas etiam imperfectissimas. Item materia caeli est semper ac necessario coniuncta suo actui; quo fit ut tam secundum entitatem suam quam secundum unionem ad suum actum sit omnino incorruptibilis; alia vero materia licet secundum entitatem sit incorruptibilis, tamen secundum unionem mutatur. Tertio, prior materia non est subiecta privationi; unde nec secundum eam rationem corrumpi potest; posterior vero semper est subiecta alicui privationi, immo infinitis privationibus secundum quas corrumpi potest, ut Aristoteles dixit, I Phys. Quarto, prior materia semper est plene satiata, quia semper est plene actuata; unde aliam formam non appetit praeter eam quam habet; quare non habet appetitum per modum desiderii, sed solum per modum amoris et quietis; altera vero appetit et quasi desiderat alias formas quas non habet, et ideo et turpis et malefica ab Aristotele, I Phys., text. 81, appellatur, et principium corruptionis dicitur, VII Metaph., text. 22.

4. At vero materia rerum corruptibilium caelestem superat in hoc, quod simpliciter est capax nobilioris formae quam illa: immo videtur esse capax nobilissimae formae omnium quae esse possunt, scilicet animae rationalis; sola autem haec excellentia videtur maioris momenti, magisque pertinere ad absolutam perfectionem materiae quam omnes aliae enumeratae. Nam perfectio potentiae non ex quocumque, sed ex nobilissimo actu pensanda est; ergo quamvis materia generabilium sit capax plurium formarum, inter quas quaedam sunt ignobiliores formis caelestibus, tamen, quia in toto illo ordine formarum sunt aliae, vel saltem aliqua nobilior omnibus caelestibus formis, hoc satis est ut haec materia absolute nobilior iudicetur. Et confirmatur quia etiam materia generabilium excedit in amplitudine et capacitate suae potentiae, quae etiam per se confert ad perfectionem potentiae passivae; ut intellectus, quia in genere potentiae cognoscitivae potentia perfectissima est, plures potest recipere formas; ergo si aliunde adiungatur quod illa amplitudo materiae sub se complectitur nobilissimam formam, erit absolute talis materia nobilior.

5. *Caelestis materia longe praestantior inferiori.*— Nihilominus omnes auctores qui distinguunt has materias censent caelestem esse nobiliorem, immo communiter materia haec generabilium reputatur infima rerum omnium quae esse possunt, etiam per potentiam Dei absolutam, intra genus substantiae. Quod sentit Richardus, Quodl. II, q. 5; et Aegidius, Quodl. III, q. 5; Durand., In II, dist. 12, q. 1, et ibidem Richard., q. 2; et inclinat Scotus, q. 2, ad argumenta, quamvis dubius sit; idem tenet Thomas de Argentina, In I, dist. 44, q. 1, a. 2; Abulens., in c. 22 Matthaei, q. 222. Et ratio est quia, in genere loquendo, maxima imperfectio est potentiae passivae, si cum perfectione actus eiusdem generis conferatur; ergo inter potentias passivas substantiales illa est imperfectissima quae de se est maxime passiva, atque adeo maxime indifferens ad recipiendum quemlibet actum, sive perfectum, sive imperfectum. Et confirmatur ac declaratur in hunc modum; nam materia generabilium sub minima forma conservari potest; ergo signum est illam esse minimae perfectionis et entitatis. Tandem, materia caelestium corporum est incapax omnis alte-

consiguiente, es señal de que está constituída en un orden más elevado. Por lo cual, aunque en las potencias activas la perfección se considera que está en poder del acto más perfecto, no así en las pasivas, a no ser que las demás cosas sean iguales; sino que ha de ser considerado su acto propio y adecuado y principalmente su modo de actuar. En lo cual también excede la materia celeste porque dice relación a un acto inseparablemente informante, y en cambio la materia de las cosas corruptibles dice relación a una forma informante separablemente; y por ello cualquier materia celeste es más perfecta que la materia elemental.

6. *¿Puede haber alguna materia inferior a esta materia ínfima?*— En cuanto a que por potencia absoluta no pueda crearse ninguna materia inferior a ésta, no es algo tan manifiesto y cierto; pues si concebimos una materia capaz de la forma de piedra, por ejemplo, y de tal modo determinada a ella que sea incapaz de todas las más perfectas, aquélla sin duda sería menos perfecta que la materia de las cosas generables que ahora existe. Sin embargo, parece más probable la opinión común porque, como dije, esta materia parece tener una potencialidad suma y ser casi la nada, como dijo San Agustín. Ni parece posible una materia capaz de una forma corruptible que no sea de suyo también capaz de las otras, sea porque todas las formas corruptibles convienen en esta razón de informar separablemente, la cual es suficiente para constituir una cierta última especie de materia, bajo la cual no puede entenderse la división esencial; sea también porque por lo mismo que la materia se une a una forma corruptible, está sujeta a privación y es, por consiguiente, capaz de diversas formas y de disposiciones contrarias; y por ello tal materia no puede estar determinada a la forma, ni ser capaz de una sin que lo sea también de todas las contrarias, que por sí pueden rechazar a aquélla del mismo sujeto. Y por ello la materia de las cosas corruptibles no sólo es menos perfecta que la de las celestes sino también la ínfima de cuantas pueden existir.

rationis et peregrinae impressionis; ergo signum est esse in altiori ordine constitutam. Unde, licet in potentiis activis perfectio attendatur penes actum perfectissimum, non autem in passivis nisi caetera paria sint; sed considerandus est proprius et adaequatus actus earum et praecipue modus actuandi. In quo etiam excedit materia caelestis, quia respicit actum inseparabiliter informantem, materia autem corruptibilium respicit formam informantem separabiliter; et ideo quaelibet materia caelestis perfectior est materia elementari.

6. *Num infima hac materia alia queat esse inferior.*— Quod vero de potentia absoluta nulla possit creari materia inferior hac, non est adeo constans et certum; nam si concipiamus materiam capacem formae lapidis, verbi gratia, et ad illam ita determinatam ut sit incapax omnium perfectiorum, illa sine dubio esset minus perfecta quam materia generabilium quae nunc est. Nihilominus probabilior videtur communis sententia quia, ut dixi, haec materia videtur esse summae potentialitatis et prope nihil, ut Augustinus dixit. Nec videtur possibilis materia capax unius formae corruptibilis, quae ex se non sit etiam capax aliarum, tum quia omnes formae corruptibiles conveniunt in hac ratione separabiliter informandi quae est sufficiens ad constituendam ultimam quamdam speciem materiae, sub qua non potest essentialis divisio intelligi; tum etiam quia hoc ipso quod materia coniungitur formae corruptibili, est subiecta privationi et consequenter capax diversarum formarum et contrariarum dispositionum; et ideo non potest talis materia esse determinata ad formam neque esse capax unius, quin sit etiam omnium repugnantium quae illam ex se pellere possunt ab eodem subiecto. Et ideo materia corruptibilium non solum minus perfecta est quam caelestium, sed etiam infima omnium quae esse possunt.

SECCION XIII

NATURALEZA DE LA CAUSALIDAD DE LA MATERIA DE LOS CUERPOS INCORRUPTIBLES.

1. *La materia celeste ejerce su causalidad sobre el compuesto y sobre la forma.*— Queda por decir acerca de la causalidad material que ejerce la materia del cuerpo incorruptible. Hemos distinguido arriba dos causalidades de la materia sobre la sustancia: una relativa a su constitución; la otra, a su eficiencia. Sobre la primera es cierto que es ejercida por la materia celeste sobre su compuesto, y, por consiguiente, también sobre su forma. Pues aquel compuesto es tal que esencialmente consta de su materia y su forma; luego depende esencialmente de ella como de un principio intrínseco y esencial y como de causa material componente. Asimismo la forma del cielo es tal que no puede conservarse fuera de la materia; por consiguiente, depende de aquel ser como de un sujeto en el cual es sustentada; por tanto, ejerce aquella materia su causalidad sobre tal forma. De lo cual también resulta que aquella materia ejerce esta causalidad mediante la unión de la forma del cielo con aquella materia, pues también aquella unión depende esencialmente de tal materia, y mediante ella la forma y todo el compuesto depende de la misma materia, ni además de ella es necesario otro modo que sea la causalidad de tal materia, como puede fácilmente probarse con lo que precede; pues en cuanto a esto existe la misma razón para el cuerpo incorruptible que para el corruptible.

2. *Si en la efección del cielo ha concurrido de alguna manera la materia.*— Y acerca de la otra causalidad, relativa a la eficiencia, puede existir dificultad sobre si en algún sentido verdadero puede decirse que la materia del cielo concurre en su género de causa material a la efección del cielo. Y la razón de la dificultad está en que el cielo, y en general el cuerpo incorruptible, es hecho solamente por creación; por consiguiente, su efección es de la nada; por tanto, no puede darse ninguna causa material de aquella efección, pues esas dos cosas son contradictorias. Y se confirma porque la efección del cielo es, por decirlo así, la efección total de la sustancia del cielo, incluso en cuanto a su materia; pero la

SECTIO XIII

QUALIS CAUSALITAS MATERIAE INCORRUPTIBILIUM CORPORUM

1. *Materia caelestis suam circa compositum et formam exercet causalitatem.*— Superest dicendum de causalitate materiali quam exercet materia corporis incorruptibilis. Duas autem causalitates materiae circa substantiam supra distinximus: unam, quoad eius constitutionem; alteram, quoad effectionem. De priori est certum exerceri a materia caelesti circa suum compositum et consequenter etiam circa formam eius. Nam illud compositum tale est ut essentialiter constet ex sua materia et forma; ergo ab illa essentialiter pendet tamquam ab intrinseco et essentiali principio et materiali causa componente. Forma item caeli talis est ut extra suam materiam conservari non possit; pendet ergo ab illo esse tamquam a subiecto in quo sustentatur; exercet ergo illa materia circa talem formam causalitatem suam. Ex quo etiam fit materiam illam exercere hanc causalitatem media unione formae caeli cum illa materia, nam illa etiam unio pendet essentialiter a tali materia, et mediante illa, forma et totum compositum ab eadem materia, neque praeter illam est necessarius alius modus qui sit causalitas talis materiae, ut ex superioribus facile probari potest; nam quoad hoc eadem est ratio corporis incorruptibilis et corruptibilis.

2. *An in caeli effectione materia aliqualiter concurrerit.*— De altera vero causalitate quoad effectionem potest esse difficultas, an in aliquo vero sensu dici possit materiam caeli in suo genere materialis causae concurrere ad effectionem caeli. Et ratio difficultatis est quia caelum et in universum corpus incorruptibile fit tantum per creationem; ergo effectio illius est ex nihilo; ergo nulla potest dari materialis causa illius effectionis, repugnant enim illa duo. Et confirmatur, nam effectio caeli est (ut ita dicam) totalis effectio substantiae caeli, etiam quoad

materia no puede ser causa material de la efección de sí misma, pues esto es contradictorio en todo género de causa, excepto en la final, porque en las otras, causar supone el ser; por consiguiente, no puede la materia ser causa de la efección del cielo. Pero en contra de esto está el que cuando se hace el cielo, su forma se hace dependiente de la materia, pues depende de ella en su ser; por consiguiente, también en su hacerse; por tanto, la efección de todo el cielo depende de la materia. Se prueba esta última consecuencia, pues de la misma causa material depende la efección de todo el compuesto de la que depende la efección de la forma, principalmente cuando la forma es tal que no se hace sino unida a la materia; ahora bien, la efección de la forma del cielo depende de la materia en el género de causa material; luego también la efección de todo el compuesto. La menor es evidente por lo dicho, pues si su forma depende en su ser de la materia, consecuentemente depende su efección de la materia. Asimismo, porque aquella forma es tal que naturalmente no puede ser hecha sino unida al sujeto. Por lo cual es hecha por la misma acción por la que se une al sujeto, y se une por la misma por la que se hace; pero la acción unitiva depende esencialmente del sujeto al que se hace la unión; por consiguiente. Y la mayor parece también clara, porque el compuesto no se hace sino por la unión de la forma con la materia; por consiguiente, si aquella acción depende del sujeto, también la efección del compuesto dependerá del sujeto. Asimismo, no por otra razón es hecho el compuesto corruptible mediante la acción dependiente de la materia, sino porque su forma se hace o se une a la materia por la acción dependiente de ella; pero se mostró que sucede lo mismo en el cuerpo incorruptible; en efecto, supongo que la forma de tal cuerpo no es subsistente, sino material y dependiente de la materia, la cual forma propiamente no se hace, sino que se co-produce con el compuesto; y por ello, por la misma acción con que se hace y se une aquélla se hace también el compuesto.

3. Esta dificultad no vale a propósito de la creación del cielo, en cuanto que tiene como término su materia; pues así consta que no es su causa material, sino su término. Vale acerca de aquella producción del cielo en cuanto formalmente tiene como término su forma y la unión de la forma con la materia, y el compuesto en cuanto resulta de ella, a saber, si dicha acción en cuanto a aquella parte

materiam; sed non potest materia esse causa materialis effectionis sui ipsius; hoc enim repugnat in omni genere causae excepta finali, quia in aliis causare supponit esse; ergo non potest materia esse causa effectionis caeli. In contrarium vero est quia cum caelum fit, forma eius fit dependenter a materia, nam in esse pendet ab illa; ergo et in fieri; ergo effectio totius caeli pendet a materia. Probatur haec ultima consequentia; nam ab eadem materiali causa pendet effectio totius compositi a qua pendet effectio formae, maxime quando talis est forma ut non fiat nisi unita materiae; sed effectio formae caeli pendet in genere causae materialis a materia; ergo et effectio totius compositi. Minor patet ex dictis, nam si forma pendet in fieri a materia, ergo effectio eius pendet a materia. Item quia talis est illa forma ut naturaliter fieri non possit nisi unita subiecto. Unde per eamdem actionem fit qua unitur subiecto et per eamdem actionem unitur qua fit; sed actio unitiva essentialiter pendet a subiecto ad quod fit unio; ergo. Maior autem videtur etiam clara quia compositum non fit nisi per unionem formae cum materia; ergo si illa actio pendet a subiecto, etiam effectio compositi pendet a subiecto. Item, non alia ratione compositum corruptibile fit per actionem dependentem a materia nisi quia forma eius fit vel unitur materiae per actionem pendentem ab illa; sed ostensum est idem contingere in corpore incorruptibili; suppono enim formam talis corporis non esse subsistentem sed materialem et pendentem a materia, quae forma proprie non fit, sed comproducitur composito; et ideo eadem actione qua illa fit et unitur, fit etiam compositum.

3. Haec difficultas non procedit de creatione caeli, quatenus ad materiam eius terminatur; sic enim constat non esse materialem causam eius, sed terminum. Procedit de illa caeli productione quatenus formaliter terminatur ad formam eius et ad unionem formae cum materia, et ad compositum quatenus ex illa resultat, an, videlicet, illa actio quantum ad illam partem

(por expresarlo así) tiene propia causa material; pues los argumentos aducidos en último lugar parecen persuadir la parte afirmativa. Por lo cual podría alguno pensar que como el cuerpo incorruptible es compuesto de dos partes, así su efección es compuesta de dos partes o dependencias parciales, de las cuales una tiene como término la materia absolutamente, y la otra, en cambio, la forma en cuanto informante de la materia, y por ello el compuesto como tal. Pues la acción está proporcionada al término con el que se identifica; por consiguiente, como el término es compuesto, así también la acción o dependencia. Por tanto, tal acción por razón de aquella parte suya que tiene como término la materia, no tiene causa material, como se dijo; pero, en cuanto a la otra parte, parece tenerla, y ello se prueba suficientemente con los argumentos propuestos. Pero en esta opinión puede difícilmente explicarse si aquéllas son dos acciones o una; pues si son dos, una será la creación de la materia y otra la generación o educción de la forma de la potencia de la materia; pero si es una, será como mixta y compuesta de creación y educción, y no se ve cómo aquellas dos acciones parciales se unen para componer una sola.

4. Por lo cual puede decirse de otra forma que es una e indivisible aquella acción por la que esencial y primariamente se produce todo el cuerpo incorruptible y se coproducen las partes, la cual acción no puede tener causa material por provenir enteramente de la nada. Y así sucede que la materia de estos cuerpos de ningún modo concurre materialmente a su producción. Pero en esta opinión es también difícil de creer que la acción que tiene como término una cosa compuesta sea en sí indivisible. Pues la razón antes aducida parece probar lo contrario, porque la acción se identifica con el término producido; por consiguiente, como el término está integrado por partes, así es menester que la acción íntegra productiva del mismo término surja de las acciones parciales productivas o co-productivas de las partes del mismo término.

5. *De cuántos modos puede la acción ser indivisible.*— Hay que advertir, por tanto, que una acción puede decirse indivisible de dos maneras: una, porque no está compuesta de partes, como es indivisible la creación de un ángel; y de

(ut sic loquar) habeat propriam materialem causam; argumenta enim posteriori loco facta videntur affirmantem partem convincere. Unde posset quis excogitare sicut corpus incorruptibile est compositum ex duabus partibus, ita effectionem eius esse compositam ex duabus partibus seu dependentiis partialibus, quarum altera ad materiam absolute, altera vero ad formam, ut informantem materiam, atque adeo ad compositum ut sic, terminetur. Actio enim proportionata est termino, cum quo identificatur; ergo, sicut terminus compositus est, ita et actio seu dependentia. Illa ergo actio, ratione eius partis quae ad materiam terminatur, non habet causam materialem, ut dictum est; quoad alteram vero partem videtur habere illam, idque satis probari argumentis factis. Sed in hac sententia difficile est ad explicandum an illae sint duae actiones, vel una; nam si sunt duae, altera erit creatio materiae, altera vero generatio, vel eductio formae de potentia materiae; si vero est una, erit veluti mixta et composita ex creatione et eductione, et non apparet quomodo duae illae partiales actiones uniantur ad componendam unam.

4. Quapropter dici aliter potest actionem illam esse unam et indivisibilem, qua primo et per se producitur totum corpus incorruptibile et comproducuntur partes, quae actio non potest habere causam materialem, eo quod sit omnino ex nihilo. Atque ita fit ut materia horum corporum nullo modo concurrat materialiter ad productionem eorum. Sed in hac sententia etiam est creditu difficile quod actio terminata ad rem compositam sit in se indivisibilis. Nam ratio supra facta videtur probare oppositum, quia actio identificatur cum termino producto; ergo, sicut terminus coalescit ex partibus, ita necesse est integram actionem productivam ipsius termini consurgere ex partialibus actionibus productivis seu comproductivis partium ipsius termini.

5. *Quot possit modis actio indivisibilis esse.*— Est igitur advertendum dupliciter posse actionem aliquam dici indivisibilem: uno modo, quia non est composita ex partibus,

este modo no puede decirse indivisible la producción del cielo, como prueba rectamente la razón aducida. En otro sentido puede llamarse la acción indivisible por su naturaleza, porque, aunque conste de partes, con todo no puede ser hecha más que de modo indivisible o inseparable, ni puede hacerse o permanecer una parte sin la otra, ni sola por sí misma, sino juntamente con toda la acción. Y de este modo pienso que es una e indivisible la acción con que se crea el cielo y se concrean su materia y su forma. Pues sea lo que fuere de la potencia absoluta, de lo cual trataremos después, con todo en la realidad depende de tal modo la creación de la materia del cielo de la información actual o de la unición de la forma, que no puede existir naturalmente aquella efección de la materia sin el consorcio de la otra acción parcial con que se introduce en ella la forma; ni por el contrario, aquella introducción de la forma puede hacerse por sí por modo de acción total, sino sólo por modo de una parte componente de la acción total juntamente con la producción de la materia. En lo cual difiere la efección del cuerpo incorruptible de la producción del cuerpo corruptible, pues en el cuerpo corruptible la acción con que se crea la materia puede permanecer la misma, variada la acción con que se induce la forma, sea numéricamente, sea también específicamente; aun cuando sea preciso que alguna permanezca o suceda; y por el contrario, la accion inductiva de la forma puede ser hecha por sí por modo de acción total, como se hace la generación, tal como después trataremos con más amplitud al ocuparnos de la educción de la forma.

6. *Solución de la dificultad propuesta.*— Por consiguiente, supuesto esto hay que responder a la dificultad propuesta diciendo que la acción aquella íntegra e indivisible absoluta y simplemente no depende de la materia en el género de causa material, porque para aquella acción como tal no se presupone ningún sujeto; sin embargo, hay que confesar que aquella acción en cuanto a aquella parte por la que es co-productiva de la forma, depende de la materia como de sujeto y causa material; pues esto prueba acertadamente el discurso hecho antes. Pero de ello no se sigue que aquella acción en cuanto a alguna parte sea generación o propia educción de la forma de la potencia del sujeto, pues esta razón

sicut est indivisibilis creatio angeli; et hoc modo non potest dici indivisibilis productio caeli, ut recte probat ratio facta. Alio modo dici potest actio natura sua indivisibilis, quia, licet constat ex partibus, non tamen potest nisi indivisibiliter seu inseparabiliter fieri, neque una pars fieri aut manere potest sine alia, nec per se sola, sed simul cum tota actione. Atque hoc modo existimo esse unam et indivisibilem actionem qua creatur caelum et concreatur materia et forma eius. Quidquid enim sit de potentia absoluta, quod infra videbimus, tamen ex natura rei ita pendet creatio materiae caeli ab actuali informatione seu unitione formae ut non possit naturaliter esse illa effectio materiae sine consortio alterius partialis actionis, qua in illam introducitur forma; neque e converso illa introductio formae possit per se fieri per modum totalis actionis, sed solum per modum partis componentis unam totalem actionem simul cum productione materiae. In quo differt effectio incorruptibilis corporis a productione corporis corruptibilis, nam in corpore corruptibili actio qua creatur materia potest eadem manere variata actione qua inducitur forma, vel secundum numerum, vel etiam secundum speciem; quamvis oporteat ut aliqua maneat vel succedat; et e contrario, actio inductiva formae potest per se fieri per modum totalis actionis, sicut fit generatio, ut infra latius declarabimus tractando de eductione formae.

6. *Solvitur proposita difficultas.*— Hoc ergo supposito, ad difficultatem propositam dicendum est actionem illam integram et indivisibilem absolute et simpliciter non pendere a materia in genere causae materialis, quia illi actioni ut sic nullum subiectum supponitur; nihilominus tamen fatendum est illam actionem, quantum ad eam partem qua est comproductiva formae, pendere a materia ut a subiecto et causa materiali; hoc enim recte probat discursus supra factus. Nec vero inde fit illam actionem quoad aliquam partem esse generationem aut propriam eductionem formae de potentia sub-

sólo conviene a aquella acción que puede ser hecha por sí y separadamente y por modo de acción total; pero aquella acción parcial ha de ser llamada concreación, porque por su naturaleza es parte de una acción total, que es la verdadera creación. Ni repugna a la concreación como tal depender de un sujeto y causa material en cuanto a aquella razón o parte según la cual se dice concreación; como también, en cuanto que es concreación parcial de la materia, depende a su modo de la forma y de su unión. Esto no es decir otra cosa sino que se da una cierta creación total que consta de partes material y formal, proporcionadas a las partes de que consta su término, lo cual es muy verdadero. Y así se ha satisfecho a todas las razones de duda, y se entenderán mejor todas estas cosas con lo que se dirá después acerca de la creación y de la educción de la forma sustancial, donde diré más cosas acerca de esta dificultad.

SECCION XIV

SI PUEDE DARSE EN LAS COSAS INCORPÓREAS UNA CAUSA MATERIAL SUSTANCIAL. SENTIDO DE LA COMPARACIÓN ENTRE LA CANTIDAD Y ESTA CAUSA MATERIAL.

1. Supone esta cuestión que existen entre las sustancias creadas algunas incorpóreas, es decir, carentes de esta cantidad de masa que tienen los cuerpos, cosa que tenemos que probar abajo al tratar de las sustancias separadas. Por consiguiente, supuesto esto, para explicar en general la causalidad material sobre la sustancia o para asignarle los términos en que se encierra o designar la propiedad determinada por la que puede reconocerse, ha parecido necesaria esta cuestión.

Diversas opiniones

2. En esto han errado algunos al decir que la causalidad material no se limita a las cosas corpóreas sino que se encuentra también en las incorpóreas. Esta opinión puede entenderse de dos maneras. La primera es que se entienda

iecti, nam haec ratio solum convenit illi actioni quae per se ac separatim et per modum totalis actionis fieri potest; illa autem partialis actio concreatio dicenda est, quia natura sua est pars unius totalis actionis quae est vera creatio. Nec repugnat concreationi ut sic pendere a subiecto et materiali causa quantum ad eam rationem seu partem secundum quam dicitur concreatio; sicut etiam, quatenus est partialis concreatio materiae pendet suo modo a forma et unione eius. Quod nihil aliud est dicere quam dari quamdam creationem totalem quae constat ex partibus materiali et formali, proportionatis partibus quibus constat terminus eius; quod verissimum est. Atque ita satisfactum est omnibus rationibus dubitandi, intelligenturque melius haec omnia ex dicendis infra de creatione et de eductione formae substantialis, ubi plura de hac difficultate dicam.

SECTIO XIV

UTRUM IN REBUS INCORPOREIS DARI POSSIT CAUSA MATERIALIS SUBSTANTIALIS, ET QUOMODO QUANTITAS AD HANC MATERIALEM CAUSAM COMPARETUR

1. Supponit haec quaestio esse inter substantias creatas quasdam incorporeas, id est, carentes hac quantitate molis quam habent corpora, quod infra nobis probandum est tractando de substantiis separatis. Hoc ergo supposito, ad explicandam in universum causalitatem materialem circa substantiam, vel assignandos ei terminos quibus clauditur, vel designandam certam proprietatem qua dignosci possit, necessaria visa est haec quaestio.

Variae sententiae

2. In qua nonnulli errarunt dicentes causalitatem materialem non limitari ad res corporeas, sed in incorporeis etiam reperiri. Quae sententia duobus modis intelligi potest. Prior est ut intelligatur de materia eius-

acerca de una materia de la misma clase que la materia de las cosas corruptibles. En este sentido mantuvo dicha opinión Avicebrón en el libro *Fons Vitae*, como refiere y explica Santo Tomás en I, q. 50, a. 2. Pero este sentido puede fácilmente rechazarse por lo dicho, además de por otros motivos que añadiremos en seguida. Porque hemos mostrado que los cuerpos celestes, a causa de su incorruptibilidad, no pueden constar de esta materia; pero las sustancias incorpóreas son incorruptibles y están más ajenas a estas alteraciones extrañas que los cuerpos celestes; por consiguiente.

3. Por tanto, puede también entenderse esta opinión en otro sentido acerca de una materia de diversa clase específica que esta materia nuestra, pero de la misma clase genérica que la materia de las cosas corporales; de tal modo que de suyo aquella materia que de hecho se dice que está en las cosas incorpóreas sea capaz de mole corpórea y de cantidad, si la forma la admite. Y en este sentido se dice que aquella materia es de la misma razón común que la materia de las cosas corpóreas, aun cuando difiera en estado y actualmente carezca de mole corpórea por razón de la forma. Esto lo afirmó también Avicebrón en el lugar citado. Pero también este sentido es improbable porque a la materia corporal le es connatural estar bajo la cantidad, y bajo ella o por ella dividirse en partes; por consiguiente, es imposible que alguna sustancia por su naturaleza conste de semejante materia carente de mole corpórea. La consecuencia es clara, ya que dicha materia no puede estar sin cantidad, al menos de modo connatural; y no puede una sustancia naturalmente constar de materia y no tenerla en estado connatural, sino prodigioso y milagroso; ya también porque tal sustancia incorpórea constaría de una porción o parte de materia distinta, bien sea de toda la materia de las sustancias corporales, como argumenta Santo Tomás en el lugar citado, bien sea también de las materias de las otras sustancias incorpóreas, como allí mismo agrega Cayetano. Y le repugna a esta materia según su razón común dividirse en partes si no es por medio de la cantidad.

4. Pero puede decir alguno que no pertenece a la razón de esta materia tomada en común tener cantidad, ni exigir positivamente (por decirlo así) aquélla

dem rationis cum materia rerum corruptibilium. Quo sensu tenuit eam opinionem Avicebron, in lib. Fontis vitae, ut refert et declarat D. Thom., I, q. 50, a. 2. Sed hic sensus facile reiicitur ex dictis, praeter aliqua quae mox subiiciemus. Quia ostendimus corpora caelestia propter suam incorruptibilitatem non posse constare hac materia; sed substantiae incorporeae sunt incorruptibiles magisque abstractae ab huiusmodi peregrinis alterationibus quam caelestia corpora; ergo.

3. Alio ergo sensu potest illa sententia intelligi de materia alterius rationis specificae ab hac nostra materia; eiusdem tamen rationis genericae cum materia rerum corporalium; ita ut de se illa materia quae de facto esse dicitur in rebus incorporeis, capax sit corporeae molis et quantitatis, si forma illam admittat. Et hoc sensu dicitur illa materia esse eiusdem rationis communis cum materia rerum corporearum, quamvis in statu differat et actu careat mole corporea ratione formae. Quod etiam asseruit Avicebron, cit. loco. Est autem etiam hic sensus improbabilis, quia materiae corporali connaturale est esse sub quantitate et sub illa vel per illam dividi in partes; ergo impossibile est ut aliqua substantia natura sua constet huiusmodi materia carente mole corporea. Patet consequentia, tum quia non potest talis materia esse sine quantitate, saltem connaturali modo; non potest autem aliqua substantia naturaliter constare ex materia et non habere illam in statu connaturali, sed prodigioso et miraculoso; tum etiam quia talis substantia incorporea constaret ex portione seu parte materiae distincta, vel a tota materia substantiarum corporalium, ut argumentatur D. Thom., loco cit., vel etiam a materiis aliarum substantiarum incorporearum, ut ibidem Caietanus addit. Repugnat autem huic materiae secundum communem rationem suam dividi in partes nisi media quantitate.

4. Sed dicere potest aliquis non esse de ratione huius materiae in communi sumptae habere quantitatem, neque positive (ut ita

como una propiedad necesaria para sí, sino sólo comportarse indiferentemente para tenerla o no tenerla, según la exigencia de la forma. Pero esto, en primer lugar, es ajeno a toda razón filosófica, porque nosotros nunca hemos experimentado tal materia más que bajo la cantidad; por tanto, no sólo esta materia es capaz de cantidad por su naturaleza, o puede admitirla si la forma no se opone, sino que también pide por su naturaleza estar bajo la cantidad; más aún, apenas puede entenderse sin ella. Y se confirma esto, pues si en la materia hay capacidad para la cantidad, no puede, naturalmente, carecer de ella por causa de la forma; pues esto sucedería sobre todo cuando la forma es espiritual, pero vemos que en el hombre la forma es espiritual y no por ello queda la materia privada de su cantidad. Pero además, argumento a priori de este modo, pues o bien aquella materia de las sustancias incorpóreas sería indivisible en su entidad y carente de partes entitativas integrantes de la misma, o bien tendría partes entitativas, pero penetrándose mutuamente por la carencia de cantidad. Si se dice lo primero se sigue enteramente que tal materia no sólo no tiene actualmente cantidad, sino que también es enteramente incapaz de ella, porque repugna a una cosa indivisible extenderse por medio de la cantidad, como es conocido por sí en los mismos términos; por tanto, tal materia no convendrá con la materia de las sustancias corporales, incluso en este género común de materia corpórea o capaz de cantidad. Pero si se dice lo segundo, repugna, al menos naturalmente, que aquella materia esté separada de la cantidad, ya porque la materia de los seres corpóreos no pide la cantidad por otro motivo sino porque es divisible en partes; ya también porque ni hay en la naturaleza indicio alguno o vestigio de tal materia, ni fácilmente, como decía, puede concebirse existente de aquel modo, sobre todo por su naturaleza.

5. Podría, por tanto, pensarse de otro modo (y sería la tercera formulación) la composición en la cosa incorpórea de materia totalmente espiritual e indivisible, de tal manera que igual que se da la sustancia compuesta de materia y forma corpórea y la sustancia compuesta de materia corpórea y forma incorpórea, así también podría darse una sustancia compuesta de materia y forma in-

dicam) postulare illam ut proprietatem sibi necessariam, sed solum indifferenter se habere ut illam habeat vel non habeat, iuxta exigentiam formae. Sed hoc imprimis est alienum ab omni ratione philosophica, quia nos nunquam experti sumus huiusmodi materiam nisi sub quantitate; ergo non solum haec materia est capax quantitatis natura sua, vel potest admittere illam si forma non repugnet, sed etiam natura sua postulat esse sub quantitate, immo vix potest intelligi sine illa. Et confirmatur hoc, nam si in materia est capacitas ad quantitatem, non potest naturaliter illa carere propter formam; nam maxime id accideret quando forma esset spiritualis; at videmus in homine formam esse spiritualem et non propterea privari materiam sua quantitate. Sed praeterea argumentor a priori in hunc modum, nam vel illa materia substantiarum incorporearum esset in sua entitate indivisibilis et carens partibus entitativis integrantibus ipsam, vel haberet partes entitativas sese tamen penetrantes propter carentiam quantitatis. Si primum dicatur, plane sequitur talem materiam non solum non habere actu quantitatem sed etiam esse omnino incapacem illius, quia rei indivisibili repugnat per quantitatem extendi, ut per se notum est ex ipsis terminis; talis ergo materia non conveniet cum materia substantiarum corporalium, etiam in hoc communi genere materiae corporeae seu capacis quantitatis. Si vero dicatur secundum, repugnat (saltem naturaliter) illam materiam esse a quantitate separatam, tum quia materia corporalium non alia ratione postulat quantitatem, nisi quia divisibilis est in partes; tum etiam quia neque est in natura indicium aliquod aut vestigium talis materiae; neque facile, ut dicebam, concipi potest illo modo existens, praesertim natura sua.

5. Posset ergo aliter excogitari (et sit tertius dicendi modus) in re incorporea compositio ex materia prorsus spirituali et indivisibili, ita ut, sicut datur substantia composita ex materia et forma corporeis et substantia composita ex materia corporea et forma incorporea, ita etiam dari possit substantia composita ex materia et forma incorporeis

corpóreas. ¿Pues qué dificultad hay en que se dé tal composición en la sustancia espiritual? Y esta opinión la juzga probable Alejandro de Hales en II, q. 20, memb. 2, *in fine*, y en la q. 44, memb. 2, donde distingue tres clases de materia, a saber: elemental, celeste y espiritual; y S. Buenaventura, *In II*, dist. 3, a. 1, q. 1 y ss.; y en realidad habla de la propia materia, en cuanto que es parte esencial realmente distinta de la forma; y lo mismo mantiene Ricardo en la misma distinción, a. 1, q. 2; y a la misma opinión se refiere Auréolo allí; y lo mismo enseñó Plotino, lib. IV *Ennead.*, 2, c. 5, donde dice que *lo profundo de cada cosa es la materia, incluso en el mundo inteligible.* Y lo mismo mantiene Proclo en *Elementario*, proposición 210. Se cita en favor de esta sentencia entre los filósofos a Aristóteles, II *Metafísica*, text. 12, donde dice que todo cuanto se mueve tiene materia; y el Comentador, XII *Metaph.*, text. 20, que dice que la materia es causa de la potencia en las cosas en las que hay potencia, es decir, potencia pasiva, indicando que todas las cosas que están de algún modo en potencia tienen materia; lo cual también lo tiene en el VIII de la *Física*, text. 15. Y lo mismo mantiene Avicena, II *Metaph.*, c. 2. Por lo cual, en el lib. IV, c. 2, dice que todo lo que tiene el ser tras el no ser, tiene materia. Y de los Padres, San Agustín, lib. I *De mirab. sacrae Scripturae*, c. 1, dice que Dios, de la materia informe que había creado primeramente de la nada, dividió las multiformes especies de todas las cosas visibles e invisibles, esto es, sensibles e insensibles, intelectuales y carentes de entendimiento; y en el lib. XII de las *Confesiones*, capítulos 20 y 21, entre otras explicaciones de aquellas palabras: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* pone ésta, es decir, *hizo Dios la materia informe de la criatura espiritual y corporal.* También Damasceno, en el lib. II *De Fide*, c. 3, dice *que aunque algunas criaturas con respecto a nosotros se dice que carecen de materia, con todo cuanto es distinto de Dios es grosero y consta de materia.* Y Boecio, en el lib. *De Unitate et Uno*, dice que el ángel es uno por la unión de la materia con la forma; y en el lib. I *De Trinit.*, c. 3, que la forma que existe sin materia no puede ser sujeto de accidentes.

6. De todas las cuales cosas infiere esta opinión que no puede darse una

Quid enim repugnat quin detur huiusmodi compositio in substantia spirituali? Atque hanc sententiam probabilem reputat Alexander Alens., II, q. 20, memb. 2, in fine, et q. 44, mem. 2, ubi distinguit triplicem materiam, scilicet elementarem, caelestem et spiritualem; et Bonavent., In II, dist. 3, a. 1. q. I et seq.; et revera loquitur de propria materia, ut est essentialis pars distincta realiter a forma; et idem tenet Richard., eadem dist., a. 1, q. 2; et in eamdem sententiam refertur Aureolus ibi; et idem docuit Plotin., lib. IV Ennead., 2, c. 5, ubi ait *profundum uniuscuiusque rei esse materiam, etiam in mundo intelligibili.* Idem tenuit Proclus, in Elementario, proposit. 210. Citatur pro hac sententia ex philosophis Aristoteles, II Metaph., text. 12, ubi ait omne quod movetur, habere materiam; et Commentator, XII Metaph., text. 20, dicens materiam esse causam potentiae in rebus, in quibus est potentia, scilicet passiva, significans omnia quae sunt aliquo modo in potentia, habere materiam; quod etiam habet VIII Phys., text. 15. Idemque habet Avicen., II Metaph., c. 2. Unde, lib. IV, c. 2, ait omne quod habet esse post non esse, habere materiam. Ex Patribus vero Augustin., lib. I de Mirab. sacrae Scripturae, c. 1, ait Deum ex informi materia, quam prius ex nihilo condidit, cunctarum visibilium et invisibilium rerum, hoc est sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisisse; et XII Confess., c. 20 et 21, inter alias expositiones illorum verborum: *In principio creavit Deus caelum et terram,* hanc ponit, id est, *fecit Deus informem materiam creaturae spiritualis et corporalis.* Damascenus etiam, lib. II de Fide, c. 3, ait *licet quaedam creaturae respectu nostri materia vacare dicantur, tamen quidquid est aliud a Deo, crassum esse et materia constare.* Et Boetius, lib. de Unitate et Uno, ait angelum esse unum coniunctione materiae et formae; et lib. I de Trinit., c. 3, ait formam quae est sine materia non posse esse subiectum accidentium.

6. Ex quibus omnibus colligit haec opinio non posse dari substantiam creatam quae

sustancia creada que sea pura forma subsistente, porque no hay ninguna sustancia creada que aunque esté en acto por razón de la forma, no esté en potencia para poder ser y no ser, lo cual le conviene por razón de la materia. Asimismo, no hay ninguna sustancia creada que no sea capaz de acción, pasión o movimiento; ahora bien, lo primero le conviene por razón de la forma; por consiguiente, lo segundo le conviene por razón de la materia, porque no puede la misma potencia, según la misma razón simple, ser activa y pasiva, puesto que no puede, según lo mismo, estar en acto y en potencia. Finalmente, ninguna sustancia creada puede ser acto puro; por consiguiente, tampoco pura forma; por tanto, debe ser algo que conste de materia y forma. Y no es contradictoria esta composición de una cosa espiritual, puesto que no es contradictorio concebir una entidad sustancial indivisible e incorpórea que sea pura potencia en su género y dependa de algún acto sustancial informativo. Pues del mismo modo que la sustancia espiritual íntegra está en potencia para las formas accidentales proporcionadas, así también puede darse una sustancia espiritual parcial que esté en potencia para una forma sustancial proporcionada. Finalmente, del mismo modo que hay grados en las formas, ¿por qué no puede haberlos también en las materias hasta el grado espiritual?

7. Esta opinión es, sin duda alguna, falsa; con todo, tiene dos partes. Una es que la causalidad de la materia es necesaria en toda sustancia creada, por más que sea incorpórea. Otra es que esta causalidad al menos no le repugna. Por consiguiente, ya que la primera parte es más fácil de impugnar que la última, hay que tratar por separado de ella.

Resolución de la cuestión

8. Por consiguiente, digo en primer lugar que no pertenece a la razón de sustancia creada y completa tener causa material intrínseca de que se componga. Esta conclusión la suponen todos los autores que enseñan que se dan de hecho sustancias creadas no compuestas de materia; concretamente, los ángeles. Así piensan casi todos los escolásticos, *In II*, dist. 3; Santo Tomás, I, q. 50, a. 2,

sit pura forma subsistens, quia nulla est substantia creata quae, licet actu sit ratione formae, non sit in potentia ut possit esse et non esse, quod convenit illi ratione materiae. Item, nulla est substantia creata quae non possit agere et pati aut moveri; sed primum convenit ratione formae; ergo secundum convenit ratione materiae, quia non potest eadem potentia secundum eamdem rationem simplicem esse activa et passiva, quia non potest secundum idem esse in actu et in potentia. Denique nulla substantia creata potest esse purus actus; ergo nec pura forma; ergo esse debet constans ex materia et forma. Nec vero repugnat haec compositio rei spiritualis, quia non repugnat intelligere entitatem substantialem indivisibilem ac incorpoream quae in suo genere sit pura potentia et pendeat ab aliquo actu substantiali informante. Nam, sicut substantia spiritualis integra est in potentia ad formas accidentales proportionatas, ita dari potest substantia spiritualis partialis quae sit in potentia ad substantialem formam proportionatam. Denique, sicut in formis sunt gradus, cur non etiam possunt esse in materiis usque ad gradum spiritualem?

7. Haec sententia est sine dubio falsa; tamen duas habet partes. Una est, causalitatem materiae esse necessariam in omni substantia creata, quantumvis incorporea. Alia est, hanc causalitatem saltem non repugnare illi. Quia ergo prior pars facilius impugnatur quam posterior, de ipsa est sigillatim dicendum.

Quaestionis resolutio

8. Dico ergo primo: non est de ratione substantiae creatae et completae ut habeat causam materialem intrinsecam ex qua componatur. Hanc conclusionem supponunt omnes auctores qui docent dari de facto substantias creatas non compositas ex materia, nimirum angelos. Ita sentiunt fere omnes scholastici, In II, dist. 3; et D. Thomas, I,

y II *cont. Gent.*, c. 50 y 51, y q. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2; Marsilio, *In II*, q. 2; Enrique, *Quodl.* V, q. 16; Herveo, *Quodl.* XI, q. 3; y es la opinión expresa de Dionisio, c. 4 *De Caelesti Hierarch.*, y *De Divinis Nominibus;* y sin duda piensa lo mismo Damasceno, lib. II, c. 3; Aristóteles también, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 6, enseña claramente que las inteligencias están separadas de la materia, aunque parece que se excede en esto haciéndolas actos puros, asunto de que trataremos después en su propio lugar. Ahora se prueba con la razón la aserción propuesta, ya que ni de la razón de sustancia creada como tal, ni de las propiedades o afecciones de tal sustancia puede colegirse la necesidad de esta composición o causalidad material; por consiguiente, no existe tal necesidad. El antecedente es claro en su primera parte, porque a la razón de sustancia como tal sólo le pertenece el ser ente por sí subsistente o apto por su naturaleza para subsistir. En cambio, el que tal sustancia sea creada añade sólo la dependencia de otro y, por consiguiente, que tal sustancia sea finita y no sea de por sí ente necesario ni enteramente simple; sino que toda esta razón de sustancia creada queda perfectamente salvada y se entiende sin la composición de materia y forma o de acto y potencia sustanciales y realmente distintos; por consiguiente. Se prueba la afirmación porque para que la sustancia no sea enteramente simple basta la composición metafísica, sea de naturaleza y supuesto, sea de esencia y existencia, acerca de las cuales trataremos después; además de éstas, existe también la composición de género y diferencia, la cual basta también para que tal sustancia se entienda que es finita; ni dicha composición indica una verdadera composición de materia y forma, porque no es preciso que el género y la diferencia se tomen de partes de la sustancia realmente distintas, como se dijo en lo que precede. Finalmente, para que tal sustancia dependa, es suficiente con que de suyo y por su intrínseca esencia no sea ente en acto sino mediante la eficiencia de otro; y esto puede convenirle a la sustancia por el mismo hecho de tener alguna composición de existencia y de esencia, o del modo de dependencia y de la cosa que depende; por consiguiente, para la razón de sustancia creada no es necesaria la propia composición de materia y forma.

q. 50, a. 2, et II cont. Gent., c. 50 et 51, et q. de Spiritualibus creatur., a. 2; Marsil., In II, q. 2; Henr., Quodl. V, q. 16; Hervaeus, Quodl., XI, q. 3; et est expressa sententia Dionysii, c. 4 de Caelesti Hierarch., et de Divin. nominibus; et sine dubio idem sentit Damascen., lib. II, c. 3; Aristotel. etiam, XII Metaph., c. 6, clare docet intelligentias esse abstractas a materia, quamvis in hoc excedere videatur faciens illas puros actus, de qua re dicemus infra suo loco. Nunc probatur ratione assertio posita, quia neque ex ratione substantiae creatae ut sic, neque ex proprietatibus vel effectionibus talis substantiae potest colligi necessitas huius compositionis seu causalitatis materialis; ergo nulla est talis necessitas. Antecedens quoad priorem partem patet, quia de ratione substantiae ut sic solum est quod sit ens per se subsistens seu natura sua aptum ad subsistendum. Quod vero talis substantia creata sit, addit solum dependentiam ab alio, et consequenter quod talis substantia sit finita et non sit ex se ens necessarium neque omnino simplex; sed tota haec ratio substantiae creatae optime salvatur et intelligitur absque compositione ex materia et forma seu ex actu et potentia substantialibus ac realiter distinctis; ergo. Probatur assumptum quia, ut substantia non sit omnino simplex, sufficit compositio metaphysica, vel ex natura et supposito, vel ex esse et essentia, de quibus infra dicemus, praeter quas etiam est compositio ex genere et differentia; quae sufficit etiam ut talis substantia finita esse intelligatur; neque talis compositio indicat veram compositionem ex materia et forma, quia non oportet genus et differentiam sumi ex partibus substantiae realiter distinctis, ut in superioribus dictum est. Denique, ut talis substantia dependeat, satis est quod ex se et ex sua intrinseca essentia non sit ens actu, sed per efficientiam alterius; hoc autem convenire potest substantiae, hoc ipso quod aliquam compositionem habet ex esse et essentia, vel ex modo dependentiae et re quae dependet; ergo ad rationem substantiae creatae non est necessaria propria compositio ex materia et forma.

9. En cambio, la segunda parte del antecedente se prueba porque no repugna que la misma cosa esté en acto en el género de sustancia y que esté en potencia para los accidentes, como hemos de decir más ampliamente en la disputación siguiente. Y en pocas palabras, es evidente porque respecto de diversas cosas no repugnan el acto y la potencia. Más aún, por lo mismo que la sustancia creada no tiene por sí misma toda la perfección, se sigue que tras la perfección sustancial sea perfectible por los accidentes; y esto es estar en potencia para ellos. Además, si tal sustancia es viviente e intelectual en grado máximo, por la misma facultad real puede tener la virtud de la acción y de la recepción, como por la misma voluntad es capaz de producir y de recibir un acto de querer; y del mismo modo puede moverse no por razón de la materia, sino por razón de su propia sustancia; por consiguiente, éstos no son indicios suficientes de una composición propia de materia y forma, ya que no la requieren necesariamente; pero fuera de éstos no existen ningunos otros indicios de tal composición que se encuentren necesariamente en toda sustancia creada; por consiguiente, no hay ninguna necesidad de atribuir esta composición a toda sustancia creada.

10. *El alma racional no incluye ninguna materia.*— Y se confirma y explica este razonamiento por el alma racional separada de la materia; pues ella es una sustancia creada dependiente y no enteramente simple, y capaz de entender, querer y moverse; y de todas estas cosas es capaz sin la composición de materia y forma. Por lo cual los autores de la opinión contraria, apremiados por este ejemplo, indican que en el alma se encuentra también esta composición; sin embargo, esto es algo muy ajeno no sólo a los principios naturales sino también a los de la fe. Porque o bien entienden que el alma, incluso mientras está en el cuerpo, está compuesta de materia y forma espirituales; pero entonces resulta que el alma no es verdadera forma del cuerpo, ya porque el alma será por sí sustancia completa e íntegra puesto que está compuesta de su propia materia sustancial y su propia forma, ya también porque no podrá informar al cuerpo por su materia, porque la materia no es acto actuante, sino primer sujeto de la forma; ni tampoco por su forma, porque no puede la misma forma informar al mismo

9. Altera vero pars antecedentis probatur quia non repugnat eamdem rem esse in actu in genere substantiae et esse in potentia ad accidentia, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus. Et patet breviter quia respectu diversorum non repugnat actus et potentia. Immo, hoc ipso quod substantia creata non habet per seipsam omnem perfectionem, sequitur ut post perfectionem substantialem sit perfectibilis per accidentia; et hoc est esse in potentia ad illa. Deinde, si talis substantia sit vivens et maxime intellectualis, per eamdem realem facultatem habere potest vim agendi et recipiendi, ut per eamdem voluntatem potest elicere et recipere actum volendi; et eodem modo potest se movere, non ratione materiae sed ratione suae propriae substantiae; ergo haec non sunt sufficientia indicia compositionis propriae ex materia et forma, quia non necessario illam requirunt; sed praeter haec nulla alia sunt indicia talis compositionis quae in omni substantia creata necessario inveniantur; ergo nulla est necessitas attribuendi hanc compositionem omni substantiae creatae.

10. *Anima rationalis nullam materiam includit.*— Et confirmatur ac declaratur hic discursus ex anima rationali separata a materia; illa enim est substantia creata dependens et non omnino simplex et potens ad intelligendum, volendum et se movendum; et horum omnium capax est sine compositione ex materia et forma. Unde auctores contrariae sententiae, coacti hoc exemplo, indicant etiam in anima reperiri hanc compositionem; verumtamen id est valde alienum non solum a principiis naturalibus, sed etiam fidei. Nam vel intelligunt animam, etiam dum est in corpore, esse compositam ex materia et forma spritualibus; at inde sequitur animam non esse veram formam corporis, tum quia anima per se erit substantia completa et integra, utpote ex propria materia substantiali et propria forma composita; tum etiam quia non poterit informare corpus per suam materiam quia materia non est actus actuans, sed primum subiectum formae; neque etiam per suam formam, quia non pot-

tiempo a dos materias, ni tener una connatural e intrínseca relación trascendental a las mismas. O bien entienden que el alma racional inmediatamente que se separa del cuerpo recibe alguna materia espiritual a la que se une y en la que se conserva; y esto es igualmente falso y erróneo. Pues de allí resulta en primer lugar que el alma racional verdaderamente no se conserva separada. En segundo lugar se sigue que es necesaria la creación de una nueva materia para que el alma pueda permanecer fuera del cuerpo, porque aquella materia no podía preexistir antes, pues de lo contrario habría sido preciso que o bien existiese sin forma, o que se corrompiese alguna otra cosa para que el alma racional pudiese permanecer fuera del cuerpo. Todas las cuales cosas son absurdas. Más aún, se sigue además que no es preciso que tal alma vuelva alguna vez al cuerpo; pues si tiene ya una materia propia y más perfecta a la que informar, ¿por qué debe privarse de ella para volver al cuerpo? Principalmente porque aquel compuesto de tal materia y alma es por su naturaleza incorruptible. Por consiguiente, de ningún modo podría decirse que el alma racional consta de materia y forma.

11. *Se sale al paso de una objeción.*— Pero dirá alguno que no existe la misma razón acerca del alma racional y de las sustancias completas de que ahora tratamos; pues aquélla, al ser incompleta e instituída por naturaleza para informar la materia, no es de maravillar que sea toda ella forma y no conste de materia; y lo contrario puede suceder en las sustancias completas que de tal modo subsisten por sí que no pueden informar la materia. Pero esta diferencia no representa ningún obstáculo; más todavía, del hecho de que el alma racional, aunque sea sustancia incompleta, por ser incorpórea, puede ser subsistente por sí sin materia, y en sí misma operar y moverse, de esto —digo— inferimos que no repugna que se den sustancias completas incorpóreas que no consten de materia y puedan operar en sí y moverse. Y la razón de esta consecuencia es que como en el alma la misma cosa puede ser principio de producción y de recepción del movimiento y del acto accidental, así también en aquellas sustancias completas. Y como el alma separada no necesita materia para sus actos y movimientos, así tampoco la sustancia completa e incorpórea necesitará de aquélla. Y por lo demás, la materia no es necesaria para la razón de sustancia completa como tal, pues Dios es sustancia completa sin materia; ni precisamente porque la sustancia sea creada pide que su complemento venga de la composición de materia, como se ha demostrado; por consiguiente.

12. Y de aquí nacen otras dos razones que confirman magníficamente la conclusión. Una razón es de Santo Tomás en el lugar citado, porque no repugna que se dé una sustancia creada completa que tenga operación simple independiente de la materia; luego no repugna que se dé una sustancia que posea ser completo sin materia. Se prueba la consecuencia porque el ser es por causa del operar, por lo cual es proporcionado a la operación y la operación al mismo ser; por consiguiente, si la sustancia no necesita de ningún modo la materia para la operación, tampoco la necesitará para su ser completo; tanto más cuanto que tal materia en nada podría contribuir al ser o a la subsistencia de la forma, porque la forma, como se supone, sería incorpórea; por consiguiente, independiente en el ser de cualquier sujeto, y subsistente por sí, como es nuestra alma; por tanto, tal forma, ni en cuanto al ser, ni en cuanto al obrar, necesitará la materia; por consiguiente, no puede ser por su naturaleza acto de la materia, sino acto por sí subsistente como sustancia completa. Y se prueba el antecedente porque no repugna que se dé una sustancia creada puramente intelectual; y la operación intelectual por sí y por su naturaleza es independiente de toda materia, como se prueba extensamente en el III *De Anima;* y resulta manifiesto, en pocas palabras, bien sea por su objeto, pues comprende en sí a todo ente, por muy separado que esté de la materia; o bien sea por su modo, porque de suyo prescinde del tiempo y del lugar y de toda composición; bien sea, finalmente, por la sustancia intelctual primaria, que es Dios, en quien no hay ningún género de materia, y de la ínfima que es el hombre, o el alma racional. Pues aunque esta alma sea acto del cuerpo, de cuya ayuda puede valerse de algún modo para sus operaciones mentales, con todo, esencial y formalmente no necesita el alma racional alguna materia para las operaciones intelectuales; por lo cual, separada las ejerce sin materia alguna; por consiguiente, si no repugna que se dé una sustancia

est eadem forma simul informare duas materias, neque habere connaturalem et intrinsecam habitudinem transcendentalem ad illas. Vel intelligunt animam rationalem, statim ac separatur a corpore, recipere aliquam spiritualem materiam cui uniatur et in qua conservetur; et hoc aeque falsum est et erroneum. Nam inde fit primo, animam rationalem vere non conservari separatam. Secundo, sequitur necessariam esse creationem novae materiae ut anima possit extra corpus manere, quia illa materia non poterat antea praeesse; alias oportuisset vel esse sine forma, vel aliquid aliud corrumpi ut anima rationalis extra corpus manere posset. Quae omnia sunt absurda. Immo, praeterea sequitur non oportere ut talis anima aliquando redeat ad corpus; nam si iam habet propriam et perfectiorem materiam quam informet, cur debet illa privari ut ad corpus redeat? Maxime quia compositum illud ex tali materia et anima, natura sua incorruptibile esset. Igitur nullo modo dici potest rationalem animam constare materia et forma.

11. *Occurritur obiectioni.*— Sed dicet aliquis non esse eamdem rationem de anima rationali et de substantiis completis de quibus nunc agimus; nam illa cum sit incompleta et natura sua instituta ad informandam materiam, non est mirum quod tota sit forma et non constet ex materia; secus vero esse potest in substantiis completis, quae ita per se subsistunt ut materiam informare non possint. Sed haec differentia nil obstat; quin potius, ex eo quod anima rationalis quamvis sit incompleta substantia, quia incorporea est, potest esse per se subsistens sine materia et in sese operari ac se movere, ex hoc (inquam) inferimus non repugnare quod dentur completae substantiae incorporeae quae materia non constent et in se operari possint ac se movere. Et ratio huius consequentiae est quia, sicut in anima eadem res potest esse principium efficiendi et recipiendi motum et actum accidentalem, ita in illis substantiis completis. Et sicut anima separata non indiget materia ad suos actus et motus, ita nec substantia completa et incorporea indigebit illa. Et aliunde non est materia necessaria ad rationem substantiae completae ut sic, nam Deus est completa substantia sine materia; neque ex eo praecise quod substantia sit creata postulat ut complementum eius sit ex compositione materiae, ut demonstratum est; ergo.

12. Et hinc insurgunt duae aliae rationes egregie confirmantes conclusionem. Una ratio est D. Thomae, loco citato, quia non repugnat dari substantiam creatam completam, habentem operationem simplicem independentem a materia; ergo non repugnat dari substantiam habentem esse completum absque materia. Consequentia probatur quia esse est propter operari, unde est proportionatum operationi et operatio ipsi esse: si ergo substantia nullo modo indiget materia ad operationem, neque ad suum esse completum illa indigebit; eo vel maxime quod talis materia nihil conferre posset ad esse vel subsistere formae; quia forma, ut supponitur, esset incorporea, ergo independens in esse a quolibet subiecto et per se subsistens, sicut est nostra anima; igitur talis forma, neque quoad esse, neque quoad operari, indigebit materia; ergo non potest natura sua esse actus materiae, sed actus per se subsistens, tamquam substantia completa. Antecedens vero probatur quia non repugnat dari substantiam creatam pure intellectualem; operatio autem intellectualis per se et natura sua independens est ab omni materia, ut late probatur in III de Anima; et patet breviter, tum ex obiecto eius, nam sub se complectitur omne ens quantumvis abstractum a materia; tum ex modo eius, quia ex se abstrahit a tempore et loco, et ab omni compositione; tum denique ex primaria substantia intellectuali quae est Deus, in quo nullum est genus materiae, et ex infima quae est homo, vel anima rationalis. Nam, licet haec anima sit actus corporis, cuius ministerio uti aliquo modo potest ad suas mentis operationes, tamen per se ac formaliter non indiget anima rationalis aliqua materia ad intellectuales operationes; unde separata illas exercet sine ulla materia; si ergo non repugnat dari substantiam crea-

creada totalmente intelectual, no repugnará que se dé una sustancia creada carente de composición de materia.

13. La otra razón se toma de la semejanza del efecto con la causa, al menos según una razón común y análoga; por consiguiente, como Dios es una sustancia completa simple no repugnará que se dé una sustancia semejante a Dios en esta perfección, al menos en cuanto a la carencia de composición de partes realmente distintas; pues toda semejanza con Dios que no está en pugna con la razón de efecto equívoco y dependiente, o que por otra parte no está en pugna con la razón de ente como tal, puede comunicarla Dios a alguna criatura; sobre este razonamiento diremos más cosas después al tratar de las inteligencias creadas.

14. *La causa material repugna a la sustancia incorpórea.*— Digo en segundo lugar que repugna absolutamente que sea hecha una criatura incorpórea que tenga verdadera causa material sustancial. Esta conclusión no la encuentro así expresada en los autores; pues sólo dicen que los ángeles carecen de toda materia; con todo, en cuanto que infieren esto de que son incorpóreos, suponen enteramente que repugna a la sustancia incorpórea en cuanto tal la composición de materia, de cualquier clase que se imagine que es. Y puede probarse la aserción primeramente por el efecto, o mejor por el fin, porque la composición de materia no puede convenirle a una sustancia más que en cuanto que le es connatural; y la naturaleza no pide la composición de materia sino por causa de algún uso o fin conforme con el compuesto y la forma, pues la materia es por causa de la forma; pero la materia incorpórea de ninguna utilidad puede ser para la forma incorpórea; por consiguiente. La menor está ya suficientemente probada en la precedente aserción; pues la forma incorpórea no necesita la materia absolutamente para ser, ni tampoco para operar intelectualmente como allí se probó; ni para moverse localmente, como prueba también el ejemplo de nuestra alma separada. Y la razón está en que el movimiento local puede recibirse en cualquier cosa subsistente que tenga lugar finito y limitado, ya sea aquella cosa compuesta o simple. Ni puede imaginarse otro género de operación al que sirva tal materia; porque en la materia incorpórea no puede haber sentidos,

tam totaliter intellectualem, non repugnabit dari substantiam creatam carentem compositione ex materia.

13. Altera ratio sumitur ex similitudine effectus ad causam, saltem secundum communem et analogam rationem; cum ergo Deus sit substantia completa simplex, non repugnabit dari substantiam similem Deo in hac perfectione, saltem quantum ad carentiam compositionis ex partibus realiter distinctis; omnis enim similitudo ad Deum quae non pugnat cum ratione effectus aequivoci et dependentis, vel quae aliunde non pugnat cum ratione entis ut sic, communicari potest a Deo alicui creaturae; de quo discursu dicemus plura infra, tractando de intelligentiis creatis.

14. *Incorporeae substantiae repugnat materialis causa.*— Dico secundo: omnino repugnat fieri incorpoream creaturam habentem veram materialem causam substantialem. Hanc conclusionem non invenio ita expressam in auctoribus; solum enim dicunt angelos carere omni materia; tamen quatenus hoc colligunt ex eo quod incorporei sunt, plane supponunt repugnare substantiae incorporeae ut sic compositionem ex materia, qualiscumque illa esse fingatur. Potest autem probari assertio primo ab effectu, vel potius ex fine, quia compositio ex materia non potest convenire alicui substantiae nisi quatenus ei est connaturalis; natura autem non postulat compositionem ex materia, nisi ob aliquem usum vel finem consentaneum et composito et formae, nam materia est propter formam; sed materia incorporea nulli usui esse potest formae incorporeae; ergo. Minor probata satis est in praecedenti assertione; nam forma incorporea non indiget materia absolute ut sit, neque etiam ut operetur intellectualiter, ut ibi probatum est; neque ut moveatur localiter, ut probat etiam exemplum nostrae animae separatae. Et ratio est quia motus localis recipi potest in quacumque re subsistente, habente finitum et limitatum locum, sive illa res sit composita, sive simplex. Nec fingi potest aliud genus operationis ad quam talis materia deserviat, quia in materia incorporea non possunt esse sensus, neque aliquis

ni modo alguno de conocimiento que no sea ejercido mejor por la forma sola; ni tampoco puede haber actos de la vida vegetativa, siendo como es la sustancia incorpórea incorruptible; por consiguiente, tal modo de materia es ineptísimo para cualquier uso de la naturaleza; luego no puede ser connatural a alguna sustancia; por tanto, es absolutamente imposible, porque la materia, o bien es una parte de la naturaleza, o no es materia. Igualmente, si es posible una materia, es posible también una forma que sea su acto natural; por consiguiente, para el compuesto de una y otro será connatural tal causa material; por tanto, si para ninguna forma o compuesto puede ser connatural semejante materia, tampoco puede existir en absoluto. La razón *a priori* parece que se ha de tomar de la nobleza del grado y orden de la sustancia incorpórea, pues aquel orden de realidades es más actual de lo que lo es toda sustancia corpórea y extensa; y por ello repugna que se dé en aquel orden una entidad sustancial por modo de pura potencia que necesite de la forma sustancial, y realmente distinta, para que pueda existir.

La materia y la cantidad se infieren mutuamente

15. De esto infiero que la materia y la cantidad están en relación inseparable y recíproca, de tal modo que todo compuesto de materia sea necesariamente cuanto; y también todo cuerpo cuanto necesariamente sea compuesto de materia, pues esta última parte ha sido ya probada en la sección anterior; y la primera consta por lo que se acaba de decir. De lo cual resulta consecuentemente que la cantidad se compara a la materia como una propiedad suya, porque como van acompañándose inseparablemente es menester que entre sí tengan alguna natural conexión; y como la materia es una sustancia y la cantidad un accidente, no pueden enlazarse de otro modo sino como la propiedad y la esencia, raíz o fundamento. Más aún, si hablamos de una propiedad real y física, no encontraremos ninguna otra en la materia; pues si suele señalarse alguna otra cosa, o no es propiedad sino esencia, como ser *potencia para la forma;* o no es propiedad positiva, sino que por medio de una negación declara la misma esen-

modus cognitionis qui per solam formam non melius exerceatur; neque etiam esse posset actus vitae vegetativae, cum substantia incorporea sit incorruptibilis; est ergo talis materiae modus ineptissimus ad omnem usum naturae; ergo non potest esse connaturalis alicui substantiae; ergo simpliciter impossibilis est; nam materia vel est pars naturae, vel non est materia. Item, si possibilis est aliqua materia, possibilis etiam est forma quae sit naturalis actus eius; ergo composito ex utraque connaturalis erit talis causa materialis; si ergo nulli formae vel composito esse potest connaturalis huiusmodi materia, neque absolute esse potest. Ratio autem a priori sumenda videtur ex nobilitate gradus et ordinis substantiae incorporeae, nam ille ordo rerum est actualior quam sit omnis substantia corporea et extensa; et ideo repugnat dari in illo ordine entitatem substantialem per modum purae potentiae indigentis forma substantiali ac realiter distincta, ut esse possit.

Materia et quantitas mutuo sese inferunt

15. Ex his infero materiam et quantitatem se habere inseparabiliter ac reciproce, ita ut omne compositum ex materia necessario sit quantum; et omne etiam corpus quantum necessario sit compositum ex materia; haec enim posterior pars in superiori sectione probata est; prior vero ex proxime dictis constat. Unde fit consequens, quantitatem comparari ad materiam ut proprietatem eius, nam cum inseparabiliter sese comitentur, necesse est ut inter se habeant aliquam naturalem connexionem; cum autem materia sit substantia et quantitas accidens, non possunt aliter connecti nisi ut proprietas et essentia, radix, seu fundamentum. Immo, si de proprietate reali et physica loquamur, nullam aliam in materia inveniemus; nam si quid aliud assignari solet, vel non est proprietas sed essentia, ut esse *potentiam ad formam;* vel non est proprietas positiva, sed quae per negationem declarat eamdem es-

cia, como ser *ingenerable e incorruptible,* ser *de suyo informe y de algún modo incognoscible, carecer de virtud activa* y semejantes. O finalmente sólo por medio de una metáfora explica la misma capacidad esencial de la materia, como *tener apetito hacia la forma.* Pero en cambio la cantidad es una verdadera y real propiedad que tiene entidad propia (de lo cual trataremos después en su lugar), unida necesaria y naturalmente con la entidad de la materia. Y es muy proporcionada a ella, pues es aptísima para recibir y padecer, y de suyo no está ordenada a hacer algo. Pero inmediatamente se ofrecen en este lugar graves cuestiones, a saber, si la cantidad es de tal modo una propiedad de la materia que es coeviterna con ella, y si dimana de ella, o mediante la forma, y si radica en ella inmediatamente como en su sujeto, o en todo el compuesto; pero estas cuestiones no son necesarias para la presente disputación, y tendrán un lugar más apropiado en la siguiente.

16. *Una pequeña duda.— Su respuesta.—* En esta aserción sólo puede ofrecerse la duda de, puesto que la cantidad y la materia se infieren mutuamente, cómo variada la razón de materia no se varía la razón de cantidad; pues dijimos que la materia de los cuerpos incorruptibles es distinta de la materia de los corruptibles; y nadie dirá que las cantidades son de diversas clases. Y si se dice que la cantidad sigue a la materia como tal, según su razón genérica, quedará por averiguar qué propiedad sigue a ésta y cuál a aquella materia en cuanto que es tal, o cómo a la razón genérica de materia le sigue una propiedad específica, y sin embargo a las razones específicas de materia no les sigue ninguna propiedad. Pero a esto hay que decir brevemente que no hay ningún inconveniente en que dos naturalezas o materias específicamente distintas, en cuanto que entre sí son de alguna manera semejantes, tengan una propiedad común; pues ello es frecuente incluso en las formas y sustancias completas. Pues igual que dos causas distintas en especie pueden tener un efecto de la misma clase porque pueden tener una virtud común sea formal o eminente, así dos materias pueden tener una propiedad común a causa de la conveniencia en alguna condición de la naturaleza, aunque no convengan absolutamente en toda la esencia.

sentiam, ut esse *ingenerabilem et incorruptibilem,* esse *de se informem et aliquo modo incognoscibilem, carere vi activa,* et similes. Vel denique solum per metaphoram explicat eamdem essentialem capacitatem materiae ut *habere appetitum ad formam.* At vero quantitas est vera et realis proprietas propriam habens entitatem (de qua infra suo loco dicemus), naturaliter ac necessario coniunctam cum entitate materiae. Estque illi valde proportionata, nam est aptissima ad recipiendum et patiendum et ex se non est ordinata ad aliquid agendum. Statim vero se offerunt hoc loco quaestiones graves, scilicet, an quantitas ita sit proprietas materiae ut sit illi coaeva, et an ab illa dimanet vel mediante forma, et an in illa immediate subiectetur vel in toto composito; sed hae quaestiones non sunt necessariae ad praesentem disputationem, et in sequenti habebunt commodiorem locum.

16. *Dubiolum.— Responsio.—* Solum potest in hac assertione dubitari, si quantitas et materia sese consequuntur, quomodo variata ratione materiae non variatur ratio quantitatis; diximus enim materiam incorruptibilium corporum esse distinctam a materia corruptibilium; nemo autem dicet quantitates esse diversarum rationum. Quod si dicatur quantitatem consequi materiam ut sic, secundum genericam rationem suam, restabit inquirendum quae proprietas consequatur hanc, quae vero illam materiam quatenus talis est, vel quomodo ad rationem genericam materiae sequatur specifica proprietas, et tamen ad specificas rationes materiae nulla proprietas consequatur. Ad hoc vero dicendum est breviter nullum esse inconveniens quod duae naturae seu materiae specie distinctae quatenus inter se sunt aliquo modo similes, habeant proprietatem communem, id enim frequens est etiam in formis et substantiis completis. Nam sicut duae causae specie distinctae possunt habere effectum eiusdem rationis, quia possunt habere virtutem communem, vel formalem, vel eminentem, ita duae materiae possunt habere proprietatem communem propter convenientiam in aliqua conditione naturae, quamvis non conveniant simpliciter in tota essentia.

Pues todas las materias tienen la extensión y composición de las partes integrales, y en ella son enteramente semejantes, y según dicha razón les conviene a ellas la propiedad; pero tienen además el ser potencias para la forma, y de acuerdo con esta razón difieren por la diversa relación a la forma. Y de acuerdo con esta razón y distinción específica, es verdad que una materia no tiene alguna propiedad accidental peculiar distinta de la cantidad o de las propiedades de otra materia. Ni esto representa un inconveniente, porque la materia, como es pura potencia, no necesita otras propiedades o facultades.

Soluciones a los argumentos

17. *Exposición de un pasaje de San Agustín.— Se explica el Damasceno.— Se expone Boecio.—* A los argumentos de la segunda sentencia se responde que Aristóteles, cuando dice que todas las cosas que se mueven tienen materia, habla del movimiento físico en el cual una parte del móvil recorre primero el espacio que otra. Pero el Comentador y Avicena discurren en el error de que todas las inteligencias son entes necesarios y eternos. Por lo que se refiere a San Agustín, en primer lugar aquella obra *De Mirabilibus Sacrae Scripturae* es de autor incierto; además, Santo Tomás, en la q. única *De Spiritualibus creaturis,* a. 1, ad 4, explica que San Agustín no habla de la materia propiamente en cuanto que es parte de la esencia, ni de la informidad sustancial, sino de la materia en cuanto que dice cualquier sustancia o sujeto accidentalmente informe. Por lo cual, por materia informe en la naturaleza intelectual no entiende otra cosa que la misma naturaleza intelectual que no ha sido iluminada todavía por el Verbo. O tal vez el autor de aquel libro pensó que los ángeles son corpóreos. Y de este modo responde Capréolo, *In II,* dist. 3, q. 1, a otro lugar de San Agustín del libro de las *Confesiones,* que dicha exposición es de acuerdo con la opinión de Platón, que pensaba que los ángeles eran corpóreos; principalmente porque San Agustín no aprueba sino que refiere sólo dicha exposición. En cambio, Damasceno piensa abiertamente que los ángeles son in-

Omnes enim materiae habent integralium partium extensionem et compositionem, et in ea sunt omnino similes, et secundum eam rationem convenit illis proprietas; habent vero ulterius quod sint potentiae ad formam, et secundum hanc rationem differunt per diversam habitudinem ad formam. Et secundum hanc specificam rationem et distinctionem, verum est non habere unam materiam aliquam peculiarem proprietatem accidentalem distinctam a quantitate vel a proprietatibus alterius materiae. Neque hoc est inconveniens, quia materia, cum sit pura potentia, non indiget aliis proprietatibus vel facultatibus.

Argumentorum solutiones

17. *Locus Augustini exponitur.— Damascenus explicatur.— Boetius exponitur.—* Ad argumenta alterius sententiae respondetur Aristotelem, cum ait omnia quae moventur habere materiam, loqui de motu physico, in quo una pars mobilis prius pertransit spatium quam alia. Commentator autem et Avicenna procedunt in eo errore quod intelligentiae omnes sunt entia necessaria et aeterna. Ad Augustinum, imprimis opus illud de Mirabilibus sacrae Scripturae incerti est auctoris; deinde D. Thomas, q. unica de Spiritualib. creat., a. 1, ad 4, explicat Augustinum non loqui de materia proprie ut est pars essentiae, nec de informitate substantiali, sed materia ut dicit quamcumque substantiam vel subiectum accidentaliter informe. Unde per materiam informem in intellectuali natura nihil aliud intelligit quam ipsam naturam intellectualem nondum illuminatam a Verbo. Vel fortasse auctor illius libri existimavit angelos esse corporeos. Atque hoc modo respondet Capreolus, In II, dist. 3, q. 1, ad alium locum Augustini ex libris Confessionum, eam expositionem esse iuxta opinionem Platonis, existimantis angelos esse corporeos; praesertim quia Augustinus non approbat, sed refert tantum illam expositionem. Damascenus autem aperte sentit angelos esse immateriales, quamvis

materiales, aun cuando en comparación de Dios los llame groseros y materiales no porque consten de materia, sino porque de algún modo son compuestos y potenciales. Y así aproximadamente Santo Tomás en la q. 50, a. 1, ad 1. Y Boecio en el primer pasaje, o bien pensó que los ángeles eran materiales, o es que habla en sentido amplio de la materia y de la forma en cuanto se dicen a veces de cualquier potencia y acto, ya sean género y diferencia, ya esencia y existencia. Y en el último lugar, o es que habla de la forma pura que sea acto puro, como expone Capréolo, o habla según una precisión formal, porque la forma como forma no recibe los accidentes sino en cuanto que participa algo de las condiciones de la materia o de la potencialidad.

18. Y con estas últimas palabras casi se ha respondido a la razón de dicha sentencia; pues se niega que sea imposible una sustancia creada no compuesta de verdadera materia. A la primera probación se responde que es falso que toda sustancia creada pueda no existir por intrínseca potencia pasiva, la cual conviene a las cosas por razón de la materia, sujeta a privación; pero si se habla de la potencia para el no ser mediante la sola denominación extrínseca tomada de la causa eficiente, aquélla no requiere materia. A la otra probación se responde que la misma cosa viviente puede moverse a sí misma accidentalmente, o reducirse al acto, porque para esto puede estar por su sustancia en acto eminente o virtual y en potencia formal, como antes se explicó, confirmando la verdad, y al tratar de la causa eficiente diremos con más amplitud.

19. Respecto de la última prueba ya se declaró de dónde nace la repugnacia de que se dé una sustancia incorpórea y pura potencia en el género de la sustancia, a saber, de la eminencia de aquel grado y orden; y por ello no es igual el caso de la potencia para las formas accidentales, porque la sustancia que está absolutamente en acto puede estar en potencia para los accidentes; la cual no está en potencia para el ser absolutamente sino relativamente. Es finalmente diversa la razón de la forma y la de la materia, pues la forma por ser acto, con razón puede hallarse en grado incorpóreo, y asimismo un grado corpóreo puede participar de la actualidad de la forma sustancial, porque aquel orden no es tan imperfecto que no se encuentre en él un ente constituído absolutamente en acto por la forma; y por el contrario, la materia por causa de su imperfección no puede ser elevada al grado incorpóreo.

comparatione Dei eos appellet crassos ac materiales, non quia materia constent, sed quia aliquo modo sunt compositi et potentiales. Ita fere divus Thomas, q. 50, a. 1, ad 1. Boetius autem, in priori loco, vel existimavit angelos esse materiales, vel loquitur late de materia et forma prout interdum dicuntur de quacumque potentia et actu, sive sint genus et differentia, sive essentia et esse. In posteriori autem loco, vel loquitur de forma pura quae sit purus actus, ut exponit Capreolus, vel loquitur secundum praecisionem formalem, quod forma ut forma non recipit accidentia, sed quatenus aliquid participat de conditionibus materiae, seu de potentialitate.

18. Et ex his ultimis verbis fere responsum est ad rationem illius sententiae; negatur enim esse impossibilem substantiam creatam non compositam ex vera materia. Ad primam probationem respondetur falsum esse omnem substantiam creatam posse non esse per intrinsecam potentiam passivam, quae convenit rebus ratione materiae, subiectae privationi; si vero sit sermo de potentia ad non esse per solam denominationem extrinsecam a causa efficienti, illa non requirit materiam. Ad aliam probationem respondetur eamdem rem viventem posse seipsam movere accidentaliter, vel in actum reducere, quia ad hoc esse potest per suam substantiam in actu eminenti seu virtuali et in potentia formali, ut supra, confirmando veritatem, declaratum est, et tractando de causa efficienti latius dicemus.

19. Ad ultimam probationem iam declaratum est unde repugnet dari substantiam incorpoream et puram potentiam in genere substantiae, scilicet, ex eminentia illius gradus et ordinis; et ideo non est simile de potentia ad formas accidentales, quia substantia quae sit simpliciter in actu potest esse in potentia ad accidentia; quae non est potentia ad esse simpliciter sed secundum quid. Est denique diversa ratio formae et materiae, nam forma, cum sit actus, merito reperiri potest in gradu incorporeo, itemque gradus corporeus potest participare actualitatem formae substantialis, quia non est ille ordo adeo imperfectus quin intra illum reperiatur ens simpliciter in actu per formam constitutum; e contrario vero materia propter suam imperfectionem non potest elevari ad gradum incorporeum.

DISPUTACION XIV

LA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

RESUMEN

Dos partes:

I. Existencia y naturaleza de esta causa; accidentes que la exigen (Sec. 1).
II. Realidades que pueden ejercer esta causalidad (Sec. 2-4).

SECCIÓN I

Determinado el problema de la existencia de la causa material de los accidentes (1), se defiende su existencia y hasta su necesidad (2-3), refiriéndose, claro está, al accidente en concreto, en orden a su composición (4-7), mientras que el accidente en abstracto sólo exige causa de sustentación (8-9).

SECCIÓN II

¿Puede ejercer inmediatamente esa causalidad la sustancia en cuanto tal? El problema se concreta en saber mediante qué potencia recibe la sustancia a los accidentes (1): no mediante una potencia accidental, como quieren algunos (2-3), sino que los recibe la sustancia por sí misma (4-5), puesto que lo contrario no puede admitirse, ni con las limitaciones que pone Cayetano (6-8). La refutación se funda en que no es preciso que a cualquier acto corresponda una potencia de su mismo predicamento (9-11). Como en todo ello juega un importante papel el axioma de que "el acto y la potencia están en el mismo género", concluye la sección explicando ampliamente su sentido (12-17).

SECCIÓN III

Supuesto que es la sustancia la causa material de los accidentes, ¿qué sustancia es? No la increada (1). En primer lugar, pueden serlo para los accidentes que les sean proporcionados las sustancias simples, las formas subsistentes y las partes integrales (2-4). Pero la cuestión batallona está en la causalidad de la materia prima, sobre todo respecto de la cantidad (5). Para algunos la materia no puede ejercer esa causalidad con prioridad a su unión a la forma (6-9). Para otros la materia es entitativamente suficiente para dicha causalidad, posición por la que se decide Suárez (10-20), haciendo extensiva su doctrina a las cualidades y confirmándola con la solución de los argumentos en contra (21-34). A continuación, debidamente delimitado el problema (35), desarrolla progresi-

vamente una solución sistemática: 1) La materia es a veces sujeto primero y único de la cantidad (36-37); 2) La cantidad de lo que se corrompe y las disposiciones congruentes con la forma de lo engendrado permanecen en éste (38-40); 3) Esto no impide que en algún género de causa tengan prioridad sobre la cantidad el compuesto sustancial y la unión de la materia con la forma (41-43); 4) Aunque sea probable que en los compuestos sustanciales la cantidad pueda ser recibida parcialmente en la forma, lo más probable es que esa función la cumpla la materia sola (44-51). A continuación responde a los diversos testimonios de Aristóteles y a las objeciones que suelen aducirse contra la posición adoptada (52-61).

SECCIÓN IV

¿Puede un accidente ser causa material de otro? Un accidente puede ser fundamento y causa material de otro sobrenaturalmente, pero no naturalmente (1); puede también un accidente tener su inhesión en la sustancia mediante otro (2). El problema sigue siendo si un accidente puede ser sujeto o causa material de otro (3). Expuestas las sentencias negativa (4) y afirmativa (5), se decide por la última, que prueba con argumentos y ejemplos (5-8), tratando luego algunas cuestiones conexas (9-13) y acabando con la solución a los argumentos contrarios (14).

DISPUTACION XIV

LA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

Una vez explicada la causalidad material en la primera raíz y causa de dicho género, es fácil aplicarla a todos los sujetos que ejercen esta clase de causalidad respecto de los accidentes; porque en relación con la sustancia sólo la materia prima ejerce una verdadera y propia causalidad material; puesto que, aunque las partes integrantes o las disposiciones suelan considerarse incluídas en este género de causa, esto se hace únicamente en virtud de cierta reducción y no con propiedad. Así, pues, por lo que se refiere a la causa material de los accidentes, veremos, en primer lugar, si existe y cuáles son sus características y respecto de qué accidentes se da; después, a qué cosas conviene.

SECCION PRIMERA

¿SE DA UNA VERDADERA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES?

1. Sobre los accidentes hay dos maneras de expresarse: una, en abstracto, o sea considerando la sola forma accidental; otra, en concreto, o sea considerando el compuesto de dicha forma y su sujeto. De acuerdo con esta doble consideración, caben dos maneras de preguntarse por la causa material de los accidentes, a saber, o por la que entra en la composición, o por la que le sirve de soporte a él o a su unión.

Existe causa material de los accidentes

2. Así, pues, en primer lugar, de un modo general, es cierto que hay causa material de los accidentes. Esto aparece claro, en primer lugar, por Aristóteles,

DISPUTATIO XIV

DE CAUSA MATERIALI ACCIDENTIUM

Explicata causalitate materiali in prima radice et causa illius generis, facile est eam applicare ad omnia subiecta quae huiusmodi genus causalitatis exercent circa accidentia; nam circa substantiam sola materia prima veram ac propriam causalitatem materialem habet; quia, licet partes integrantes vel dispositiones soleant ad hoc genus causae revocari, id solum est per quamdam reductionem, non per proprietatem. Igitur de materiali causa accidentium, primum videbimus an sit et qualis et respectu quorum accidentium. Deinde quibus rebus conveniat.

SECTIO PRIMA

UTRUM DETUR VERA CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM

1. Dupliciter de accidentibus loqui possumus: uno modo in abstracto, seu de sola forma accidentali; alio modo in concreto, seu de composito ex tali forma et subiecto. Et iuxta hanc duplicem considerationem dupliciter potest quaeri causa materialis accidentis, scilicet, vel componens ipsum, vel sustentans ipsum aut unionem ipsius.

Materialis accidentium causa datur

2. Primo ergo, in genere certum est dari causam materialem accidentium. Hoc patet primo ex Aristotele, XII Metaph., text. 13,

libro XII de la *Metafísica,* texto 13, donde, al resolver la cuestión que había propuesto en el lib. III, texto 15, afirma que los principios de todos los géneros son los mismos según proporción; porque —como expone el Comentador— aunque sea una la potencia para el ser sustancial y otra para el ser accidental, sin embargo, convienen proporcionalmente en la razón de causa material. Por eso, esta causalidad se demuestra con el mismo procedimiento y proporción que la causalidad de la materia prima; más aún, como nos es más asequible, fue antes conocida, y por proporción con ella llegamos al conocimiento de la materia prima, según vimos más arriba. En efecto, descubrimos por experiencia que en un mismo sujeto se produce la mutación de un accidente en otro, por ejemplo, de caliente en frío; y de esto deducimos que existe un sujeto que es soporte de ambos accidentes, y le llamamos causa material del accidente. Porque en realidad es causa, puesto que de él depende el accidente; y, en cuanto es sujeto, no participa de otro género de causalidad, como es de por sí evidente y quedará aún más claro por lo que se va a decir. Además, por no tener lugar esta trasmutación en todos los accidentes, ha de añadirse una razón universal, que se ha de tomar de la naturaleza de la entidad accidental; en efecto, la entidad accidental no puede subsistir en sí misma, sino que requiere sujeto en que sustentarse; y por eso exige una causa material como necesaria por su naturaleza para que pueda existir. Y esta razón no sólo prueba que puede haber causa material de los accidentes, sino también que todos los accidentes exigen esta causa por su naturaleza necesariamente; puesto que *es propio del ser del accidente la inhesión,* según explicaremos luego en su debido lugar; ahora bien, en la razón misma de la inhesión queda incluído el sujeto y —consecuentemente— la causa material.

3. *Diferencia digna de tenerse en cuenta entre la sustancia y el accidente.*— De lo cual se infiere una diferencia entre la sustancia y el accidente, por el hecho de que la sustancia, incluso la creada, no exige siempre una causa material, según se demostró antes, y, en cambio, todo accidente la exige. El motivo está en que la razón de sustancia o de forma creada, en virtud de tal razón precisa y común, no exige la materia, ya que en virtud de dichas razones no hay con-

ubi, resolvens quaestionem quam lib. III, text. 15, proposuerat, dicit omnium generum eadem esse principia secundum proportionem; nam (ut Commentator exponit), licet alia sit potentia ad esse substantiale et alia ad esse accidentale, tamen proportionaliter conveniunt in ratione causae materialis. Unde haec causalitas eadem via et proportione demonstratur qua causalitas materiae primae; immo, tamquam nobis notior, prius cognita est, et per proportionem ad illam ventum est in cognitionem materiae primae, ut supra vidimus. Experimur enim in eodem subiecto mutationem fieri ab uno accidente in aliud, ut a calido in frigidum; ex quo intelligimus dari subiectum quod utrique accidenti subest et illud appellamus causam materialem accidentis. Nam revera est causa, quandoquidem ab illo dependet accidens; et quatenus subiectum est non participat aliud causalitatis genus, ut per se constat, et magis patebit ex dicendis. Deinde, quia non in omnibus accidentibus fit haec transmutatio, addenda est ratio universalis, quae ex natura entitatis accidentalis sumenda est; entitas enim accidentalis in se subsistere non potest, sed indiget subiecto in quo sustentetur; et ideo indiget causa materiali tamquam necessaria ex natura rei ut esse possit. Quae ratio probat non solum dari posse causam materialem accidentium, sed etiam omnia accidentia natura sua necessario postulare hanc causam; quia *accidentis esse est inesse,* ut postea suo loco declarabimus; in ipsa autem ratione inhaerendi includitur subiectum et consequenter materialis causa.

3. *Notandum inter substantiam et accidens discrimen.*— Ex quo colligitur differentia inter substantiam et accidens, quod substantia etiam creata non requirit in universum materialem causam, ut supra ostensum est, accidens vero omne illam requirit. Et ratio est quia ratio substantiae aut formae creatae ex hac praecisa et communi ratione non requirit materiam, cum ex vi illarum rationum non repugnet esse rem

tradicción en que se dé una cosa subsistente y simple, sino que se exige por la razón peculiar de una sustancia determinada, es decir, de la corpórea, o de una forma determinada, o sea, de la material. El accidente, empero, por la razón precisa y común de accidente, exige una causa material, por expresar una entidad hasta tal punto débil, que no es apta por su naturaleza para subsistir, y necesita, por tanto, de un sujeto que la sustente. De aquí resulta que esta causalidad material se extiende también a las cosas incorpóreas, porque también los accidentes espirituales necesitan una causa material, ampliando la palabra *material* más allá de los límites de donde se tomó. Pues propiamente y en rigor se llamó materia a la materia corpórea y de ella se tomó la denominación de *material;* de aquí, sin embargo, se extiende a toda causa que tiene un modo de causación igual o proporcional, aunque sea espiritual e incorpórea según su entidad; y de esta suerte los accidentes espirituales, por más que en sí sean indivisibles e incapaces de extensión cuantitativa, tienen, no obstante, causa material. Es más: según los principios de la teología divina, también los accidentes sobrenaturales necesitan una causa material, pues aunque sean entes de un orden perfectísimo, sin embargo, por el hecho de ser accidentes, necesitan de sujeto en que se sustenten. Hay que advertir, finalmente, que en esta conclusión nos referimos a la propia entidad accidental, porque el modo accidental, que no tiene de suyo entidad propia, sino que se identifica intrínsecamente con alguna entidad accidental cuyo modo es, no tiene siempre una auténtica causa material, sino que le basta aquella misma entidad a la que modifica inmediatamente, ya se le una como a sujeto, ya de otro modo, lo cual no puede explicarse al detalle sin explicar los diversos géneros de estos modos accidentales, cosa que haremos al desarrollar esta materia. Por eso omito las principales dificultades que se presentaban aquí sobre la relación en cuanto relación y sobre la acción transeúnte en cuanto tal, y sobre el lugar y otras formas que son denominaciones extrínsecas, ya que se las tratará con más provecho en sus lugares propios.

subsistentem et simplicem, sed requiritur ex peculiari ratione talis substantiae, nimirum corporeae, vel talis formae, scilicet materialis. At vero accidens ex praecisa et communi ratione accidentis postulat materialem causam, quia dicit entitatem ita diminutam, ut natura sua sit inepta ad subsistendum, ac proinde indigentem aliquo subiecto sustentante. Quo fit ut haec causalitas materialis etiam ad incorporalia se extendat, nam etiam spiritualia accidentia indigent materiali causa, extenso nomine *materialis* ultra id a quo sumptum est. Materia enim proprie et in rigore appellata est materia corporea et ab ea denominatio *materialis* sumpta est; inde tamen extenditur ad omnem causam quae rationem causandi eamdem seu proportionalem habet, etiamsi secundum entitatem suam spiritualis sit et incorporea; atque hoc modo accidentia spiritualia, licet in se sint indivisibilia et incapacia extensionis quantitativae, nihilominus causam materialem habent. Quin potius, iuxta principia divinae theologiae, etiam supernaturalia accidentia indigent materiali causa, nam quantumvis sint entia perfectissimi ordinis, tamen, hoc ipso quod accidentia sunt, indigent subiecto quo fulciantur. Advertendum est tamen ultimo, in hac conclusione sermonem esse de propria entitate accidentali, nam modus accidentalis qui ex se non habet propriam entitatem, sed intrinsece identificatur alicui accidentali entitati cuius est modus, non semper habet propriam materialem causam, sed illi sufficit ipsa entitas, quam proxime modificat, sive illi coniungatur ut subiecto, sive alio modo, quod in particulari declarari non potest, nisi explicando varia genera horum modorum accidentalium, quod in discursu huius materiae praestabimus. Et ideo omitto speciales difficultates, quae hic occurrebant de relatione ut relatio est, et de actione transeunte ut sic, et de loco vel aliis formis extrinsece denominantibus, nam in propriis locis commodius tractabuntur.

La composición de materia tiene lugar en el accidente en concreto y no en abstracto

4. Afirmo en segundo lugar: la entidad accidental considerada en abstracto no tiene causa material, de la que intrínsecamente se componga, sino que en este sentido se da causa material del accidente en concreto, es decir, del compuesto accidental. Esta conclusión, principalmente por lo que se refiere a la primera parte, la defienden Soncinas, XII *Metaph.*, q. 26, y Iavello, q. 8, y dan a entender que algunos han sostenido lo contrario, a causa de que Aristóteles dice allí, en el texto 26, que en todo género se da potencia propia y acto. Sin embargo, la conclusión es certísima entendiendo la materia en un sentido propio y real, puesto que la entidad accidental en su totalidad es una forma; por tanto, no requiere composición intrínesca y real de materia propiamente tal y de forma. Se explica el antecedente, porque la entidad accidental completa está en el sujeto como forma; luego los que imaginan esa composición de materia en el accidente es forzoso que admitan que aquella parte a la que llaman materia de esa otra parte formal, es acto y forma al menos parcial respecto del sujeto. Por ello se prueba la primera consecuencia, puesto que la forma en cuanto forma no exige composición de potencia y acto realmente distintos, como es evidente en los entes sustanciales y se probó particularmente más arriba respecto del alma racional. Ni cabe imaginar en la forma accidental una razón propia en virtud de la cual exija semejante composición; porque, aunque dicha forma conste de género y diferencia, los cuales se comparan entre sí como materia y forma metafísicas, sin embargo, ni se distinguen en la realidad, ni exigen esencialmente principios o fundamentos realmente distintos, según se demostró antes. Ni exigen tampoco estas formas accidentales a causa de su imperfección la composición de potencia y acto realmente distintos, ya que una cosa imperfecta, sobre todo si es parcial e incompleta o forma de otra, puede ser realmente simple e incluso indivisible, por ejemplo, el punto, puesto que la simplicidad no siempre implica o exige una gran perfección, sino que esto es únicamente

Accidens in concreto componitur ex materia, non in abstracto

4. Dico secundo: entitas accidentalis in abstracto sumpta non habet causam materialem ex qua intrinsece componatur, sed hoc modo datur causa materialis accidentis in concreto, seu compositi accidentalis. Hanc conclusionem, praesertim quoad priorem partem, ponunt Soncinas, XII Metaph., q. 26, et Iavell., q. 8, et significant aliquos [1] sensisse oppositum propter Aristotelem ibi, text. 26, dicentem in omni genere dari propriam potentiam et actum. Conclusio tamen est certissima, loquendo de propria et reali materia, quia tota entitas accidentalis est quaedam forma; non ergo indiget compositione intrinseca et reali ex propria materia et forma. Antecedens declaratur quia tota entitas accidentalis est in subiecto tamquam forma; unde qui in accidente fingunt dictam compositionem ex materia, necesse est fateantur illam partem, quam materiam appellant alterius partis formalis, respectu subiecti esse actum et formam saltem partialem. Hinc vero probatur prima consequentia, quia forma ut forma non postulat compositionem ex potentia et actu realiter distinctis, ut in substantialibus constat et in speciali de anima rationali superius probatum est. Neque in accidentali forma excogitari potest propria ratio ob quam illam compositionem requirat; nam, licet talis forma constet genere et differentia, quae per modum materiae et formae metaphysicae comparantur, tamen neque in re distinguuntur, nec per se requirunt principia seu fundamenta realiter distincta, ut in superioribus probatum est. Nec vero hae formae accidentales propter suam imperfectionem postulant illam compositionem ex potentia et actu realiter distinctis, quia res imperfecta, si sit partialis et incompleta aut forma alterius, potest esse realiter simplex, immo et indivisibilis, ut punctus, nam simplicitas non semper importat aut requirit magnam per-

[1] Iandun., VIII Metaph., q. 8.

señal de mayor perfección en el caso de que las otras circunstancias sean iguales. Luego no es concebible razón probable alguna para atribuir a los accidentes tal composición.

5. Todavía se puede añadir que no resulta inteligible qué clase de materia sea aquella de que intrínsecamente se compone la forma accidental; porque o es de tal naturaleza que permanezca siempre la misma en número sucesivamente bajo las diversas formas accidentales, o se transforma siempre o perece juntamente con la misma forma. Lo primero no puede afirmarse, porque de lo contrario no sólo lo caliente se convertiría en frío, sino el calor en frialdad, y el amor en odio, y así en otros casos, lo cual es falso a todas luces. Además, porque el calor es activo según toda su entidad; por lo tanto, introduce en el sujeto el calor según toda su entidad en cuanto al grado que introduce; luego elimina de igual modo en toda su entidad el grado de frialdad opuesto; no elimina, pues, solamente la parte formal de la material para introducir en ésta otra parte formal opuesta, sino que elimina en absoluto la forma completa, o el grado contrario completo para introducir el suyo. Al igual que en una mutación puramente privativa, por ejemplo, en la cesación de la luz, no perece la parte formal y permanece la potencial, sino toda la luz en absoluto. Si, pues, la transformación del accidente se realiza siempre en la entidad completa de la forma, consecuentemente la materia de que se concibe que constan los accidentes no tiene utilidad alguna en orden a las transformaciones de los accidentes, ni ofrece tampoco utilidad en orden a que éstos informen la sustancia, pues la esencia de la materia de suyo más bien impide esta información, ya que la materia en cuanto tal no es acto actualizante, según dijimos antes. No es útil, además, en orden a la acción; más aún, puede impedir que la forma sea activa según su entidad total, puesto que la materia de suyo no es activa; ahora bien, como muchas formas accidentales son activas según toda su entidad, no constan intrínsecamente de materia y forma. Finalmente, si el accidente consta de esta suerte de materia y forma, también la forma del mismo accidente constará de materia y forma. Y de esta manera se incurrirá en un proceso al infinito; si, pues, hay que detenerse en alguna, como en realidad hay que hacerlo, deten-

fectionem, sed tunc solum est signum maioris perfectionis, quando caetera sunt paria: ergo nulla probabilis ratio excogitari potest ad tribuendum accidentibus hanc compositionem.

5. Adde praeterea intelligi non posse qualis sit illa materia ex qua intrinsece componatur forma accidentalis; nam vel est talis ut eadem numero successive sit sub diversis formis accidentalibus, vel semper transmutatur seu perit cum ipsa forma. Primum dici non potest, alias non solum ex calido fieret frigidum, sed etiam ex calore frigus, et ex amore odium, et sic de aliis, quod est aperte falsum. Item, quia calor activus est secundum totam entitatem suam; ergo introducit in subiecto calorem secundum totam entitatem eius, quantum ad illum gradum quem introducit; ergo expellit oppositum gradum frigoris similiter quoad totam entitatem eius; non ergo expellit tantum partem formalem a materiali ut in hanc introducat aliam partem formalem oppositam, sed simpliciter expellit totam formam, vel totum gradum contrarium, ut suum introducat. Sicut in mutatione pure privativa, ut, verbi gratia, in desitione luminis, non perit pars formalis luminis et manet potentialis, sed absolute totum lumen. Si autem transmutatio accidentis semper fit in tota entitate formae, ergo illa materia ex qua finguntur accidentia constare nihil deservit ad transmutationes accidentium, neque etiam deservit ut informent substantiam; nam ratio materiae ex se potius impedit informationem, quia materia ut sic non est actus actuans, ut supra diximus. Item non deservit ad actionem; quin potius impedire potest ne forma secundum se totam sit activa, nam materia secundum se non est activa; cum ergo multae formae accidentales sint activae secundum totam suam entitatem, non constant intrinsece materia et forma. Tandem si accidens ita constat materia et forma, etiam forma ipsius accidentis constabit materia et forma. Atque ita procedetur in infinitum; si ergo in aliqua sistendum est, ut revera est, sistamus in prima, quae sit ip-

gámonos en la primera y que ésta sea el propio accidente, que no es más que forma, y del que la materia es el sujeto a quien informa. La primera consecuencia es evidente por no haber mayor motivo en pro de una forma que de otra, ya que ambas son entidades imperfectas e incompletas y formas de otra, siendo posible concebir en ambas razón genérica y específica; luego hay el mismo motivo.

6. De aquí brota con claridad fácilmente la segunda parte de la conclusión, porque el compuesto accidental consta intrínsecamente de sujeto y accidente, y en esta composición el accidente tiene razón de forma; luego el sujeto tiene razón de causa material. De donde resulta que respecto del compuesto debe explicarse esta causalidad en los compuestos accidentales con la misma proporción con que la explicamos en los sustanciales. Efectivamente, el mismo compuesto es efecto de dicha causa, porque consta de ella, y de ella depende. Y la razón o principio del causar es la potencia primera, o sea la entidad mediante la cual el sujeto recibe el accidente, potencia y entidad de las que nos ocuparemos *ex professo* en las secciones siguientes. En cambio, su causalidad en realidad no es otra cosa que la unión de una forma accidental al sujeto, pues mediante ella surge un único compuesto de sujeto y de accidente. Nos referimos, pues, al compuesto y a su causalidad como ser constituído, ya que de la causalidad en su proceso de producción se hablará inmediatamente. Ni es preciso imaginar en el sujeto del accidente un modo de unión distinto del accidente mismo en cuanto unido al sujeto, puesto que, al producirse el accidente en el sujeto, no son dos los cambios que se producen en el mismo sujeto: el uno, mediante la información del accidente; el otro, mediante un modo especial de unión identificado con el mismo sujeto; y por otras razones antes expuestas, que tienen aquí una eficacia igual o mayor. De esta suerte queda patente dicha causalidad en su totalidad respecto del compuesto accidental.

7. *Se previene una objeción.*— Se objetará: este compuesto accidental es un uno *per accidens;* luego respecto de él no puede intervenir una verdadera causalidad material. De lo contrario, todo compuesto *per accidens* resultaría de una causalidad semejante; lo cual se manifiesta que es falso en un montón de

sum accidens, quod est tantum forma cuius materia est subiectum quod informat. Prima sequela patet, quia non est maior ratio de una forma quam de alia, quia utraque est entitas imperfecta et incompleta et forma alterius et in utraque concipi potest ratio generica et specifica; est ergo eadem ratio.

6. Et ex his facile patet altera pars conclusionis, quia compositum accidentale intrinsece constat ex subiecto et accidente et in ea compositione accidens habet rationem formae; ergo subiectum habet rationem materialis causae. Unde fit causalitatem hanc respectu compositi eadem proportione explicandam esse in his compositis accidentalibus qua in substantialibus illam declaravimus. Ipsum enim compositum est effectus talis causae, cum ex illa constet et ab illa pendeat. Ratio vero seu principium causandi est prima potentia vel entitas per quam subiectum recipit accidens, de qua potentia et entitate in sequentibus sectionibus ex professo dicemus. Causalitas vero in re non est aliud quam unio accidentalis formae ad subiectum, nam ea mediante fit ut ex subiecto et accidente unum compositum coalescat. Loquimur enim de composito et causalitate eius in facto esse; nam de causalitate in fieri statim dicetur. Neque oportet in subiecto accidentis fingere distinctum modum unionis praeter ipsum accidens ut unitum subiecto, quia, cum accidens fit in subiecto, non fiunt in ipso subiecto duae mutationes, una per informationem accidentis, alia per peculiarem modum unionis identificatum ipsi subiecto; et propter alias rationes supra factas, quae hic eamdem vel maiorem vim habent. Atque ita patet tota haec causalitas respectu accidentalis compositi.

7. *Occurritur obiectioni.*— Dices: hoc compositum accidentale est unum per accidens; ergo respectu illius non potest intercedere vera causalitas materialis. Alias omne compositum per accidens consurgeret ex huiusmodi causalitate; quod patet esse falsum in acervo lapidum, vel etiam in domo, quatenus constat fundamento, parietibus et tecto. Respondetur ex supra dictis

piedras o incluso en una casa, por constar de cimientos, paredes y techo. La respuesta se deriva de lo que, en los entes que son uno *per accidens,* se dijo antes sobre la unidad: que hay amplitud y que unos tienen mayor unidad que otros. Luego el compuesto de sujeto y accidente es uno *per accidens* porque consta de cosas pertenecientes a diversos predicamentos, y de acto y potencia no subordinados esencial, sino accidentalmente. No obstante, la unidad que tiene no es solamente metafórica o de apariencia, sino verdadera y física, puesto que tiene lugar por la unión verdadera y real de una cosa con otra, y por ello dicho compuesto brota verdaderamente debido a la causalidad real de los componentes, ya entre sí, ya respecto del compuesto. En cambio, el montón de piedras de tal manera es uno *per accidens,* que no tiene unidad verdadera y física, sino solamente metafórica o aparente —por así decirlo— y por eso, al igual que no resulta de una verdadera unión de partes componentes, tampoco es necesario que intervenga allí una verdadera causalidad material, sino sólo según proporción, por cuanto una parte se une a la otra en sitio y orden. Por lo que respecta a la composición artificial, suele darse una mayor unión y subordinación de las partes, aunque no sea unión verdadera y física; y por lo mismo tampoco verdadera causalidad material; lo cual se comprende comparando entre sí las partes que integran un objeto artificial, porque si el objeto artificial completo se compara con la propia forma artificial, que es la figura, respecto de ella se da una causalidad material más propia, puesto que la figura se compara con su sujeto como un accidente verdadero unido realmente a él.

El accidente en abstracto se educe de la materia y es sustentado por ella

8. *Diferencia entre los accidentes en cuanto a su producción.*— Afirmo, en tercer lugar: el accidente, respecto de su entidad accidental considerada precisiva y abstractamente, tiene una causa material, no para formar composición con ella, sino para ser sustentado por ella en su ser: por lo tanto, no es sólo causa material del accidente en cuanto a su unión, sino también en cuanto a su entidad, a la cual produce en su género mediante la unión; ni es tampoco

de unitate, in entibus quae sunt unum per accidens esse latitudinem et quaedam habere maiorem unitatem quam alia. Compositum ergo ex subiecto et accidente est unum per accidens, quia constat ex rebus diversorum praedicamentorum et ex actu et potentia non per se ordinatis, sed accidentaliter. Nihilominus tamen illa unitas quam habet non est tantum metaphorica aut apparens, sed vera et physica, quia est per veram unionem et realem unius ad aliud, et ideo tale compositum vere consurgit per realem causalitatem componentium, tum inter se, tum respectu compositi. Acervus autem lapidum ita est unum per accidens, ut non habeat veram et physicam unitatem, sed solum metaphoricam vel apparentem (ut sic dicam); et ideo, sicut non consurgit ex vera unione partium componentium, ita non oportet ut vera causalitas materialis ibi intercedat, sed tantum secundum proportionem, quatenus in situ et ordine una pars coniungitur alteri. In compositione autem artificiali solet intercedere quaedam maior coniunctio et subordinatio partium, non tamen vera et physica unio; atque ita neque vera causalitas materialis; quod intelligitur comparando partes integrantes artificium inter se, nam si comparetur totum artificium ad propriam formam artificialem, quae est figura, respectu illius est magis propria causalitas materialis, quatenus figura comparatur ad suum subiectum tamquam verum accidens illi realiter unitum.

Accidens in abstracto educitur et sustentatur a materia

8. *Discrimen inter accidentia quoad fieri.*— Dico tertio: accidens quoad suam entitatem accidentalem praecise et abstracte sumptam, habet materialem causam, non ex qua componatur, sed a qua sustentetur in suo esse; unde illa non tantum est materialis causa accidentis quoad unionem, sed etiam quoad entitatem eius, quam in suo genere causat mediante unione; neque etiam est causa solum in facto esse, sed etiam in

causa solamente en su ser constituído, sino también en el producirse. Esta afirmación se deduce en su totalidad de lo que antecede, una vez hechas las debidas divisiones, pues del primer aserto se desprende que los accidentes requieren una causa material debido a la diminuta entidad que poseen; y en el segundo se demostró, a su vez, que la entidad accidental no necesita de esta causa para su composición intrínseca; luego es para ser sustentada por ella. Es más, incluso los que conciben la causa material como elemento intrínseco en la composición de los accidentes, no excluyen una causa material sustentadora del accidente total, compuesto de materia intrínseca y de forma; y esto es un nuevo argumento de que es falso el imaginar esa composición intrínseca de materia y forma en el accidente. Además, de la misma entidad diminuta e imperfecta del accidente se desprende la dependencia de su causa material no sólo en la unión, sino en la entidad, ya que no puede de modo alguno subsistir naturalmente en sí. Asimismo, porque el accidente no depende menos de su causa material que la forma sustancial material depende de la materia; pero ésta no depende sólo en la unión, sino también en la entidad; luego. De aquí, finalmente, se concluye también que no depende únicamente en su ser constituído, sino también en su producción, bien porque la producción es proporcionada al ser mismo, bien porque la acción en virtud de la cual se produce naturalmente el accidente es también un accidente que depende por necesidad del sujeto en el cual o del cual se produce. Esto, empero, debe entenderse con la debida proporción, ya que algunos accidentes son producidos mediante una acción propiamente tal; otros, en cambio, sólo como resultado o consecuencia de la efectuación de otras cosas; luego todo accidente, en el mismo grado en que es producido, depende de algún sujeto en su producción, y tiene de esta suerte causa material de su producción en el mismo grado en que puede ser naturalmente producido. Y no hay necesidad de explicar de nuevo en qué consiste esta causalidad; porque —con la debida proporción— es completamente igual a la que se da en la causalidad sustancial.

9. *Qué modalidad de causa material se afirma en lo sustancial y en lo accidental.*— Puede preguntar alguno si la causa material se afirma unívocamente de la que es propia de la sustancia y de la causa material del accidente. El

fieri. Tota haec assertio sequitur ex praecedentibus a sufficienti divisione, nam ex prima assertione constat accidentia indigere causa materiali ob diminutam entitatem quam habent; et in secunda probatum est entitatem accidentalem non indigere hac causa ut ex ea intrinsece componatur; ergo ut ab ea sustentetur. Immo etiam qui fingunt causam materialem intrinsece componentem accidentia, non excludunt causam materialem sustentantem totum ipsum accidens compositum ex intrinseca materia et forma; quod est novum argumentum falso confingi illam intrinsecam compositionem accidentis ex materia et forma. Rursus ex eadem diminuta et imperfecta entitate accidentis constat pendere a sua causa materiali non solum in unione, sed in entitate sua, quia in se subsistere nullo modo potest naturaliter. Item, quia non minus pendet accidens a sua causa materiali quam forma substantialis materialis a materia; sed haec pendet non tantum in unione, sed etiam in entitate; ergo. Denique hinc etiam concluditur pendere non tantum in facto esse, sed etiam in fieri, tum quia fieri est proportionatum ipsi esse; tum etiam quia actio per quam accidens naturaliter fit est etiam quoddam accidens pendens necessario a subiecto in quo vel ex quo fit. Est tamen hoc cum proportione intelligendum, nam quaedam accidentia fiunt per propriam actionem, alia vero solum per resultantiam vel consecutionem ad effectionem aliarum rerum; unumquodque ergo accidens eo modo quo fit, pendet ab aliquo subiecto in fieri atque ita habet materialem causam suae effectionis eo modo quo naturaliter fieri potest. Quid autem sit haec causalitas non oportet iterum declarare; nam eadem omnino est quae in substantiali causalitate, servata proportione.

9. *Qualiter materialis causa de substantiali et accidentali dicatur.*— Quaerere vero aliquis potest an materialis causa univoce dicatur de illa quae est substantiae et de causa materiali accidentis. Et ratio dubii

motivo de duda puede ser el que la causa material del accidente o es en sí más perfecta, o es de igual perfección que la causa material de la sustancia, puesto que o es una sustancia íntegra, o es una forma, o es al menos la materia misma; luego también en la razón de causa material es más perfecta o al menos de igual perfección, ya que en esta causalidad la causa se da a sí misma y a su propio ser; luego si es en sí de igual perfección, lo será también en la razón de causa. Mas en contra de esto está el que el ser que proviene de tal causalidad no es ser absoluta, sino relativamente; a saber, un ser accidental. Además, la producción o generación de un accidente es sólo una producción y generación relativa. Igualmente la unión de la forma accidental con el sujeto es sólo relativa, como que es accidental; ahora bien, la causalidad material actual consiste en la unión actual misma o en el unirse en cuanto del sujeto depende; luego esta causalidad respecto del accidente es meramente relativa. De esta suerte hay que afirmar que la causa material formalmente en la razón de causa se predica analógicamente de estas causas y primariamente de la causa sustancial, pero que la realidad que causa los accidentes puede ser de igual o mayor perfección materialmente. Mas esto no basta para que sea más perfecta en la razón de causa, aunque forme parte por sí misma del todo accidental compuesto, ya que la razón de causa no se ha de tomar de esto, sino de la causalidad actual que manifiesta y del ser formal que de aquí resulta.

SECCION II

SI LA SUSTANCIA EN CUANTO TAL PUEDE SER CAUSA MATERIAL INMEDIATA DE LOS ACCIDENTES

1. Sobre esta causalidad formalmente considerada no nos queda nada que decir; mas es necesario decir algo sobre el fundamento de tal causalidad y sobre la potencia de que se vale para causar. Consistiendo, pues, la causalidad material en una recepción, se requieren dos cosas por parte de la causa; a saber, la cosa que recibe y la potencia mediante la que recibe, las cuales pueden dis-

esse potest, quia causa materialis accidentis in se vel est perfectior, vel est aeque perfecta causa materiali substantiae, nam vel est integra substantia, vel forma, vel ad minimum ipsa materia; ergo etiam in ratione causae materialis est vel perfectior, vel saltem aeque perfecta, quia in hac causalitate causa praebet seipsam et suum esse; ergo si in se est aeque perfecta, etiam erit in ratione causae. In contrarium vero est, quia esse quod resultat ex hac causalitate non est esse simpliciter, sed secundum quid, nimirum esse accidentale. Item productio vel generatio accidentis solum est productio et generatio secundum quid. Unio item formae accidentalis cum subiecto est tantum secundum quid, utpote accidentalis; sed actualis causalitas materialis consistit in ipsa actuali unione, vel unitione, quatenus a subiecto pendet; ergo causalitas haec respectu accidentis est tantum secundum quid. Atque ita dicendum est causam materialem formaliter in ratione causae analogice de his causis dici et principalius de causa substantiae; materialiter vero rem quae causat accidentia posse esse vel aeque vel magis perfectam. Id vero non satis est ut in ratione causae sit perfectior, etiamsi per seipsam intret compositionem totius compositi accidentalis, quia non est inde ratio causae sumenda, sed ex actuali causalitate quam exhibet et ex formali esse quod inde consurgit.

SECTIO II

AN SUBSTANTIA UT SIC ESSE POSSIT IMMEDIATA CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM

1. De hac causalitate formaliter sumpta nihil aliud nobis dicendum superest; de fundamento vero talis causalitatis et de potentia per quam causat, nonnulla dicere necesse est. Cum enim materialis causalitas consistat in receptione, duo ex parte causae requiruntur; scilicet res quae recipit et potentia per quam recipit, quae possunt vel re

tinguirse realmente o por razón. Damos por supuesto, según es evidente por lo dicho, que la sustancia es como el primer fundamento o la realidad primera que causa materialmente los accidentes, por ser todo el orden de los accidentes imperfecto e insuficiente para subsistir en sí mismo; y por esto el primer fundamento en que se apoyan los accidentes no puede ser un accidente, sino que debe ser una sustancia. Investigamos, pues, mediante qué potencia la sustancia causa materialmente los accidentes, si mediante una potencia accidental distinta de ella realmente o por su naturaleza, o si los causa por sí misma, o sea mediante una potencia distinta sólo por razón.

Se expone la primera opinión

2. Algunos autores opinan que ningún accidente es recibido en la sustancia, a no ser mediante una potencia accidental que pertenezca al mismo predicamento. Así opinan Soncinas, XII *Metaph.*, q. 26, y Iavello, q. 8, quienes afirman que hay en la sustancia una potencia receptiva de la cantidad, que se reduce al predicamento de la cantidad, y otra receptiva de la cualidad, que pertenece al predicamento de la cualidad, o mejor, Soncinas dice que hay en la superficie misma algo potencial del género del color para recibir el color, sea lo que sea —dice—, por ejemplo, la diafanidad o algo semejante. Toman como fundamento una afirmación de Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica*, texto 26: *que los principios de todos los géneros son idénticos.* Esto lo aplica el Comentador a la identidad según analogía, puesto que cualquier realidad de algún predicamento tiene aquellos tres principios: materia, forma y privación, que no son, sin embargo, idénticos en todos los predicamentos, sino proporcionales. De aquí, pues, deducen que, al igual que en cada predicamento hay forma propia y privación propia, de la misma manera habrá una potencia propia, la cual constituye el principio material próximo de dicho género. Por eso se concluye legítimamente que la sustancia en cuanto tal no puede ser el principio material próximo de accidente alguno.

3. De aquí se tomó aquel axioma: *la potencia y el acto están en el mismo género,* el cual es aceptado por muchos como el primer principio en metafísica,

vel ratione distingui. Supponimus autem, ut per se notum ex dictis, substantiam esse quasi primum fundamentum vel primam rem quae causat materialiter accidentia, quia totus ordo accidentium imperfectus est et insufficiens ut in se subsistat; et ideo primum fundamentum in quo accidentia nitantur non potest esse aliquod accidens, sed debet esse substantia. Inquirimus ergo per quam potentiam substantia causet materialiter accidentia, an per potentiam accidentalem realiter aut ex natura rei distinctam ab ipsa, an vero per seipsam seu per potentiam ratione tantum distinctam.

Tractatur prior opinio

2. Quidam enim auctores sentiunt nullum accidens recipi in substantia, nisi media potentia accidentali pertinente ad idem praedicamentum. Ita sentiunt Soncinas, XII Metaph., q. 26, et Iavel., q. 8, qui dicunt esse in substantia potentiam receptivam quantitatis, quae reducitur ad praedicamentum quantitatis, et aliam receptivam qualitatis, ad praedicamentum qualitatis pertinentem, vel potius in superficie ipsa ait Soncinas esse aliquid potentiale de genere coloris ad recipiendum colorem, quidquid illud sit (inquit), puta diaphaneitas vel aliquid huiusmodi. Fundamentum eorum est dictum quoddam Aristotelis, XII Metaph., text. 26, *eadem esse principia omnium generum.* Quod Commentator exponit de identitate secundum analogiam, nam quaelibet res alicuius praedicamenti habet illa tria principia, materiam, formam et privationem; non tamen in omnibus praedicamentis sunt eadem, sed proportionalia. Hinc ergo colligunt quod sicut in unoquoque praedicamento est propria forma et propria privatio, sic etiam sit propria potentia, constituens proximum materiale principium illius generis. Unde recte concluditur substantiam ut sic non posse esse principium proximum materiale alicuius accidentis.

3. Atque hinc sumptum est illud axioma: *Potentia et actus sunt in eodem genere,* quod a multis ut primum in metaphysica

debido al citado testimonio de Aristóteles, al que suman otro del Comentador, libro V *Phys.*, com. 9: *la potencia en orden a cada predicamento está en el género del predicamento en que está el acto.* Y en el I *De Anima*, com. 6, *que la potencia y el acto son diferencias que afectan a todos los predicamentos.* Y habla de la potencia receptiva, pues trata del alma en cuanto acto y de la potencia que le es correlativa. Santo Tomás se vale con frecuencia del mismo principio; concretamente en I, q. 77, a. 1, donde afirma: *Por dividir potencia y acto al ser y a cualquier género de ser, es necesario que la potencia y el acto se refieran al mismo género; y por eso, si el acto no está en el género de la sustancia, la que se afirma como potencia en orden a dicho acto no puede estar en el género de la sustancia.* Y en estas palabras parecen estar incluídos el principio, la conclusión que se pretende y la razón de la conclusión. La razón está en que las potencias se especifican mediante sus actos; luego la potencia para recibir la forma accidental toma su especie del acto al que se ordena; luego dicha potencia no puede ser sustancia. En efecto, con razonamiento semejante hemos probado antes que la potencia de la materia no es accidente, sino sustancia, y con una argumentación semejante se puede concluir que la potencia para recibir la cualidad está en el género de la cualidad. En virtud de esta razón algunos extienden dicho principio a la potencia activa y receptiva; y de ello concluyen generalmente que la potencia para el acto accidental es un accidente y se refiere al mismo género.

La sustancia es por sí misma causa material inmediata de los accidentes

4. Mas esta sentencia, por lo que al caso presente se refiere, no puede defenderse, si es que por ventura no hay equivocidad en el uso de las palabras. Afirmo, pues, que la sutancia por sí misma sin la adición de cosa alguna realmente distinta, o de modo alguno distinto por su naturaleza, puede ser causa material que reciba inmediatamente en sí algún accidente. Se prueba la primera parte, porque si la sustancia recibe, por ejemplo, la cantidad, mediante una cosa distinta constituída en potencia para recibir la cantidad, pregunto si

principium recipitur ob dictum testimonium Aristotelis, cui addunt aliud Commentatoris, V Phys., com. 9, *potentiam ad unumquodque praedicamentum esse in illo genere praedicamenti in quo est actus;* et I de Anim., com. 6, *potentiam et actum esse differentias quae contingunt omnibus praedicamentis,* et loquitur de potentia receptiva, nam tractat de anima quatenus est actus et de potentia quae illi respondet. Eodem principio utitur D. Thomas saepe, signatim I, q. 77, a. 1, ubi inquit: *Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae.* In quibus verbis et principium illud et conclusio intenta et ratio conclusionis contineri videntur. Est autem ratio, quia potentiae specificantur per actus; ergo potentia ad recipiendam formam accidentalem sumit speciem suam ab actu ad quem ordinatur; ergo illa potentia non potest esse substantia. Simili enim ratione probavimus supra potentiam materiae non esse accidens, sed substantiam; et proportionali discursu concludi potest potentiam ad recipiendam qualitatem esse in genere qualitatis. Ex qua ratione aliqui extendunt illud principium ad potentiam activam et receptivam; unde generatim inferunt potentiam ad actum accidentalem esse accidens et referri ad idem genus.

Substantia seipsa immediata causa materialis accidentium

4. Haec vero sententia, quantum ad rem praesentem attinet, defendi non potest, nisi fortasse in sensu verborum aequivocatio sit. Dico ergo substantiam per seipsam absque additione alicuius rei realiter distinctae vel alicuius modi ex natura rei diversi posse esse causam materialem immediate in se recipientem aliquod accidens. Probatur prior pars, quia si substantia recipit quantitatem, verbi gratia, mediante aliqua re distincta, quae sit potentia ad recipiendam quantita-

esa cosa es sustancia o accidente. No puede ser sustancia, no sólo porque de lo contrario no habría cosa alguna fuera de la sustancia total de la cosa, sino también porque entonces se admitiría una sustancia receptiva por sí misma del accidente. Si es accidente, ha de estar —consecuentemente— en algún sujeto próximo; pregunto, pues, si éste es una potencia accidental realmente distinta o es la sustancia misma; si se afirma esto segundo, tenemos lo pretendido. Mas si se afirma lo primero, volverá a plantearse la pregunta sobre dicho accidente y así procederemos hasta el infinito, si no nos detenemos en la sustancia misma. Efectivamente, así tiene que ser, porque aunque la sustancia se pueda unir con un accidente mediante otro, según luego diremos, no obstante, comparando la sustancia con la totalidad de la colección de accidentes, no puede unirse con ella por medio de cosa alguna que no sea o sustancia o accidente; luego es necesario que alguna sustancia y algún accidente se unan inmediatamente, es decir, sin que se interponga cosa alguna distinta de ambos extremos. Puede, por fin, tomarse un argumento *a priori* del hecho de que el accidente se suma a la sustancia creada para perfeccionarla y para suplir lo que dicha sustancia no puede tener por sí misma; luego es necesario que en la entidad de tal sustancia esté íntimamente entrañada la capacidad de recibir accidentes; luego esta capacidad de la sustancia, receptiva de los accidentes, en cuanto tal, no puede ser una cosa distinta de la sustancia misma; por tanto, por lo que a esta parte se refiere, parece evidente la conclusión propuesta.

5. En cuanto a la segunda parte, respecto del modo distinto por su naturaleza, no tratamos, en primer lugar, del modo actual de unión sobre el que se habló antes, sino de un modo —por así decirlo— potencial, o sea de una potencia distinta por su naturaleza de la sustancia como un modo y no como una cosa completamente diferente. En este sentido resulta prácticamente aplicable el razonamiento expuesto; pues también esa potencia modalmente distinta será un verdadero accidente, porque si fuese una sustancia, sería falso afirmar que se distingue por su naturaleza de la sustancia total de la cosa; luego está a su modo por sí misma en la sustancia y depende de ésta en el género de causa

tem, interrogo an illa res sit substantia vel accidens. Substantia esse non potest, tum quia alias non esset res ultra totam substantiam rei; tum etiam quia iam poneretur substantia per seipsam receptiva accidentis. Si est accidens, ergo est in aliquo subiecto proximo; quaero ergo an illud sit potentia accidentalis realiter distincta, vel ipsamet substantia; si hoc posterius dicatur, habemus intentum. Si vero dicatur prius, de illo accidente iterum redibit quaestio, et ita in infinitum procedemus, nisi in ipsa substantia tandem sistamus. Et ita est revera necessarium, nam, licet substantia possit uniri alicui accidenti medio alio, ut postea dicemus, tamen comparando substantiam ad totam collectionem accidentium, non potest illi uniri media aliqua re quae non sit aut substantia aut accidens; ergo necesse est ut aliqua substantia et aliquod accidens immediate uniantur, id est, nulla mediante re distincta ab extremis[1]. Ratio denique a priori ex eo sumi potest, quod accidens adiicitur substantiae creatae ad perficiendam illam et supplendum id quod talis substantia per seipsam habere non potest; ergo necesse est ut in entitate talis substantiae intime includatur capacitas ad recipienda accidentia; ergo haec capacitas substantiae quae est receptiva accidentium, ut sic, non potest esse res distincta ab ipsa substantia; unde quoad hanc partem conclusio posita evidens videtur.

5. In altera vero parte, de modo ex natura rei distincto, imprimis non agimus de modo unionis actuali, de quo supra dictum est, sed de modo (ut ita dicam) potentiali, seu de potentia aliqua ex natura rei distincta a substantia tamquam modo et non tamquam re omnino diversa. Et sic applicari fere potest discursus factus; nam etiam illa potentia modaliter distincta erit verum accidens, nam si esset substantia, falso diceretur distincta ex natura rei a tota rei substantia; ergo per seipsam inest suo modo substantiae et ab ea pendet in genere cau-

[1] En otras ediciones se añade «unitis», palabra que no hace más que completar el sentido. (N. de los EE.)

material; luego es recibida por ella inmediatamente por la propia entidad sustancial. Además, en este caso, la distinción *ex natura rei*, sin admitir distinción real, es una ficción, puesto que esta capacidad de recibir —por así decirlo— el primer accidente de tal suerte es íntima a la sustancia creada, que es inseparable de ella incluso por la potencia absoluta de Dios; pues por el hecho mismo de que la sustancia, por ejemplo, del ángel es esencialmente tal, es por sí misma capaz de la potencia intelectiva; y aunque admitamos que Dios puede separar el entendimiento del ángel de su sustancia, comprendemos necesariamente que dicha sustancia permanece siempre capaz de entendimiento, y aunque Dios conserve dicha sustancia desnuda, es imposible que no permanezca capaz de su natural potencia intelectiva; del mismo modo vemos que se compara la sustancia compuesta de materia y forma con la cantidad, por ser capaz de ella por sí misma y no poder ser privada de esta capacidad, por más que se separe de dicha sustancia toda realidad o modo que de ella sea separable; luego se inventa falsamente una distinción real entre tal capacidad y la sustancia.

6. *Cayetano hace una limitación en la sentencia opuesta a la nuestra.— Refutación de la limitación de Cayetano.—* Por eso Cayetano, I, q. 54, a. 3, adhiriéndose en parte a la sentencia citada más arriba, la limita a aquellos accidentes que se adquieren mediante alguna acción o pasión; porque los que son congénitos a la sustancia no necesitan de potencia intermedia, sino que la sustancia es capaz de ellos por sí misma; y de esta manera evita el proceso al infinito. La razón de esta distinción y limitación, tomada de él, en la misma I, q. 77, a. 1, es porque la potencia congénita a la sustancia es esencialmente una potencia principalmente ordenada a recibir el acto; y el que sea acto de la sustancia lo debe únicamente a la razón común de accidente, y no necesita por tanto otra potencia mediante la cual realice su inhesión en la sustancia; en cambio, los otros accidentes son primaria y esencialmente actos y exigen, por ello, sus propias potencias, mediante las cuales realizan su inhesión en la sustancia. De esta doctrina deduzco, sin embargo, en primer lugar, que en virtud de la causalidad material del accidente en cuanto tal no se requiere de suyo

sae materialis; ergo ab illa recipitur immediate per propriam entitatem substantialem. Deinde ficta est in praesenti haec distinctio ex natura rei, seclusa distinctione reali, nam haec capacitas recipiendi primum accidens (ut sic dicam) ita est intima substantiae creatae, ut inseparabilis ab illa sit, etiam per potentiam absolutam Dei; nam, hoc ipso quod substantia angeli, verbi gratia, talis est essentialiter, per seipsam capax est intellectivae potentiae; et quamvis demus posse Deum separare intellectum angeli a substantia eius, necessario intelligimus semper manere illam substantiam capacem intellectus, et quantumvis nudam Deus conservet illam substantiam, impossibile est quin maneat capax suae naturalis facultatis intellectivae; et eodem modo intelligimus comparari substantiam compositam ex materia et forma ad quantitatem, nam per seipsam est capax eius nec potest hac capacitate privari, etiamsi a tali substantia separetur omnis res aut modus qui ab illa separabilis est; ergo falso confingitur distinctio ex natura rei inter talem capacitatem et substantiam.

6. *Caietanus restringit nostrae oppositam sententiam.— Improbatur Caietani limitatio.—* Unde Caietanus, I, q. 54, a. 3, cum ex parte adhaereat priori sententiae citatae, eam limitat ad ea accidentia quae media aliqua actione et passione acquiruntur; nam ea quae sunt congenita substantiae non indigent potentia media, sed substantia ipsa per seipsam est capax illorum; atque hoc modo evitat processum in infinitum. Ratio autem huius distinctionis et limitationis, quae ex eo colligitur in eadem I, q. 77, a. 1, est quia potentia congenita substantiae est essentialiter potentia ad hoc principaliter ordinata ut actum recipiat; quod vero sit actus substantiae, solum habet ex communi ratione accidentis; et ideo non requirit aliam potentiam qua mediante inhaereat substantiae; alia vero accidentia primo ac per se sunt actus et ideo proprias requirunt potentias, quibus mediantibus inhaereant substantiae. Verumtamen ex hac doctrina imprimis colligo ex vi causalitatis materialis

una potencia intermedia, sino que basta la sustancia por sí misma para esta causalidad. Esto es evidente, porque para recibir los accidentes, que son esencialmente potencias receptivas, no se requiere una potencia distinta, porque estas potencias no actualizan la sustancia según alguna razón especial de acto, sino según la razón común de accidente; luego por la causalidad del accidente en cuanto tal no se requiere dicha potencia, y si se requiere en algunos, será debido a algunas razones especiales. Además, hay falsedad en limitar esto a los accidentes que están constituídos esencial y primariamente para ser potencias receptivas; porque la cantidad no exige en la sustancia una potencia intermedia mediante la cual sea recibida, según se probó, pues la sustancia es por sí misma capaz de la cantidad, y es superfluo y completamente absurdo inventar otra potencia intermedia, distinta *ex natura rei*, y sin embargo la cantidad no se constituye esencial y primariamente para ser potencia receptiva, según confiesan ellos mismos, porque, de lo contrario, la cantidad sería esencialmente una cualidad. Por eso la cantidad está determinada esencial y primariamente a dar extensión a las partes de la sustancia, de manera que naturalmente no puedan compenetrarse en un lugar. De aquí le viene, consecuentemente, ser el medio para recibir algunos otros accidentes; luego no sólo aquellos accidentes que están esencial y primariamente destinados para ser potencias receptivas, sino también otros que por cualquier razón tienen relación inmediata con la sustancia, no exigen potencia intermedia para ser recibidos por ella, es decir, causados materialmente.

7. Y aun añado que acaso no pueda encontrarse ninguna potencia accidental puramente receptiva que sea realmente distinta de la sustancia, según puede brevemente demostrarse por inducción. Porque en las sustancias corpóreas inanimadas no existe potencia alguna receptiva de accidentes fuera de la cantidad, según en parte se demostró antes y en parte se echará de ver por lo que sigue; ahora bien, la cantidad, como dije, no es esencial y primariamente una potencia receptiva, sino que es una forma que confiere a la sustancia material esta masa y extensión corporal en virtud de la cual es apta para ocupar lugar. A su vez, en las cosas vivientes, en cuanto tales, no conocemos potencia ninguna puramente

accidentis ut sic per se non requiri potentiam mediam, sed substantiam per seipsam esse sufficientem ad hanc causalitatem. Hoc patet, quia ad recipienda illa accidentia quae sunt essentialiter potentiae receptivae non requiritur alia potentia; quia hae potentiae non actuant substantiam secundum aliquam specialem rationem actus sed ob communem rationem accidentis; ergo ex vi causalitatis accidentis ut sic non requiritur talis potentia, sed si in aliquibus requiritur, erit propter aliquas speciales rationes. Deinde falso hoc limitatur ad ea accidentia quae per se primo instituta sunt ut sint potentiae receptivae; nam quantitas non requirit in substantia potentiam mediam per quam recipiatur, ut probatum est, quia substantia per seipsam est capax quantitatis, et superfluum est ac plane absurdum aliam fingere potentiam mediam ex natura rei distinctam, et tamen quantitas non est per se primo instituta ut sit potentia receptiva, ut ipsi etiam fatentur, alias quantitas essentialiter esset qualitas. Unde quantitas per se primo instituta est ad extendendas partes substantiae, ita ut naturaliter non possint sese loco penetrare. Inde vero consequenter habet ut sit medium ad recipienda quaedam alia accidentia; ergo non solum illa accidentia quae sunt per se primo instituta ut sint potentiae receptivae, sed etiam alia quae ob quamcumque rationem habent immediatam habitudinem ad substantiam, non requirunt potentiam mediam ut ab ea recipiantur seu materialiter causentur.

7. Immo vero addo nullam fortasse reperiri potentiam accidentalem pure receptivam reipsa distinctam a substantia, ut potest breviter inductione ostendi. Nam in substantiis corporeis inanimatis nulla est potentia receptiva accidentium praeter quantitatem, ut partim ostensum est, partim ex sequentibus magis constabit; quantitas autem, ut dixi, non est per se primo potentia receptiva, sed est forma dans substantiae materiali hanc corpoream molem et extensionem, ratione cuius apta est locum occupare. In rebus autem viventibus ut sic non agnoscimus potentias aliquas pure passivas, nam

pasiva, ya que todas las que convienen a los vivientes en cuanto vivientes, son activas de algún modo; idéntica consideración puede hacerse en las sustancias angélicas; luego no es necesario imaginar en la sustancia potencias distintas, precisamente a causa de la recepción de accidentes, a no ser que haya necesidad por otro concepto.

8. De esto se concluye además que aquella limitación o distinción respecto de los accidentes congénitos o transformables no es formal, ni verdadera en todos los casos. Lo primero es evidente, porque si la sustancia es capaz por sí misma del accidente en cuanto tal, también podrá ser capaz de mutación en orden a tal accidente, si es que por ventura éste es separable. Y si es inseparable, esto sería accidental y algo material respecto de la causalidad de la sustancia. Lo segundo es manifiesto, porque la cantidad, según la opinión común, es un accidente que se transforma y adquiere por movimiento propio y, sin embargo, no exige en la sustancia una potencia distinta de ella. Además, la presencia local o el «donde» es un modo accidental que afecta a veces inmediatamente a la sustancia misma, según se ve con más claridad en la sustancia espiritual, siendo —a su manera— verdad en la material, como diremos más abajo en su lugar; y, no obstante, este accidente puede adquirirse o perderse por una mutación propia. Asimismo, si es verdad que la relación de semejanza o identidad específica es algo realmente distinto del sujeto y del fundamento, dicho accidente no requiere en la sustancia una potencia especial, y, sin embargo, no es congénito, sino que puede perderse o surgir de nuevo. Queda, pues, afirmar que, en absoluto, para la causalidad material de la sustancia respecto del accidente, bien esté en ella a modo de potencia pasiva o activa, bien a modo de forma simple o de una disposición, o sea, de la cantidad, o de un accidente de otro tipo congénito o adventicio, no es en absoluto necesaria, esencialmente y en virtud de estas razones generales consideradas precisivamente, por parte de la sustancia una potencia especial realmente distinta de ella.

omnes quae conveniunt viventibus ut viventia sunt, sunt aliquo modo activae; quod etiam in substantiis angelicis considerare licet; ergo praecise ob recipienda accidentia, non oportet fingere in substantia potentias distinctas, nisi aliunde necessitas oriatur.

8. Ex quo ulterius concluditur illam limitationem seu distinctionem de accidentibus congenitis seu transmutabilibus non esse formalem neque in universum veram. Primum patet, quia si substantia per seipsam potest esse capax accidentis ut sic, etiam poterit esse capax mutationis ad tale accidens, si fortasse illud separabile sit. Quod si sit inseparabile, illud est per accidens et materiale quid respectu causalitatis substantiae. Secundum patet, quia quantitas, iuxta communem sententiam, est accidens quod transmutatur et per proprium motum acquiritur; et nihilominus non requirit in substantia potentiam ab illa distinctam. Item, praesentia localis seu Ubi est modus accidentalis qui interdum afficit immediate ipsam substantiam, ut clarius patet in substantia spirituali, et est suo modo verum in materiali, ut infra suo loco dicemus; et tamen illud accidens potest per propriam mutationem acquiri et perdi. Item, si verum est relationem similitudinis vel identitatis specificae esse aliquid ex natura rei distinctum a subiecto et fundamento, tale accidens non requirit in substantia specialem potentiam, et tamen non est congenitum, sed amitti potest vel de novo resultare. Restat ergo ut absolute dicamus ad causalitatem materialem substantiae circa accidens, sive in ea sit per modum potentiae passivae aut activae, sive per modum simplicis formae vel dispositionis seu quantitatis aut alterius modi accidentis, sive congeniti sive adventitii, per se et ex vi harum generalium rationum praecise sumptarum non esse necessariam ex parte substantiae specialem potentiam ex natura rei ab illa distinctam.

Refutación de la primera sentencia

9. *Inducción demostrativa de que no corresponde a todo acto una potencia de la misma categoría.*— De aquí infiero que el accidente no exige siempre en la sustancia una potencia receptiva que pertenezca propiamente a su predicamento; más aún, que esto sucede raras veces, a no ser en algunos accidentes por razones especiales. Esto se deduce con claridad de la afirmación precedente y se explica mejor por una inducción, porque en la sustancia espiritual sólo se dan los accidentes que pertenecen al entendimiento y a la voluntad y los que dicen relación al lugar. Hablo en un plano natural, por no referirme a los que pueden producirse mediante la gracia o virtud divina. Por más que si algún don de la gracia, que no esté en el entendimiento y en la voluntad, puede tener cabida en la sustancia espiritual, como efectivamente puede, éste no supone en la sustancia una potencia del mismo género, ya que este don es una cualidad, y en cambio la capacidad obediencial no es una cualidad, sino la sustancia misma del alma, según consta por la teología. Luego los accidentes pertenecientes al movimiento o a la presencia local no suponen en la sustancia una potencia que pertenezca al predicamento «donde» o al de la acción o pasión; ¿cómo, en efecto, o con qué fundamento puede concebirse o imaginarse dicha potencia? Porque la razón de potencia, si es propia, pertenece a la cualidad; y si se toma en sentido lato, viene a ser como un trascendental y como una razón incluída íntimamente en las distintas cosas de los diversos predicamentos, que es lo que pasa en el caso propuesto, ya que la sustancia espiritual es capaz de tal presencia por sí misma. A su vez, el entendimiento y la voluntad no suponen —sin duda alguna— en la sustancia, según se probó, una potencia distinta del género de la cualidad. En cambio, los actos de estas potencias están en la sustancia mediante las potencias mismas, aunque por lo que respecta al modo existe una controversia que se tratará más abajo en la sección 4; esto, sin embargo, se debe a la razón propia que se descubre en tales accidentes, como diremos allí. Y todavía está en litigio si dichos actos son del mismo predicamento que las potencias mismas, pues algunos los colocan únicamente en el

Improbatur prior sententia

9. *Inductio probans non correspondere cuivis actui potentiam eiusdem categoriae.*— Atque hinc infero accidens non semper requirere in substantia potentiam receptivam proprie pertinentem ad suum praedicamentum, immo raro id accidere, nisi in aliquibus accidentibus propter peculiares rationes. Hoc plane infertur ex praecedenti assertione. Et declaratur amplius inductione, nam in substantia spirituali tantum sunt accidentia pertinentia ad intellectum et voluntatem et quae locum respiciunt. Loquor naturaliter, ut omittam ea quae per divinam gratiam seu virtutem fieri possunt. Quamquam, si aliquod donum gratiae potest poni in substantia spirituali quod non sit in intellectu nec in voluntate, ut revera potest, illud non supponit in substantia potentiam eiusdem generis, nam illud donum est qualitas, capacitas autem obedientialis non est qualitas, sed ipsamet substantia animae, ut ex theologia constat. Accidentia ergo quae pertinent ad motum vel praesentiam localem non supponunt in substantia potentiam pertinentem ad praedicamentum Ubi vel actionis aut passionis; qualiter enim concipi aut quo fundamento fingi potest talis potentia? cum ratio potentiae, si propria sit, pertineat ad qualitatem; si vero sumatur late, sit quasi transcendens et ratio quaedam intime inclusa in variis rebus diversorum praedicamentorum, et ita fit in proposito, nam substantia spiritualis per seipsam est capax talis praesentiae. Intellectus autem et voluntas absque ulla dubitatione non supponunt in substantia potentiam aliam de genere qualitatis, ut probatum est. Actus vero harum potentiarum insunt substantiae mediis ipsis potentiis, quamvis de modo sit controversia infra tractanda, sect. 4; tamen id provenit ex propria ratione inventa in talibus actibus, ut ibidem dicemus. Et adhuc est sub iudice lis, an tales actus sint eiusdem praedicamenti cum ipsis potentiis; aliqui enim eos collocant tantum in genere actionis. Et licet ve-

género de la acción y, aunque sea verdad que son cualidades y que suponen una potencia que es cualidad, esto no se debe, sin embargo, a la razón general dicha, sino a su peculiar causa y naturaleza.

10. Por lo que se refiere a los accidentes de la sustancia corpórea, todos admiten que entre los accidentes que tienen entidad propia distinta realmente de la sustancia, el primer accidente de dicha sustancia es la cantidad, la cual no supone en la sustancia potencia alguna que pertenezca al predicamento de la cantidad, como prueba *a fortiori* cuanto hemos dicho hasta ahora. Y la cantidad misma es el medio o potencia mediante la cual esta potencia recibe las cualidades corpóreas y otros accidentes semejantes; sin embargo, la cantidad no es una potencia que pertenezca al predicamento de la cualidad, como es de por sí evidente. Ni puede tampoco concebirse que, por ejemplo, entre la superficie y la blancura medie o se interponga potencia alguna del género de la cualidad, mediante la cual la superficie reciba la blancura, cosa que prueban también los argumentos expuestos hasta ahora, porque esa potencia, si no es en la realidad distinta de la superficie, no puede ser verdadera cualidad; y el pensar que es distinta como una realidad o como un modo realmente distinto, por una parte es superfluo y carece de fundamento; por otra, o habrá que proceder hasta el infinito o, si hay que detenerse en la capacidad intrínseca de la superficie, en cuanto es por sí misma receptiva de dicha potencia, se afirmará con más verdad que hay que detenerse en la misma capacidad intrínseca de la superficie en cuanto es por sí misma inmediatamente receptiva de la blancura, eliminando aquella potencia inútil e ininteligible. Consta, pues, de esta suerte que la potencia mediante la cual la sustancia recibe el accidente no pertenece siempre al mismo predicamento que el accidente recibido. Y la razón *a priori* consiste en que del accidente y del sujeto no tiene que resultar un uno *per se,* sino *per accidens,* y no se requiere, por lo tanto, que dicha potencia y acto pertenezcan al mismo género; luego tampoco es necesario que tal potencia esté esencialmente determinada y ordenada a tal acto.

11. *Cómo esquivan algunos la fuerza de los argumentos precedentes.*— Acaso se objete que con estos argumentos queda perfectamente probado que la

rum sit esse qualitates et supponere potentiam quae sit qualitas, tamen id non provenit ex illa generali ratione, sed ex peculiari causa et natura.

10. De accidentibus vero substantiae corporeae omnes fatentur inter accidentia habentia propriam entitatem reipsa distinctam a substantia, primum accidens talis substantiae esse quantitatem, quae non supponit in substantia aliquam potentiam quae ad praedicamentum quantitatis pertineat, ut a fortiori probant omnia quae hactenus diximus. Ipsa vero quantitas est medium seu potentia per quam haec potentia recipit qualitates corporeas et similia accidentia; at quantitas non est potentia pertinens ad praedicamentum qualitatis, ut per se notum est. Nec vero inter superficiem, verbi gratia, et albedinem fingi potest mediare aut intercedere potentiam aliquam de genere qualitatis, per quam superficies recipiat albedinem; quod etiam probant argumenta hactenus facta, quia talis potentia, si in re non est distincta a superficie, non potest esse vera qualitas; fingere autem illam esse distinctam, vel ut rem vel ut modum ex natura rei diversum, et superfluum est ac sine fundamento; et vel procedendum erit in infinitum, vel si sistendum est in intrinseca capacitate superficiei, qua per seipsam est receptiva illius potentiae, verius dicetur sistendum esse in eadem intrinseca capacitate superficiei, qua per seipsam est immediate receptiva albedinis, et tolletur de medio illa inintelligibilis et minime necessaria potentia. Sic igitur constat potentiam per quam substantia recipit accidens non semper pertinere ad idem praedicamentum cum accidente recepto. Et ratio a priori est, quia ex accidente et subiecto non oportet fieri unum per se, sed per accidens, et ideo non requiritur quod talis potentia et actus pertineant ad idem genus; unde nec necesse est ut talis potentia sit per se instituta et ordinata ad talem actum.

11. *Qualiter aliqui effugiant vim praecedentium rationum.*— Dices his argumentis recte probari potentiam receptivam accidentis non esse semper proprie ac directe in eo

potencia receptiva del accidente no está siempre directa y propiamente en el predicamento en que está el accidente recibido, pero que no se prueba que no se le coloque en él, al menos reductivamente, que es lo único que afirman los partidarios de la primera sentencia, ya que, por expresar el accidente intrínseca ordenación al sujeto en cuanto es capaz del accidente mismo, es necesario que el sujeto, según dicha capacidad, se reduzca al predicamento del accidente. Por causa de esta evasiva insinué antes que en esta cuestión puede haber equivocidad en las palabras, porque si el sentido es únicamente que la sustancia o cantidad concebida por nosotros bajo la formalidad de capacidad de un determinado accidente queda de algún modo reducida al predicamento de dicho accidente como algo añadido por cuyo medio se define tal accidente, entonces la controversia se limita a nuestro modo de hablar o concebir; puesto que según la realidad no se añade ninguna potencia verdadera como intermedia entre la sustancia y la cantidad, o entre la cantidad y la cualidad, sino que se añade solamente una denominación o concepción relativa. Mas nosotros hablamos de una potencia real y verdadera, a la que se refiere Santo Tomás cuando afirma que la potencia y el acto pertenecen al mismo género; de lo contrario no concluiría legítimamente de aquí que las potencias del alma son cosas distintas del alma, que es lo que pretende en aquellos pasajes; y en el mismo sentido se expresa Cayetano, quien se valió, por lo mismo, de las limitaciones y distinciones antes citadas. Parece igualmente que el Comentador habla en este sentido al decir que la potencia y el acto son diferencias opuestas que dividen cada uno de los predicamentos.

Explicación del axioma: "el acto y la potencia están en el mismo género"

12. ¿Cómo hay, pues, que entender el axioma: *el acto y la potencia están en el mismo género?* ¿Hay que rechazarlo en absoluto para que no parezca estar en contradicción con la sentencia que hemos expuesto y con la solución que hemos dado? Se responde, en primer lugar, que no es legítima la fundamentación de dicho axioma en Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica;* porque allí sólo afirma que las realidades de todos los predicamentos tienen los mis-

praedicamento in quo est accidens receptum, non vero probari non collocari in illo saltem reductive, quod solum asserunt auctores prioris sententiae; nam, cum accidens dicat intrinsecum ordinem ad subiectum quatenus est capax ipsius accidentis, necesse est ut subiectum secundum eam capacitatem reducatur ad praedicamentum accidentis. Propter hanc evasionem insinuavi superius posse in hac quaestione esse aequivocationem in verbis, nam si solum sit sensus substantiam vel quantitatem conceptam a nobis sub formalitate capacitatis talis accidentis reduci quodammodo ad praedicamentum illius accidentis tamquam quoddam additum per quod definitur tale accidens, sic controversia est de modo loquendi aut concipiendi nostro; nam secundum rem nulla vera potentia additur media inter substantiam et quantitatem, vel inter quantitatem et qualitatem, sed solum quaedam denominatio vel conceptio respectiva. Nos autem loquimur de reali et vera potentia, de qua loquitur D. Thomas cum ait potentiam et actum revocari ad idem genus; alias non bene inde concluderet potentias animae esse res distinctas ab anima, quod illis locis intendit; et eodem sensu loquitur Caietanus, qui propterea adhibuit limitationes et distinctiones supra citatas. Commentator item in eodem sensu loqui videtur cum dicit potentiam et actum esse differentias oppositas dividentes singula praedicamenta.

Declaratur axioma: «Actus et potentia sunt in eodem genere»

12. Quomodo ergo intelligendum est illud axioma: *Actus et potentia sunt in eodem genere?* Reiiciendumne omnino est, ne sententiae a nobis positae et resolutioni datae obstare videatur? Respondetur imprimis axioma illud non recte fundari in Aristotele, XII Metaph.; nam ibi solum asserit res omnium praedicamentorum habere eadem principia secundum proportionem seu ana-

mos principios proporcional o analógicamente, pero no afirma en parte alguna que todos esos principios se coloquen en el mismo predicamento; más aún, al poner ejemplos, dice que en los colores el blanco es principio como forma; el negro, como privación; la superficie, como materia, y que en la iluminación la luz es la forma; las tinieblas, la privación; el aire, el sujeto; y en la curación, que la salud es la forma; la enfermedad, la privación, y el cuerpo, la materia; en los cuales ejemplos jamás señala una potencia que deba ser del mismo predicamento que la forma; así, pues, no afirmó Aristóteles que la materia y la forma pertenezcan siempre al mismo género, por más que haya afirmado que las cosas de todos los géneros pueden de algún modo tener principio formal y material. Por eso dice allí mismo que las cosas de todos los géneros tienen causa eficiente o motora, pero no dice u opina que dicha causa pertenezca al mismo género que la cosa efectuada. Ni significa obstáculo la réplica de Soncinas: que la causa eficiente es extrínseca y que por eso no es necesario que sea del mismo género; y que, en cambio, el principio material es intrínseco y éste debe ser del mismo género. En efecto, respondo que el principio material del accidente, si se compara con todo el compuesto, le es intrínseco; pero que, sin embargo, dicho compuesto, en cuanto tal, no está propiamente en un solo género, puesto que es uno *per accidens* y consta de elementos de diversos géneros; mas si se compara con la forma accidental, no es principio intrínseco de ella, es decir, elemento de su composición intrínseca, sino sólo a manera de algo añadido o de sujeto, al que se une la forma accidental, y este principio no es necesariamente del mismo género que la forma en la composición accidental.

13. *Cómo explica Escoto dicho principio.— Qué es la potencia objetiva para Escoto.—* Por eso Escoto, *In II,* dist. 16, q. 1, responde que este axioma, referido a la potencia receptiva y a su acto, es falso, y aduce contra él las dificultades que nosotros hemos insinuado a propósito de la sustancia y del accidente, de la superficie y del color, etc. Y enseña igualmente que es falso referido a la potencia activa y a su acto, pues tiene también dificultades palmarias,

logiam, nunquam vero ait omnia illa principia in eodem praedicamento collocari; immo, ponens exempla, ait in coloribus album esse principium ut formam, nigrum ut privationem, superficiem ut materiam, et in illuminatione lumen esse formam, tenebras privationem, aerem subiectum, et in sanatione sanitatem esse formam, morbum privationem, corpus materiam, in quibus exemplis nunquam assignat potentiam quae debeat esse eiusdem praedicamenti cum forma; non ergo dixit Aristoteles materiam et formam pertinere semper ad idem genus, quamvis dixerit res omnium generum posse habere aliquo modo principium formale et materiale. Unde ibidem ait res omnium generum habere causam efficientem seu moventem, non tamen dicit aut sentit illam causam pertinere ad idem genus cum re effecta. Neque obstat Soncinatis replica, quod causa efficiens est extrinseca et ideo non oportet esse eiusdem generis; materiale autem principium est intrinsecum, quod debet esse eiusdem generis. Respondeo enim materiale principium accidentis, si ad totum compositum comparetur, esse intrinsecum illi, non tamen esse illud compositum ut sic proprie in uno genere, cum sit unum per accidens et constet ex rebus diversorum generum; si vero comparetur ad formam accidentalem, non esse principium intrinsecum eius, id est, illam intrinsece componens, sed solum per modum additi seu subiecti cui forma accidentalis unitur. Hoc autem principium non est necessario eiusdem generis cum forma in accidentali compositione.

13. *Qualiter Scotus explicet dictum pronuntiatum.— Quid obiectiva potentia apud Scotum.—* Hinc Scotus, In II, dist. 16, q. 1, respondet axioma illud, intellectum de potentia receptiva et actu eius, esse falsum, et affert contra illud instantias a nobis insinuatas de substantia et accidente, de superficie et colore, etc. Et similiter docet esse falsum intellectum de potentia activa et actu eius, nam etiam habet claras instantias, praesertim in potentiis quae agunt actione

sobre todo en las potencias que obran con acción transeúnte, bien se las compare con la acción en cuanto acción, por pertenecer claramente a diversos predicamentos; bien a la realidad o forma producida, puesto que la potencia motora según el lugar es una cualidad, y produce, en cambio, el «donde» o presencia local, y la potencia aumentativa es una cualidad, y, a su vez, produce cantidad o sustancia. Así, pues, afirma que el tal axioma hay que entenderlo de la potencia objetiva. Esta interpretación la rechazan muchos, atacando despiadadamente esta potencia objetiva. Mas por lo que a esto se refiere, es mi opinión que discuten con Escoto un problema de nombre y con sentido equívoco; porque él no entiende la potencia objetiva como una realidad verdadera que exista actualmente en la naturaleza, sentido en el que sólo es potencia real la activa o la pasiva, como diré luego más ampliamente al tratar de la esencia de la criatura y explicar la especie de cualidad que constituye la potencia; sino que Escoto entiende la potencia objetiva como una realidad en estado posible antes de existir en acto, a la manera que decimos que una cosa está en potencia antes de que exista; y por ser la realidad, en cuanto posible, objeto de la potencia activa, por eso afirma Escoto que está en potencia objetiva. Y en tal sentido afirma que esta potencia y su acto son del mismo género, porque la realidad posible y la realidad en acto son del mismo género; más aún, podría también decir que son la misma realidad negativamente —como dicen—, porque no son dos realidades, sino la misma, concebida en diversos estados. Por lo tanto, la realidad que intenta explicar Escoto con tal interpretación es verdad, pero en dicha interpretación no se adapta como es debido a los autores que habían defendido el axioma antes de Escoto; en efecto, Aristóteles, según se desprende de lo dicho, nunca se había expresado en tal sentido, ni Averroes, quien dice en el lugar citado que la potencia y el acto son diferencias opuestas; y al enumerar, al principio del lib. IX de la *Metafísica*, las diversas acepciones de potencia, jamás hizo mención de tal potencia objetiva.

14. Se debe, pues, afirmar que aquel axioma se entiende comúnmente de la potencia receptiva o activa. Mas para que sea verdad debe entenderse, en primer lugar, de la potencia destinada y ordenada, esencial y primariamente,

transeunte, sive comparentur ad actionem ut actio est, quia manifeste pertinent ad diversa praedicamenta; sive ad rem seu formam factam, nam potentia secundum locum motiva est qualitas, efficit autem Ubi seu praesentiam localem, et potentia augmentativa est qualitas, agit autem quantitatem aut substantiam. Dicit ergo axioma illud esse intelligendum de potentia obiectiva. Quam interpretationem multi reiiciunt, impugnando acriter hanc potentiam obiectivam. Sed quoad hoc existimo de nomine et aequivoce hos cum Scoto disputare; nam ille non intelligit per potentiam obiectivam aliquam veram rem quae sit actu in rerum natura, quo sensu sola potentia activa vel passiva est potentia realis, ut infra dicam latius tractando de essentia creaturae et declarando speciem qualitatis quae est potentia; sed per potentiam obiectivam intelligit Scotus rem in statu possibili antequam actu sit, quomodo dicimus rem esse in potentia antequam sit; et quia res, ut est possibilis, est obiectum potentiae activae, ideo dicitur ab Scoto esse in potentia obiectiva. Atque ita dicit hanc potentiam et actum esse eiusdem generis, quia res possibilis et res in actu eiusdem generis sunt; immo dicere etiam posset esse eamdem rem negative (ut aiunt), quia non sunt duae res, sed eadem in diversis statibus concepta. Quocirca res quam Scotus in ea interpretatione intendit vera est, non tamen recte accommodatur illa interpretatione auctoribus qui ante Scotum illud axioma docuerunt; Aristoteles enim, ut ex dictis patet, nunquam in eo sensu locutus est, nec Averroes, qui loco citato ait potentiam et actum esse differentias oppositas; et cum IX Metaphysicae, in principio, varias numeret potentiae acceptiones, nunquam fecit mentionem illius potentiae obiectivae.

14. Dicendum ergo est axioma illud communiter intelligi de propria potentia receptiva vel activa. Ut autem verum sit, intelligendum imprimis est de potentia per se primo instituta et ordinata ad talem actum,

a un acto determinado, pero no de la potencia o capacidad incluída intrínsecamente y cuasi concomitante de alguna entidad absoluta. Se explica esto, pues el que alguna capacidad, tanto activa como receptiva, se compare con su acto se puede entender de dos maneras. Una, por estar ordenada a dicho acto por su razón primaria y por su esencia; la materia es en este sentido potencia para la forma, según se explicó antes; de esta suerte la gravedad es una virtud activa ordenada a producir el movimiento hacia abajo o la permanencia abajo en el mismo lugar; finalmente, de esta suerte el entendimiento es una virtud activa y receptiva de la intelección. Se afirma, pues, que esta potencia ha sido constituída esencial y primariamente por causa del acto, y que de él recibe consecuentemente la especie; y en ella —a lo sumo— puede cumplirse el tal axioma al modo que en seguida se explicará. Mas una entidad puede tener en otro sentido fuerza o capacidad para alguna acción o acto, no porque haya sido constituída esencialmente en orden a él, sino porque debido a la eminencia de su naturaleza o natural condición, o al modo de ser que tiene por una especie de «concomitancia», o mejor de «connaturalidad», posee por sí misma dicha fuerza o aptitud. Dios tiene de esta manera omnipotencia de acción; de esta manera tiene también la criatura intelectual capacidad y fuerza activa obediencial respecto de los actos y dones sobrenaturales; de esta manera, finalmente, la sustancia material es capaz de la cantidad, y la cantidad misma es capaz de cualidades. Y en este segundo género de potencia o capacidad no es necesario que la potencia o capacidad y el acto estén en el mismo género; porque al no estar dicha potencia esencial y primariamente ordenada al acto, ni recibir de él su especie, ni componer actualmente con él un uno esencial, no hay razón de que dicha potencia y acto hayan de colocarse en el mismo género. Ni Santo Tomás habló nunca de este segundo género de potencia, sino del primero; y en relación con el mismo ha de exponerse también a Averroes, si es que hay que defender sus afirmaciones. Tampoco tiene más valor probativo el argumento en contra; por lo tanto, con esto se ha dado cumplida respuesta a los fundamentos de la sentencia opuesta.

non vero de potentia vel capacitate intrinsece inclusa et quasi concomitante aliquam entitatem absolutam. Declaratur hoc, nam duobus modis intelligi potest quod aliqua virtus, tam activa quam receptiva, comparetur ad actum. Uno modo, quia ex primaria ratione et essentia sua ordinata est ad talem actum; sic materia est potentia ad formam, ut supra declaratum est; sic gravitas est virtus activa ad efficiendum motum deorsum vel permanentiam in ipsomet loco deorsum; sic denique intellectus est virtus activa et receptiva intellectionis. Huiusmodi ergo potentia dicitur per se primo instituta propter actum, et ideo ab illo sumit speciem; et de illa ad summum potest axioma illud verificari modo statim declarando. Alio vero modo potest aliqua entitas habere vim vel capacitatem ad aliquam actionem vel actum, non quia propter illum primario sit instituta, sed quia vel ob eminentiam naturae suae, vel ob naturalem conditionem aut modum essendi quem habet quasi concomitanter, vel potius connaturaliter, habet per seipsam talem vim vel aptitudinem. Sic Deus habet omnipotentiam agendi; sic etiam creatura intellectualis habet et capacitatem et vim activam obedientialem supernaturalium actuum vel donorum; sic denique substantia materialis est capax quantitatis et quantitas ipsa est capax qualitatum. Et in hoc posteriori genere potentiae vel capacitatis non est necesse potentiam seu capacitatem et actum esse in eodem genere; quia, cum talis potentia non sit ordinata per se primo ad actum, nec sumat ab illo speciem suam, nec componat cum ipso actu unum per se, non est cur talis potentia et actus in eodem genere collocanda sint. Nec D. Thomas unquam de hoc posteriori genere potentiae, sed de priori locutus est; et de eodem exponendus est Averroes, si eius dicta defendere necesse sit. Nec ratio in contrarium facta plus probat; unde per haec sufficienter responsum est fundamentis contrariae sententiae.

15. *Cómo entienden el axioma Santo Tomás y el Comentador.*— A fin de que dicho principio quede perfectamente explicado, es necesario añadir que puede entenderse de dos maneras el que la potencia de un orden superior y el acto sean del mismo género. En primer lugar, de suerte que el género se tome en sentido lato por las razones generales de sustancia y accidente, de manera que la potencia esencialmente ordenada al acto sustancial sea sustancial y accidental la ordenada a un acto accidental; pero no que sea en rigor necesario que la potencia y el acto pertenezcan al mismo predicamento del accidente, por más que esto sea verdad en la sustancia, ya que de la sustancia no hay más que un solo predicamento. Y esta explicación es del agrado de muchos, porque obvia las dificultades. En cambio, otros piensan que incluso en los accidentes tal potencia y su acto pertenecen en rigor al mismo predicamento; porque en otro caso no es verdad en sentido estricto que la potencia y el acto sean del mismo género. Mas el defender esto con validez universal resulta difícil, sobre todo en las potencias activas. Por ello puede afirmarse con probabilidad que la potencia pasiva accidental —pues de la sustancial ya se habló bastante—, cuando por su constitución originaria está en virtud de su esencia ordenada al acto, queda contenida con su acto en el mismo género y predicamento. Y esta parece ser la potencia de que habla Santo Tomás y el Comentador en los lugares citados. Mas en las potencias pasivas comprendemos también las potencias del alma, las cuales, aunque son activas, sin embargo son también pasivas al mismo tiempo, y consiguen su perfección consumada en la pasión y recepción o información. Y esta afirmación así explicada puede probarse por inducción en todas las potencias dichas: puesto que sus hábitos y actos están en rigor en el mismo género; pues, aunque la acción como acción pertenezca al predicamento de la acción, sin embargo, como acto vital que tiene ser consumado y perfecto en su género, tiene su puesto en el predicamento de la cualidad; mas cuando la potencia se compara con el acto y se afirma que pertenece al mismo género, no se la ha de comparar con el acto en su realización, sino con el acto perfecto y consumado; ya que a él se ordena esencial y primariamente y de él recibe su especie. Y en tal sentido no encuentro ejemplo alguno en el que falle esta

15. *D. Thomas et Commentator qualiter intelligant axioma.*— Ut vero principium illud exacte maneat declaratum, addere oportet duobus modis intelligi posse potentiam prioris ordinis et actum esse eiusdem generis. Primo, ut genus late sumatur pro generalibus rationibus substantiae et accidentis, ita ut potentia per se ordinata ad actum substantialem sit substantialis, et accidentalem accidentalis; non vero quod in rigore necesse sit potentiam et actum esse eiusdem praedicamenti accidentis, quamvis in substantia id verum sit, eo quod substantiae tantum est unicum praedicamentum. Et haec expositio multis placet, quia evitat difficultates. Alii vero etiam in accidentibus volunt potentiam huiusmodi et actum eius ad idem praedicamentum in rigore pertinere, quia alias non est in rigore verum potentiam et actum esse eiusdem generis. Sed hoc in universum defendere difficile est, praesertim in potentiis activis. Quapropter probabiliter dici potest potentiam passivam accidentalem (nam de substantiali iam satis dictum est), quando ex primaria institutione vi suae essentiae ordinata est ad actum, sub eodem genere et praedicamento cum suo actu contineri. Et de hac potentia videtur loqui D. Thomas et Commentator citatis locis. Sub potentiis autem passivis potentias animae comprehendimus, quae licet activae etiam sint, simul tamen sunt passivae et in passione ac receptione seu informatione habent consummatam perfectionem suam. Hoc autem modo explicata haec assertio probari potest inductione in omnibus his potentiis; nam habitus et actus earum in eodem genere in rigore collocantur; licet enim actio ut actio pertineat ad praedicamentum actionis, tamen ut actus vitalis habens esse consummatum et perfectum in suo genere, collocatur in praedicamento qualitatis; quando autem potentia comparatur ad actum et ad idem genus pertinere dicitur, non est comparanda ad actum in fieri, sed ad actum perfectum et consummatum; ad illum enim per se primo ordinatur et ab illo speciem recipit. Et ita nullum invenio exemplum in

regla. Y cabe dar una razón, porque, estando la potencia receptiva esencialmente ordenada al acto, no sólo se le compara como lo imperfecto a lo perfecto en su género, sino que también en cierto modo parece que forma con su acto un uno esencial en dicho orden; así se une esencialmente, por ejemplo, la potencia intelectiva con el acto de intelección, y lo mismo en otros casos, y por esto es necesario que dicha potencia y su acto estén en el mismo género, para que de esta suerte guarden entre sí mayor proporción.

16. Mas en las potencias activas, aunque estén esencial y primariamente ordenadas a la acción, no parece necesario el que potencia y acto estén en rigor contenidos bajo el mismo género. En efecto, si entendemos como acto de tal potencia la acción en cuanto acción, es evidente que potencia y acción pertenecen a diversos predicamentos. Carece en absoluto de importancia lo que algunos dicen, que ciertamente la potencia y la acción directa y esencialmente pertenecen a diversos predicamentos, pero que reductivamente la potencia queda incluída en el género de la acción y la acción en el género de la potencia, por tener entre sí una relación trascendental mutua, y el término de una relación queda reducido al predicamento de lo relacionado. Esto —repito— carece de importancia, puesto que esta reducción se hace sólo según una denominación extrínseca, a la que incluye el término en cuanto término; nosotros, empero, hablamos de inclusión bajo el mismo género atendiendo a su naturaleza y esencia propia. Pues en este sentido es preciso que se expresen dichos autores al decir que la potencia y el acto están bajo el mismo género; de lo contrario, no se concluirá legítimamente de aquí que la materia, por ejemplo, es intrínsecamente sustancia por ser potencia para la sustancia y que el entendimiento es cualidad porque es potencia para un acto accidental y vital, etc. Luego la potencia activa comparada con su acción en cuanto es acción, no se incluye bajo el mismo género; mas si entendemos como acto de dicha potencia el término formal de su acción, no es necesario que se incluya en el mismo predicamento, según demuestra el ejemplo sobre la gravedad antes aducido, el cual cabe aducirlo con sentido general respecto de la potencia motora local, sea progresiva, sea de atracción, sea de expulsión o impulsión, o incluso el impulso mismo,

quo haec regula deficiat. Ratio autem reddi potest, quia, quando potentia receptiva per se est ordinata ad actum, et comparatur ad illum ut imperfectum ad perfectum in suo genere, et quodammodo per se unum videtur in illo ordine constituere cum suo actu; ut potentia intellectiva cum actu intelligendi per se coniungitur, et sic de aliis; et ideo oportet ut talis potentia et actus sub eodem genere collocentur, ut ita etiam inter se maiorem proportionem servent.

16. At vero in potentiis activis, etiamsi sint per se primo ordinatae ad agendum, non videtur necessarium quod potentia et actus sub eodem genere in rigore contineantur. Nam, si per actum huius potentiae intelligamus actionem ut actio est, constat potentiam et actionem ad diversa praedicamenta pertinere. Neque ullius momenti est quod quidam aiunt, potentiam et actionem, directe quidem et per se, ad diversa praedicamenta pertinere; tamen per reductionem, et potentiam collocari in genere actionis, et actionem in genere potentiae; quia habent inter se mutuam habitudinem transcendentalem; terminus autem habitudinis reducitur ad praedicamentum relati. Hoc (inquam) nil refert, quia haec reductio solum est secundum extrinsecam denominationem quam includit terminus ut terminus est; nos autem loquimur de collocatione sub uno genere secundum propriam naturam et essentiam eius. Hoc enim sensu necesse est loquantur auctores cum dicunt potentiam et actum esse sub eodem genere; alias non recte inde concluderent materiam, verbi gratia, esse intrinsece substantiam, quia est potentia ad substantiam, et intellectum esse qualitatem quia est potentia ad actum accidentalem et vitalem, etc. Potentia ergo activa comparata ad actionem suam, ut actio est, non constituitur sub eodem genere; si autem per actum huius potentiae intelligamus terminum formalem actionis eius, non est necesse collocari in eodem praedicamento, ut probat exemplum supra adductum de gravitate, quod in universum adduci potest de potentia secundum locum motiva, sive sit pro-

del que muchos juzgan que es una cualidad y, sin embargo, no se ordena a producir una cualidad, sino el movimiento o el «donde». Y se puede dar una razón, porque la potencia activa, en cuanto tal, no se ordena al acto como lo imperfecto a lo perfecto, ni para componer con él algo uno *per se*, sino como causa extrínseca a su efecto; mas puede suceder que la causa activa no sea de la misma razón o género que el efecto, sino de uno superior, no siendo por ello necesario que sea incluída con su acto en el mismo predicamento. Aunque parece necesario que, si el acto más propio de tal potencia es accidental, también la potencia misma sea accidental, porque la sustancia en cuanto tal no se ordena esencial y primariamente a un acto accidental; luego dicha potencia será un accidente, aunque esté incluída bajo un género accidental más noble.

17. *Solución de una objeción.— Punto interesante.—* Cabe objetar que a veces la potencia accidental se ordena esencial y primariamente a la producción de la sustancia; por ejemplo, la potencia nutritiva y la generativa. En primer lugar, respondo que aún no hemos abordado ni discutido cómo intervienen los accidentes en la producción de la sustancia, porque si intervienen únicamente disponiendo la materia, cesa la dificultad; pero si la producen también inmediatamente e introducen la forma sustancial, hay que afirmar que no intervienen en la sustancia, si no es instrumentalmente. Mas no ejercen la acción instrumental a no ser mediante otra previa acción connatural y especialmente propia, que es siempre accidental, y respecto de ella debe cumplirse el que semejante potencia y acto sean del mismo género, ya que la acción segunda instrumental, aunque acaso sea el intento principal de la naturaleza, sin embargo, respecto de dicha potencia no le es propia ni acomodada hasta el punto de que la naturaleza de tal potencia o cualidad sea conmensurada por ella. Es más: de aquí cabe deducir incidentalmente que, fuera de las potencias locomotrices, toda otra potencia ordenada esencial y primariamente a la acción, se incluye en el mismo predicamento por su acto propio y el término de su acción: puesto que tal potencia es siempre una cualidad y no produce nada, si no es mediante alguna acción previa propia que se ordena a una cualidad, ya que, según dije,

gressiva, sive attractiva, sive expulsiva, aut impulsiva vel impulsus ipse, quem multi existimant esse qualitatem et tamen non ordinatur ad faciendam qualitatem, sed motum vel Ubi. Et ratio reddi potest, quia potentia activa ut sic non ordinatur ad actum ut imperfectum ad perfectum, neque ut cum illo componat aliquid per se unum, sed ut causa extrinseca ad effectum; fieri autem potest ut causa activa non sit eiusdem rationis aut generis cum effectu, sed eminentioris, et ideo non est necesse ut in eodem praedicamento cum suo actu collocetur. Quamquam necessarium videatur, si actus maxime proprius talis potentiae sit accidentalis, etiam potentiam ipsam esse accidentalem, quia substantia ut sic non ordinatur per se primo ad accidentalem actum; erit ergo talis potentia accidens, quamvis sub nobiliori genere accidentis collocetur.

17. *Obiectio dissolvitur.— Notabile.—* Dices interdum potentiam accidentalem ordinari per se primo ad producendam substantiam, ut potentia nutritiva et generativa. Respondeo primo nondum esse exploratum neque a nobis tractatum quomodo accidentia attingant productionem substantiae; nam si solum attingunt disponendo materiam, cessat difficultas; si vero immediate etiam efficiunt et introducunt formam substantialem, dicendum est non attingere substantiam nisi instrumentaliter. Non attingunt autem instrumentalem actionem nisi praevia alia actione connaturali et maxime propria, quae semper est accidentalis; et respectu illius verificandum est talem potentiam et actum esse eiusdem generis, nam altera actio instrumentalis, licet fortasse sit a natura principalius intenta, respectu tamen talis potentiae non est ita propria et accommodata ut ei commensuretur natura talis potentiae seu qualitatis. Immo hinc obiter colligere licet, extra potentias locomotivas, omnem aliam potentiam per se primo ordinatam ad agendum collocari in eodem praedicamento cum suo actu proprio seu termino actionis suae; nam talis potentia semper est qualitas nihilque efficit nisi praevia aliqua propria actione tendente ad qualitatem, nam, ut dixi,

aunque produzca instrumentalmente la sustancia, o la cantidad incluso, siempre produce esto mediante una acción previa propia que se ordena a la cualidad; para los otros predicamentos, excepto el lugar, no hay de suyo una acción, sino que resultan siempre del término de otra acción. Y así sucede que toda potencia accidental activa, excepto la locomotriz, se ordena a la producción de alguna cualidad mediante una acción especialmente propia, aunque quizás mediante ella pueda ordenarse a cosas de otro predicamento, al menos como instrumento. Y quede esto dicho para explicar aquel axioma: *la potencia y el acto son del mismo género.*

SECCION III

QUÉ SUSTANCIA PUEDE SER CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

1. Una vez dicho que la causa material primaria del accidente es la sustancia, para una perfecta explicación de esta causa es necesario aclarar qué sustancia puede ejercer esta causalidad. Damos por supuesto que aquí no se plantea el problema acerca de la sustancia increada, de la que nos consta que no es capaz de accidente, debiendo recorrerse brevemente todas las creadas. Y entre éstas hay algunas simples; otras, compuestas, a propósito de las cuales y de sus partes componentes puede plantearse el problema. Así, pues, para discutir los puntos que ofrecen duda, expliquemos brevemente de antemano los ciertos.

2. *Las sustancias simples subsistentes son causas materiales por sí mismas.—* En primer lugar, está fuera de duda que las sustancias simples subsistentes por sí mismas son suficientes para recibir o causar materialmente los accidentes que les sean proporcionados. Esto es evidente en todas las sustancias espirituales creadas, ya que a ellas nos referimos. En efecto, toda sustancia creada, por ser potencial e imperfecta, es capaz de accidentes, bastándole para sustentarlos tener de suyo subsistencia, si hay por otra parte capacidad. Mas al decir que estas sustancias son de suyo suficientes para esto, no excluímos el que puedan causar materialmente un accidente mediante otro, según diremos

licet efficiat instrumentaliter substantiam vel etiam quantitatem, semper id efficit praevia aliqua actione propria tendente ad qualitatem; ad alia autem praedicamenta praeter Ubi non est per se actio, sed semper resultant ex termino alterius actionis. Atque ita fit ut omnis potentia activa accidentalis praeter motivam ordinetur ad qualitatem aliquam efficiendam per actionem maxime propriam, licet fortasse mediante illa possit ad res aliorum praedicamentorum ordinari saltem ut instrumentum. Atque haec dicta sint in explicationem illius axiomatis: *Potentia et actus sunt sub eodem genere.*

SECTIO III

QUAENAM SUBSTANTIA POSSIT ESSE CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM

1. Cum dictum sit primariam causam materialem accidentis esse substantiam, ad perfectam huius causae expositionem necessarium est declarare quaenam substantia possit hanc causalitatem exercere. Suppono autem hic non esse quaestionem de substantia increata, quam constat non esse capacem accidentis, et discurrendum breviter erit per omnes creatas. Inter quas quaedam sunt simplices, aliae compositae; de quibus et de partibus componentibus ipsas esse potest controversia. Ut ergo quae dubitationem habent tractemus, ea quae certa sunt breviter praemittamus.

2. *Substantiae simplices subsistentes seipsis materiales causae.—* Primo ergo certum est substantias simplices per se subsistentes esse sufficientes ad recipienda seu materialiter causanda accidentia sibi proportionata. Hoc constat in omnibus substantiis spiritualibus creatis, de his enim est sermo. Omnis enim substantia creata, quia potentialis est et imperfecta, capax est accidentium, et ad ea sustentanda sufficit ei habere per se subsistentiam, si alioqui sit capacitas. Cum autem dicimus has substantias esse per se sufficientes ad hoc, non excludimus quin possint causare materialiter unum accidens

en la sección siguiente; pero respecto del conjunto de todos sus accidentes decimos que es de suyo suficiente y no necesita de ninguna otra ayuda fuera de la sustancia y subsistencia propia.

3. *La forma sustancial subsistente es suficiente materia de los accidentes.*— De aquí se desprende, en segundo lugar, como cierto que la forma subsistente, por más que sea sustancia incompleta y acto del cuerpo, es causa material suficiente de algunos accidentes que le son proporcionados. Esto es evidente en el alma racional, no sólo en cuanto separada del cuerpo, sino también en cuanto unida; y la razón viene a ser la misma que en las sustancias angélicas. Porque el que la sustancia del alma sea incompleta no impide que pueda sustentar algunos accidentes, puesto que puede existir por sí sin dependencia del sujeto mismo. De donde, tomando el argumento desde el lado opuesto, resulta claro, y además cierto, que las formas sustanciales que no pueden subsistir naturalmente, no son aptas para causar los accidentes materialmente por sí solas, puesto que lo que no subsiste en sí, mal puede sustentar a otro; y estas formas no son capaces de la propia subsistencia, incluso de la parcial, según luego diremos. Si, juntamente con la materia, subyacen a los accidentes, lo veremos poco después. Sólo cabría dudarlo de algunas relaciones, v. gr., la de unión o semejanza, etc., que parecen tener como sujeto estas formas. Sin embargo, lo más probable es que estas relaciones no añaden una realidad distinta de la sustancia o de los modos sustanciales de la forma. Es igualmente probable que la entidad de dicha forma, en cuanto sustentada a su manera en la materia, es capaz de alguna forma o modo accidental, de la misma suerte que lo vamos a explicar de los propios accidentes en la sección siguiente.

4. *Las partes integrales, como suficientes para recibir los accidentes.*— También se deduce de aquí incidentalmente lo que hay que afirmar de las partes integrales de la sustancia; pues no hay duda de que en el mismo grado que son y subsisten, puedan concurrir materialmente al ser de los accidentes; ya que pueden recibirlos en sí y sustentarlos, según consta por inducción. Y si efectivamente esas partes están actualmente separadas del todo y se llaman

mediante alio, ut sequenti sectione dicemus; sed respectu collectionis omnium suorum accidentium dicimus per se sufficere et non indigere alio adminiculo praeter suam substantiam et subsistentiam propriam.

3. *Substantialis forma subsistens sufficiens materia accidentium.*— Hinc secundo est etiam certum formam subsistentem, etiamsi sit incompleta substantia et actus corporis, esse sufficientem causam materialem aliquorum accidentium quae illi proportionata sunt. Hoc constat in anima rationali, non solum a corpore separata, sed etiam coniuncta; et ratio est eadem fere quae de substantiis angelicis. Nam quod substantia animae incompleta sit non impedit quominus sustentare possit aliqua accidentia, cum per se esse possit et a subiecto ipso non pendeat. Ex quo a contrario sumpto argumento constat, et est etiam certum, formas substantiales, quae naturaliter subsistere non possunt, ineptas esse ad causanda materialiter accidentia per se solas, quia quod in se non subsistit non potest aliud sustentare; formae autem hae non sunt capaces propriae subsistentiae, etiam partialis, ut postea dicemus. An vero simul cum materia substent accidentibus, paulo post videbimus. Solum posset quis dubitare de nonnullis relationibus, verbi gratia, unionis aut similitudinis, etc., quae videntur subiectari in his formis. Verumtamen probabilius est has relationes non addere rem distinctam a substantia vel modis substantialibus formae. Item probabile est entitatem talis formae, ut sustentatam suo modo in materia, esse capacem alicuius formae aut modi accidentalis, eo modo quo de ipsis accidentibus in sequenti sectione explicabimus.

4. *Partes integrales, accidentium sufficientia receptiva.*— Hinc etiam obiter constat quid dicendum sit de partibus integralibus substantiae; non est enim dubium quin eo modo quo sunt et subsistunt, possint materialiter concurrere ad esse accidentium; nam possunt illa in se recipere et sustentare, ut inductione constat. Et quidem si partes istae sint actu divisae a toto, et

partes sólo por relación a él, es evidente que son en realidad verdaderas sustancias subsistentes y que pueden por lo mismo sustentar accidentes, según casi todos juzgan de la sangre. Mas si constituyen un continuo con las otras partes, no se dice propiamente que subsisten en sí, sino en el todo; y por esta razón a veces suele denominarse el todo por los accidentes que hay en él, como del hombre se dice que es «hombre hirsuto»; sin embargo, la causalidad material íntegra que en tal caso interviene, se ejerce mediante la parte en que tiene la inhesión el accidente; y persistirá si dicha parte se conserva separada, según su sustancia total.

Si la inhesión de la cantidad se verifica en la materia

5. Sólo queda, pues, el problema de la materia prima y de la sustancia íntegra compuesta de materia y forma; porque el problema referente a la materia prima es si puede por sí misma causar material e inmediatamente alguna forma accidental; y casi coincide con el problema general de si puede y cómo puede la materia ser sujeto de accidentes. Para tratarlo con más brevedad y distinción, hemos de limitarlo en absoluto a la cantidad; porque ahora no tratamos de las relaciones o modos accidentales, de los que hablaremos luego ocasionalmente, ya que apenas ofrecen duda alguna, sino que tratamos de las propias formas accidentales realmente distintas de la sustancia, entre las que la cantidad ocupa el primer puesto, teniendo las otras su inhesión mediante ella, según diremos en la sección siguiente. Por tanto, las demás cualidades corpóreas estarán en el sujeto en que esté la cantidad.

Sentencia que niega la inhesión de la cantidad en la materia

6. *Testimonios de Aristóteles en pro de dicha sentencia.*— Hay, pues, en este problema dos opiniones opuestas muy comunes. La primera es la de los que dicen que la materia de suyo no tiene entidad suficiente para causar materialmente accidente alguno, sino que necesita unirse previamente a la forma sustancial, de suerte que resulte de ambas un compuesto que pueda recibir

solum dicantur partes propter habitudinem ad illud, constat in re esse veras substantias subsistentes, ideoque posse accidentia sustentare, ut de sanguine fere omnes censent. Si vero sint proprie continuatae aliis partibus, proprie non dicuntur subsistere in se, sed in toto; et hac ratione ab accidentibus quae in eis insunt solet interdum denominari totum, ut homo dicitur crispus; nihilominus tamen tota causalitas materialis quae ibi intervenit exercetur per eam partem in qua accidens inhaeret; et eadem durabit, si talis pars secundum totam suam substantiam separata conservetur.

Quantitas an insit materiae

5. Solum ergo superest quaestio de materia prima et de integra substantia composita ex materia et forma; nam de materia quaestio est an per seipsam possit materialiter et immediate causare aliquam formam accidentalem; quae fere coincidit cum communi quaestione, an et quomodo possit materia esse subiectum accidentium. Quae, ut brevius et distinctius tractetur, tota est revocanda ad quantitatem; nam nunc non agimus de relationibus vel modis accidentalibus, de quibus postea obiter dicemus, quia nihil fere habent dubitationis, sed agimus de propriis formis accidentalibus realiter distinctis a substantia, inter quas primum locum obtinet quantitas, et aliae insunt mediante illa, ut dicemus sectione sequenti. Unde in quo subiecto fuerit quantitas, erunt reliquae corporeae qualitates.

Sententia negans quantitatem inesse materiae

6. *Testimonia Aristotelis pro relata sententia.*— Sunt ergo in hac re duae oppositae sententiae valde communes. Prima est dicentium materiam per se non habere entitatem sufficientem ad causandum materialiter aliquod accidens, sed indigere prius coniunctione ad formam substantialem, ut ex utraque resultet compositum quod possit acci-

los accidentes. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 76, a. 6, y en *Quaest. unic. de spiritualib. creat.*, a. 3, ad 18; y la de Alberto, en *Summa de homine*, II p., q. «An nutritio fiat ex simili», a. 1; de Durando, *In I*, dist. 8, II p., q. 4; de Capréolo, *In II*, dist. 13, q. 1, conclus. 2 y 3, y dist. 18, q. 1, conclus. 6; de Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 16; de Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 7 y 15, 17 y 18; del Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 81, q. 2 y 3; Soto, I *Phys.*, q. 7; Astudillo, I *De generat.* Se le atribuye a Aristóteles, porque en el lib. I *De generat.*, texto 23, dijo que la generación se hace de la materia, sin que permanezca nada sensible; y de este lugar y de lo que Aristóteles añade en el texto 24, deducen todos los partidarios de esta sentencia que en la transmutación sustancial no permanece accidente alguno en la materia prima. Y si esto es así, sucede precisamente por eso, porque la materia no es suficiente para sustentar los accidentes, sino sólo el compuesto; y por lo mismo perecen una vez corrompido el compuesto, lo cual no podría suceder en manera alguna si su inhesión se verificase en la materia prima. Corrobora esto, en segundo lugar, el que Aristóteles, en el lib. I de la *Física*, textos 81 y 82, afirma que la materia prima dice relación esencial y primariamente a la forma sustancial. En tercer lugar, en el lib. V, texto 8, y en el lib. I *De generat.*, texto 24, establece entre la generación y la alteración o aumento la diferencia de que el sujeto de la generación es la materia sola, de la que afirma que es materia simplemente, y que, en cambio, el sujeto de la alteración y aumento es la sustancia íntegra, a la que llama materia relativamente. En cuarto lugar, en el lib. VII de la *Metafísica*, texto 8, afirma que la materia no es algo, ni cuanta, ni cual, ni nada semejante. Quinto, en el VII de la *Metafísica*, texto 4, y en el XII de la *Metafísica*, texto 43, dice que la sustancia es anterior por naturaleza al accidente. Sexto, en *Praedicam.*, cap. sobre la sustancia, afirma que, destruídas las sustancias primeras, es imposible que permanezca nada, y las primeras sustancias son sustancias íntegras, simples o compuestas.

7. Muchas son las razones que se aducen en pro de esta sentencia. La primera es por ser la materia pura potencia, hasta tal punto que ni ser tiene, si

dentia recipere. Haec est opinio D. Thom., I, q. 76, a. 6, et q. unic. de Spiritualib. creatur., a. 3, ad. 18; et Alberti, in Summa de homine, II p., q. An nutritio fiat ex simili, a. 1; Durand., In I, dist. 8, II p., q. 4; Capreol., In II, dist. 13, q. 1, conclus. 2 et 3, et dist. 18, q. 1, conclus. 6; Caiet., de Ente et essent., c. 7, q. 16; Soncin., VIII Metaph., q. 7, et 15, 17 et 18; Ferr., IV cont. Gent., c. 81, q. 2 et 3; Soto, I Phys., q. 7; Astudill., I de Generat[1]. Tribuiturque Aristoteli, quia I de Generat., text. 23, dixit generationem fieri ex materia, nullo sensibili manente; ex quo loco et ex his quae Aristoteles subdit, text. 24, sumunt omnes huius sententiae auctores in transmutatione substantiali nullum accidens manere in materia prima. Quod si ita fit, ob id utique evenit, quod materia non sufficiat sustentare accidentia, sed solum compositum; et ideo pereunt corrupto composito, quod nulla ratione fieri posset, si materiae primae inhaererent. Secundo hoc confirmat, quod Aristoteles, I Phys., text. 81 et 82, ait materiam primam respicere per se primo substantialem formam. Tertio, lib. V, text. 8, et lib. I de Gen., text. 24, differentiam constituit inter generationem et alterationem vel augmentationem, quod subiectum generationis est sola materia, quam dicit esse materiam simpliciter, alterationis vero et augmentationis subiectum dicit esse substantiam integram, quam vocat materiam secundum quid. Quarto, VII Metaph., text. 8, ait materiam non esse quid, neque quantum, neque quale, neque aliquid huiusmodi. Quinto, VII Metaph., text. 4, et XII Metaph., text. 43, ait substantiam esse priorem natura accidente. Sexto, in Praedicam., c. de Substantia, dicit destructis primis substantiis, impossibile ese aliquid remanere; primae autem substantiae sunt substantiae integrae simplices aut compositae.

7. Rationes pro hac sententia adducuntur plures. Prima, quia materia est pura potentia, ita ut neque esse habeat nisi illud

[1] Hervaeus, Quodl. XXIV, 10; Iavel., VIII Metaph.

no es mendigándolo de la forma; luego es de suyo incapaz de sustentar accidentes, si no se une a la forma, al menos con prioridad de naturaleza, y recibe de ella el ser. La consecuencia se prueba no sólo porque el ser relativo que confiere el accidente supone el ser simplemente, sino también porque nada puede ser sustentáculo de otra cosa si primero no es subsistente en sí; y nada subsiste en sí a no ser lo que posee ser actual y en absoluto. La segunda razón, de la que hace uso Santo Tomás, es porque la materia es potencia para todos los actos según cierto orden; consecuentemente, tiende a la forma sustancial como a su acto primero, al que se ordena esencial y primariamente; y a los accidentes, en cambio, como actos secundarios que se siguen de este primero. El antecedente se prueba porque la materia no puede ordenarse con igual derecho de primacía a actos tan diversos; pues, de lo contrario, recibiría también de ellos diversas especificaciones, siendo al mismo tiempo potencia sustancial y accidental. La consecuencia se prueba, a su vez, no sólo porque la potencia sustancial debe estar en relación primaria con el acto sustancial, ya que a él se ordena esencial y primariamente y de él recibe la especie, debiendo por lo mismo recibirlo antes, sino también porque la forma accidental se compara con la sustancial como el acto segundo con el primero, y el acto segundo supone siempre el primero.

8. La tercera razón es porque si algún accidente se diese en la materia prima, sería sobre todo la cantidad; pero ésta no se da; luego. La mayor está admitida por todos y se desprende de lo dicho al principio. La menor se prueba porque la cantidad es una propiedad de la sustancia corpórea que acompaña necesariamente a ésta; mas no puede ser propiedad que se siga de la materia en cuanto tal, sino de la forma; luego no puede recibirse en la materia en sí, sino en cuanto informada por la forma, o sea en el compuesto. Se prueba la menor, porque la propiedad procede activamente de la esencia de que es propiedad; mas la cantidad no puede proceder de la esencia de la materia en cuanto tal, ya que este originarse es una causación eficiente y la materia de por sí no tiene causación eficiente alguna, según se desprende de Aristóteles, lib. I *De generat.*, texto 55, y lib. II, texto 53; luego la cantidad no procede de la ma-

mendicet a forma; ergo ex se est impotens ad sustentanda accidentia, nisi prius saltem natura coniungatur formae et ab illa esse recipiat. Probatur consequentia, tum quia esse secundum quid, quod dat accidens, supponit esse simpliciter, tum etiam quia nihil potest aliud sustentare nisi prius in se subsistat; nihil autem subsistit in se, nisi quod habet esse actuale et simpliciter. Secunda ratio, qua D. Thomas utitur, quia materia est potentia ad omnes actus ordine quodam; ergo respicit substantialem formam ut primum actum suum, ad quem per se primo ordinatur; accidentia vero ut actus secundarios consequentes primum. Probatur antecedens, quia non potest materia aeque primo respicere actus adeo diversos; alias diversas etiam species ab eis sumeret essetque simul potentia substantialis et accidentalis. Consequentia autem probatur, tum quia potentia substantialis primario debet respicere substantialem actum, cum ad illum per se primo ordinetur et ab illo speciem sumat; ergo illum etiam debet prius recipere; tum etiam quia forma accidentalis comparatur ad substantialem ut actus secundus ad primum; actus autem secundus semper suponit primum.

8. Tertia ratio est, nam si quod accidens esset in materia prima, maxime quantitas; sed haec non; ergo. Maior recepta est ab omnibus et constat ex dictis in principio. Minor probatur, quia quantitas est proprietas substantiae corporeae necessario concomitans illam; non potest autem esse proprietas consequens materiam ut sic, sed formam; ergo non potest recipi in materia secundum se, sed ut informata forma, seu in composito. Probatur minor, quia proprietas manat active ab essentia cuius est proprietas; non potest autem quantitas manare ab essentia materiae ut sic, quia haec dimanatio est aliqua efficientia; materia autem secundum se nullam efficientiam habet, ut constat ex Aristotele, I de Gener., text. 55, et lib. II, text. 53; non ergo manat quantitas a materia, sed a substantia corporea ratione

teria, sino de la sustancia corpórea en virtud de la forma sustancial, en cuanto es forma de corporeidad. Y esto tiene un valioso apoyo no sólo en que la forma accidental, por ser acto informante, debe ser participación de la forma sustancial más bien que de la materia, sino también en que la forma sustancial, en cuanto es forma de corporeidad, no tiene, fuera de la cantidad, ninguna otra propiedad que se derive de ella. Se confirma, porque si la cantidad existiese en la materia antes que la forma sustancial, la forma sustancial se recibiría en la materia mediante la cantidad; ya que las cualidades corpóreas están en la sustancia mediante la cantidad, porque la suponen en la sustancia. Ahora bien, el consecuente es falso, no sólo porque en otro caso la cantidad sería acto más propio e intrínseco de la materia que la forma sustancial, sino también porque de la materia y forma sustancial no podría resultar un uno *per se*, ya que se unirían mediante un accidente; más bien debería, por tanto, resultar un uno *per se* de la materia y la cantidad; puesto que la potencia constituye más bien un uno *per se* con su acto primero e inmediato que con un acto secundario al que recibe mediatamente; y no resulta comprensible que la composición de un ente *per se* se funde en un ente *per accidens*. Finalmente, porque en otra hipótesis, no sólo la materia, sino también la cantidad, sería principio material de la generación sustancial. La misma razón se corrobora, en segundo lugar, porque si la cantidad se diese en la materia sola, sería ingenerable e incorruptible, como lo es ésta, cosa que está en contradicción con Aristóteles, que asigna un movimiento esencial para la cantidad. La consecuencia es clara, ya que, al corromperse el sujeto, no podría corromperse la cantidad, puesto que la materia es incorruptible; ni podría tampoco corromperse a causa de un contrario, puesto que en realidad no lo tiene, según se deduce de Aristóteles en los *Predicamentos;* no podría tampoco depender de otra causa, debido a cuya ausencia podría, naturalmente, dejar de existir; luego la cantidad no podría corromperse de modo alguno, ni —consecuentemente— generarse.

9. La cuarta razón puede ser porque no repugna que la cantidad y todos los accidentes corporales sean recibidos en el compuesto íntegro mediante la forma, y esto está mucho más de acuerdo con la naturaleza de las cosas; luego.

formae substantialis ut est forma corporeitatis. Quod habet etiam optimam proportionem, tum quia forma accidentalis, cum sit actus informans, esse debet participatio formae substantialis potius quam materiae; tum etiam quia forma substantialis, ut est forma corporeitatis, nullam aliam proprietatem habet quae ad illam consequatur, praeter quantitatem. Et confirmatur, quia si quantitas prius materiae inesset quam substantialis forma, reciperetur forma substantialis in materia media quantitate; propterea enim qualitates corporeae insunt substantiae media quantitate, quia supponunt illam in substantia. Consequens autem est falsum, tum quia alias intimior magisque proprius actus materiae esset quantitas quam forma substantialis. Tum etiam quia non posset fieri unum per se ex materia et forma substantiali; unirentur enim medio accidente; unde potius ex materia et quantitate deberet fieri per se unum; nam potentia potius facit unum per se cum suo primo et immediato actu quam cum secundario quem mediate recipit; nec potest intelligi quod compositio entis per se fundetur in ente per accidens. Tum denique quia alias non solum materia, sed etiam quantitas esset principium materiale generationis substantialis. Secundo confirmatur eadem ratio, quia si quantitas esset in sola materia, esset ingenerabilis et incorruptibilis, sicut ipsa est, quod repugnat Aristoteli ponenti motum per se ad quantitatem. Sequela vero patet, quia non posset quantitas corrumpi ad corruptionem subiecti, quia materia est incorruptibilis; neque etiam posset corrumpi a contrario, quia illud vere non habet, ut constat ex Aristotele in Praedicamentis; neque etiam pendet ab alia causa, per cuius absentiam possit naturaliter desinere esse; ergo nullo modo posset quantitas corrumpi, et consequenter neque generari.

9. Quarta ratio sit, quia non repugnat quantitatem et accidentia omnia corporalia recipi in toto composito mediante forma; et hoc est magis consentaneum naturis rerum; ergo. Maior declaratur, quia non repugnat

Se explica la mayor, porque no repugna que un accidente sea recibido en la sustancia mediante otro, según es evidente en la cualidad corpórea y en la cantidad; e incluso entre las mismas cualidades se da a veces este orden, según se echará de ver en la sección siguiente; con mucha más razón, por tanto, podrá darse entre el acto sustancial y el accidental. Se prueba la menor, porque la potencia para recibir un accidente es siempre una potencia relativa; en cambio, la potencia de la materia para recibir la forma sustancial es potencia en absoluto; por consiguiente, resulta mucho más acorde con la naturaleza de las cosas el que esta potencia de la materia sea reducida previamente a un acto estrictamente tal que sólo conserve una potencia relativa, y que mediante él reciba los accidentes, con los que se actualice el compuesto en cuanto a la potencia relativa que se conserva en él. Parece, pues, quedar suficientemente probado de esta manera que la materia sola no puede ser causa material de ninguna entidad accidental.

Sentencia que afirma la inhesión de la cantidad en la materia

10. La segunda sentencia afirma que la materia prima en virtud de su entidad es causa material suficiente de las formas accidentales que le son proporcionadas; primaria e inmediatamente de la cantidad, y, mediante ella, de las demás. Defendió esta sentencia Averroes en el libro *De substantia orbis,* y en I *Phys.*, com. 63, y en el epítome *Metaph.*, tratado II, cap. último, quien afirma que hay en la materia dimensiones indeterminadas que le son coeviternas, ingenerables e incorruptibles en la realidad misma y sólo accidentalmente mutables. Y por «dimensiones indeterminadas» no entiende más que la cantidad misma, la cual, en cuanto depende de la materia, no tiene determinada densidad, ni enrarecimento, ni un término fijo de magnitud o de pequeñez, ni reclama una figura concreta; y por eso, al igual que a la materia de por sí se le llama informe, del mismo modo a la cantidad, en cuanto coeviterna con ella, se le llama ilimitada, por más que realmente siempre tenga algún límite de acuerdo con la exigencia de la forma o con la acción del agente; y cambia accidental-

unum accidens recipi in substantia mediante alio, ut constat de qualitate corporea et de quantitate, et inter qualitates ipsas reperitur interdum hic ordo, ut patebit sectione sequenti; ergo multo magis reperiri potest inter substantialem actum et accidentalem. Minor vero probatur, quia potentia ad recipiendum accidens est tantum secundum quid; potentia autem materiae ad recipiendam formam substantialem est potentia simpliciter; ergo est maxime consentaneum naturis rerum, ut haec potentia materiae prius reducatur in actum simpliciter, qui solum relinquat potentiam secundum quid, et illo mediante recipiat accidentia quibus compositum actuetur quoad potentiam secundum quid quae in illo manet. Sic ergo videtur sufficienter probari solam materiam non posse esse causam materialem alicuius entitatis accidentalis.

Sententia affirmans quantitatem inesse materiae

10. Secunda sententia est materiam primam ex vi suae entitatis esse sufficientem causam materialem formarum accidentalium sibi proportionatarum; primo quidem et immediate quantitatis et, ea mediante, caeterarum; Hanc sententiam docuit Averroes, in libro de Substantia orbis, et I Phys., comment. 63, et in epitome Metaph., tract. II, c. ult., qui dicit esse in materia dimensiones interminatas illi coaevas, et in re ipsa ingenerabiles et incorruptibiles solumque accidentaliter mutabiles. Per dimensiones autem interminatas nil aliud intelligit quam ipsam quantitatem, quae quantum est ex parte materiae, nec certam aliquam densitatem, nec raritatem, nec definitum terminum magnitudinis vel parvitatis, nec peculiarem aliquam figuram postulat; et ideo, sicut materia de se informis dicitur, ita quantitas, ut illi coaeva, dicitur interminata, quamquam reipsa semper habeat aliquem terminum, iuxta exigentiam formae vel actionem agentis; et iuxta hanc varietatem terminorum, figurarum, vel dis-

mente según esta variedad de términos, figuras o disposiciones, aunque en su entidad siempre permanezca idéntica. Respecto de la inhesión de la cantidad en la materia, defendió esta misma sentencia Simplicio, en I *Phys.*, texto 69, atribuyéndola a Aristóteles y a Platón; la defiende también Filopón, lib. I *De generat.*, textos 33 y 40, en los que afirma que la materia modificada por dimensiones es sujeto de generación. Y Ammonio, en *Praedicam.*, en el capítulo sobre la cantidad, dice que la materia recibe volumen primeramente mediante la cantidad; Santo Tomás, *In IV,* dist. 12, q. 1, a. 2, *quaestiunc.* 4, cita y admite la opinión del Comentador, tal como ha sido expuesta por nosotros; y en el opúsculo 32, que trata *De natura materiae et dimensionibus interminatis,* c. 4, aunque cita igualmente la opinión del Comentador, no obstante, la censura. Finalmente, todos los autores que sostienen que en lo que se genera y en lo que se corrompe se conservan accidentes corpóreos numéricamente idénticos, defienden también que la cantidad y las disposiciones materiales tienen por sujeto la materia prima, por ejemplo, Gregorio, *In II.*, dist. 12, q. 2, a. 2, y Auréolo, citado por Capréolo, *In II,* dist. 13, q. 1, argum. contra 3 concl.; Marsil., *De generat.*, q. 7; Paul. Venet., *Summa de generat.*, c. 54; Egidio, VII *Metaph.*, q. 4; Nifo, VIII *Metaph.*, disp. 4; Zimara, *Theorem.*, 46.

11. *Pasajes de Aristóteles en apoyo de la opinión inmediatamente anterior.*— Apoyan esta opinión muchos lugares de Aristóteles, porque en el libro VII de la *Metafísica,* texto 8, afirma que la cantidad tiene su inhesión primeramente en la materia; y en el lib. III de la *Física* opina que la cantidad es una propiedad de la materia misma; y en el libro II *De generat.*, texto 6, opina que las disposiciones para las formas sustanciales y la alteración que surge por causa de ellas se realizan inmediatamente en la materia; y en lib. I *De generat.*, y en el lib. II, texto 27, afirma que los accidentes en que conviene la cosa engendrada con la corrompida permanecen idénticos. En favor de esta sentencia puede aducirse también a Platón, el cual, en el *Timeo,* llamó a la materia *lo grande* y *lo pequeño,* porque tiene de suyo cantidad, por más que sea indiferente para la magnitud o pequeñez. Las razones en pro de esta sentencia en parte son metafísicas y en parte físicas; mas de ambas debe resultar un argu-

positionum accidentaliter mutatur, quamvis in entitate sua eadem semper perseveret. Hanc etiam sententiam, quantum ad inhaerentiam quantitatis in materia, tenuit Simplicius, in I Phys., text. 69, tribuitque Aristoteli et Platoni; tenet etiam Philoponus, I lib. de Generat., text. 33 et 40, ubi ait materiam dimensionibus affectam esse generationis subiectum. Et Ammonius, in Praedicam., c. de Quantitate, dicit materiam prius accipere molem per quantitatem; D. Thomas, In IV, dist. 12, q. 1, a. 2, quaestiunc. 4, refert et sequitur opinionem Commentatoris, prout a nobis relata est; in Opusculo autem 32, quod est de Natura materiae et dimensionibus interminatis, c. 4, licet eodem modo referat opinionem Commentatoris, reprehendit tamen illam. Omnes denique auctores qui tenent eadem numero accidentia corporalia manere in genito et corrupto, tenent etiam quantitatem et dispositiones materiales subiectari in materia prima, ut Gregor., In II, dist. 12, q. 2, a. 2; et Aureol., apud Capreol., In II, dist. 13, q. 1, argum. contra 3 concl.; Marsil., I de Generat., q. 7; Paul. Venet., Summ. de gener., c. 54; Aegid., VII Metaph., q. 4; Niphus, VIII Metaph., disp. IV; Zimara, Theorem. 46.

11. *Loci Aristotelis pro proxime praecedenti opinione.*— Et huic sententiae favet Aristoteles multis in locis, nam VII Metaph., text. 8, significat quantitatem primo inesse materiae; et in III Phys. sentit quantitatem esse proprietatem ipsius materiae; et lib. II de Generat., text. 6, sentit dispositiones ad formas substantiales, et alterationem quae ad eas fit proxime versari circa materiam; et lib. I de Generat., et lib. II, text. 27, ait accidentia in quibus res genita convenit cum corrupta manere eadem. Potest etiam in hanc sententiam Plato adduci, qui in Timaeo materiam *magnum* et *parvum* appellavit, quod ex se quantitatem habeat, indifferentem tamen ad magnitudinem vel parvitatem. Rationes pro hac sententia partim metaphysicae sunt, partim physicae: ex utrisque tamen integer discursus conflari

mento completo, puesto que las razones metafísicas parecen probar la no repugnancia por parte de la materia, o que hay en ella suficiente fundamento entitativo para soportar materialmente los accidentes; en cambio las razones físicas demuestran que está más acorde esto con el fin o función a que se ordena la materia que con los efectos sensibles que experimentamos.

12. Se prueba, pues, en primer lugar, que esta causalidad puede convenir a la materia por tener la materia su propia entidad actual con su existencia propia, según se dijo antes, y también su propia subsistencia parcial, como luego se demostrará; por consiguiente, por este concepto, tiene entidad suficiente para sustentar un accidente. La consecuencia es clara, puesto que lo que subsiste en sí, aunque por otra parte sea una entidad parcial, puede ser soporte de los accidentes que le sean proporcionados, según poco ha decíamos a propósito del alma racional. Acaso se diga que la materia depende de la forma en su ser y por este concepto parece de una categoría inferior a la del alma racional comparada con la materia. Pero esto no es obstáculo, aun admitiendo tal dependencia, cosa que algunos niegan; porque la dependencia de la materia respecto de la forma no es como si se tratase de la causa propia y verdadera de la materia misma, sino de una condición necesaria naturalmente para que la materia se conserve en su ser; mas este tipo de dependencia que es extrínseco a la entidad de la materia, es decir, sobreañadido, sin entrar intrínsecamente en su composición, no puede ser obstáculo para que la entidad de la materia por sí misma sea suficiente para sustentar los accidentes en el plano de la causa material; ya que la dependencia de una causa respecto de otra que le es extrínseca en su ser no puede impedir en nada el que dicha causa sea suficiente en su género para producir un efecto proporcionado. Y hay un ejemplo *ad hominem* muy bueno y adecuado; en efecto, el compuesto sustancial depende de sus disposiciones naturales, puesto que, suprimidas éstas, se destruye; y esto, sin embargo, no es obstáculo para que el mismo compuesto de por sí sea causa material de otros accidentes. Y lo que es más aún, también el compuesto mismo es causa material de dichas disposiciones, por más que, por otra parte, dependa de ellas; ¿qué tiene, pues, de sorprendente el que la materia, a

debet; nam rationes metaphysicae probare videntur non repugnare ex parte materiae, seu esse in ea sufficiens fundamentum entitatis ut sustentet materialiter accidentia; physicae autem rationes ostendunt id esse magis consentaneum tam fini seu muneri ad quod materia instituta est quam sensibilibus effectibus quos experimur.

12. Primo igitur probatur hanc causalitatem posse convenire materiae, quia materia habet propriam entitatem actualem cum sua propria existentia, ut supra dictum est, et propriam etiam subsistentiam partialem, ut infra ostendetur; ergo ex hac parte habet sufficientem entitatem ut sustentet aliquod accidens. Patet consequentia, quia quod in se subsistit, licet alioqui partialis entitas sit, potest sustentare accidentia sibi proportionata, ut paulo antea de anima rationali dicebamus. Dicetur fortasse materiam dependere in suo esse a forma, et ex hac parte esse inferioris conditionis quam sit anima rationalis comparata ad materiam. Sed hoc non obstat, etiamsi illam dependentiam admittamus, quam nonnulli negant; quia illa dependentia materiae a forma non est ut a vera et propria causa ipsius materiae, sed ut a conditione quadam naturaliter necessaria ut materia conservetur in esse; huiusmodi autem genus dependentiae, quod est extrinsecum entitati materiae, id est, superveniens illi et non intrinsece componens illam, nihil obstare potest quominus entitas materiae secundum se sit sufficiens ad sustentanda accidentia in genere causae materialis, dependentia enim unius causae ab alia extrinseca in suo esse nihil impedit quominus ipsa in suo genere sit sufficiens ad causandum effectum proportionatum. Estque ad hominem optimum et valde accommodatum exemplum; nam substantiale compositum pendet a suis naturalibus dispositionibus, nam, illis ablatis, dissolvitur; et tamen hoc non obstat quin ipsum compositum secundum se sit materialis causa aliorum accidentium. Immo, quod magis est, etiam ipsarum dispositionum est materialis causa ipsum compositum, licet alias ab eis pendeat; quid ergo mirum

pesar de su dependencia de la forma, pueda ser causa material de los accidentes? Se añade aún el que, aunque la materia dependa de la forma, puede ser causa material de la forma misma; luego, por más que dependa de la forma, podrá ser causa material de la cantidad. La consecuencia es clara, porque parece haber una mayor repugnancia entre aquellas dos relaciones de dependencia y causalidad respecto de la misma cosa que respecto de cosas distintas.

13. De esto, finalmente, se deduce una corroboración del argumento expuesto; porque la materia prima tiene en sí suficiente entidad existente y subsistente, mediante la cual soporta en sí las formas sustanciales materiales; luego la tiene también para sustentar o causar materialmente la cantidad. La consecuencia se prueba no sólo porque el sustentar la forma sustancial no parece ser menos, sino más, y para ello no es menos necesaria la subsistencia y la existencia o entidad actual; sino también porque de la misma manera que se dice que la materia depende de la forma, igualmente se puede decir que depende de la cantidad; luego, al igual que esto no es óbice para que la materia sea soporte de la forma, tampoco habrá obstáculo en que sea soporte de la cantidad. La consecuencia vale por la paridad de razón; y el antecedente se prueba porque, del mismo modo que la materia no puede conservarse sin la forma, tampoco igualmente sin la cantidad, hasta tal punto que incluso respecto de la potencia absoluta de Dios se puede comprender más fácilmente la materia sin la forma que sin la cantidad, según luego demostraré.

14. *Solución de una objección.*— Se objetará que la materia no puede ser al mismo tiempo causa material de la forma sustancial y de la cantidad; más aún, por el hecho mismo de ser potencia sustancial para la forma, resulta desproporcionado que sea al mismo tiempo potencia o causa material de la cantidad. Mas esto no acarrea dificultad alguna, porque sucede muchas veces que una misma causa tiene diversos efectos, de los que el uno es más excelente que el otro; por ejemplo, la misma forma es principio de las disposiciones o propiedades que de ella dimanan, y al mismo tiempo es principio de la generación de otro semejante, y en el género de la causa formal es al mismo tiempo causa del compuesto a que pertenece. De igual modo, pues, no habrá repug-

quod materia, quamvis pendeat a forma, possit esse materialis causa accidentium? Accedit quod, licet materia pendeat a forma, potest esse causa materialis eiusdem formae; ergo, quamvis pendeat a forma, poterit esse causa materialis quantitatis. Patet consequentia, quia maior videtur esse repugnantia inter illas duas habitudines dependentiae et causalitatis respectu eiusdem quam respectu diversorum.

13. Ex quo tandem roboratur ratio facta; nam materia prima habet in se sufficientem entitatem existentem et subsistentem, qua in se sustineat formas substantiales materiales; ergo etiam ut sustentet seu materialiter causet quantitatem. Probatur consequentia, tum quia non minus, immo plus esse videtur sustentare formam substantialem; neque ad id est minus necessaria subsistentia et existentia vel actualis entitas; tum etiam quia sicut materia dicitur pendere a forma, ita potest dici pendere a quantitate; ergo, sicut hoc non obstat quominus materia sustentet formam, ita etiam non obstabit quominus sustentet quantitatem. Consequentia tenet a paritate rationis; et antecedens probatur quia, sicut non potest materia conservari sine forma, ita nec sine quantitate, adeo ut etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam facilius intelligi valeat materia sine forma quam sine quantitate, ut inferius ostendam.

14. *Diluitur obiectio.*— Dices materiam non posse simul esse materialem causam formae substantialis et quantitatis; immo, hoc ipso quod est substantialis potentia ad formam, esse improportionatam ut simul sit potentia seu materialis causa quantitatis. Sed hoc nullam ingerit difficultatem, quia saepe accidit ut una causa plures habeat effectus, quorum unus sit nobilior alio; ut eadem forma est principium dispositionum vel proprietatum quae ab ea manant et simul est principium generandi sibi simile, et in genere causae formalis simul est causa sui compositi. Sic igitur non repugnabit mate-

nancia en que la materia sea al mismo tiempo causa de la cantidad como propiedad que le es connatural, y de la forma como acto principal al que se ordena por naturaleza. Y esto tiene lugar más fácilmente en el caso de que tales efectos estén subordinados entre sí, como pasa en el caso presente con la cantidad y la forma, pues la cantidad es una especie de disposición de la materia en virtud de la cual se convierte en sujeto capaz de la alteración y de las disposiciones por las que se hace apta para recibir la forma sustancial. Por eso todos los autores, incluso los que defienden la primera sentencia, admiten que la materia es causa material de la forma y de la cantidad, por más que algunos afirmen que respecto de la forma es causa total en su género, y sólo parcial respecto de la cantidad, porque la causa total es el compuesto íntegro. Otros, en cambio, de acuerdo también con la primera sentencia, conceden que la materia es causa total en su género tanto de la cantidad como de la forma, pero con este orden: que sea causa de la forma con anterioridad de naturaleza a ser causa de la cantidad; no hay, pues, inconveniente en que la misma materia sea causa material de ambas. Y, por lo que al orden respecta, parece más apropiado que, aunque según el orden de perfección y de finalidad, la materia reciba antes la forma que la cantidad, no obstante, en el orden de la ejecución y de la generación, reciba primero la cantidad que la forma. En efecto, el orden de ejecución suele ser inverso al orden de la intención. Y esto debe cumplirse también en el caso presente, puesto que la materia se prepara y adapta a la forma mediante la cantidad. Por eso tampoco hay inconveniente en que la materia sea potencia sustancial; porque igual que la sustancia puede ser capaz de accidente, no por una potencia accidental, sino por sí misma, por tener concomitantemente dicha capacidad en virtud de su propia entidad, de la misma manera la potencia sustancial, que es tal por ordenarse esencial y primariamente a la recepción del acto sustancial, puede tener concomitantemente por sí misma capacidad para recibir una propiedad o disposición accidental acorde con su naturaleza y acomodada al fin a que está ordenada.

15. Parece, pues, suficientemente demostrado con esto que por parte de la materia no hay repugnancia ni desproporción alguna en que pueda ser causa

riam simul esse causam quantitatis ut proprietatis sibi connaturalis et formae ut principalis actus ad quem natura sua ordinatur. Atque hoc facilius contingit quando huiusmodi effectus sunt inter se ordinati, ut in praesenti sunt quantitas et forma; est enim quantitas veluti dispositio quaedam materiae, per quam fit aptum subiectum alterationis et dispositionum quibus accommodatur ad recipiendam formam substantialem. Unde omnes auctores, etiam qui priorem sententiam defendunt, fatentur materiam esse causam materialem formae et quantitatis, quamvis quidam dicant respectu formae esse causam totalem in suo genere, respectu vero quantitatis solum partialem, quia totum compositum est causa totalis. Alii vero etiam iuxta priorem sententiam concedunt materiam esse causam totalem in suo genere, tam quantitatis quam formae, hoc tamen ordine, ut prius natura sit causa formae quam quantitatis; non ergo est inconveniens ut eadem materia sit causa materialis utriusque. Et, quod ad ordinem attinet, magis consentaneum videtur ut licet secundum ordinem perfectionis et finis materia prius recipiat formam quam quantitatem, tamen ordine exsecutionis et generationis, prius recipiat quantitatem quam forman. Solet enim ordo exsecutionis esse oppositus ordini intentionis. Quod etiam in praesenti necessarium est, cum materia per quantitatem praeparetur et coaptetur ad formam. Et ideo etiam non impedit quod materia sit potentia substantialis; nam, sicut substantia potest esse capax accidentis, non per potentiam accidentalem, sed per seipsam, quia concomitanter habet illam capacitatem ex vi suae entitatis, ita potentia substantialis, quae talis est quia per se primo est instituta ad recipiendum actum substantialem, potest concomitanter per seipsam habere capacitatem ad recipiendam proprietatem vel dispositionem accidentalem naturae suae consentaneam et fini ad quem instituta est accommodatam.

15. Ex his ergo satis demonstratum esse videtur ex parte materiae non esse repugnantiam neque improportionem ullam, quin possit esse sufficiens causa materialis quan-

material suficiente de la cantidad. Que esto sea así parece demostrarlo, en primer lugar, el ejemplo del cuerpo humano, en el que doy por supuesto que no hay otra forma sustancial más que el alma racional, cosa que demostraré, en general, en la disputación siguiente, y en parte quedó ya demostrado en la anterior. Doy por supuesto además que el alma del hombre es espiritual y completamente indivisible. De esto, pues, se desprende un argumento: la cantidad del cuerpo humano no puede estar en él por razón del compuesto íntegro de materia y forma, luego está únicamente en la materia, puesto que es evidente que no está únicamente en la forma. Se prueba el antecedente por el hecho de que el accidente que está en la totalidad del compuesto en virtud de su unión afecta al mismo tiempo a la forma y a la materia como una sola cosa; ahora bien, la cantidad no puede en modo alguno afectar al alma racional por ser ésta espiritual; luego no puede estar en el compuesto humano total, sino sólo en la materia.

16. *La cantidad no puede ser recibida en ningún espíritu.*— Podría acaso decir alguien que no hay contradicción en que un accidente material afecte con su unión a una forma inmaterial en cuanto informa la materia, ya que la forma inmaterial afecta a la materia misma con su unión; ¿por qué, pues, no va a poder un accidente material afectar a una forma de esta clase? Vemos igualmente que en la unión del Verbo Encarnado un cuerpo bajo y material tiene como término de su unión al supremo supuesto inmaterial, cual es el Verbo de Dios; ¿qué tiene, pues, de extraño que la cantidad tenga como término de su unión al espíritu de grado más inferior en cuanto unido al cuerpo? Sin embargo, esto no puede sostenerse, porque la cantidad se une con su sujeto como forma y acto del mismo; luego puede unirse solamente con una cosa que sea capaz de su efecto formal; ahora bien, el alma racional no es en modo alguno capaz del efecto formal de la cantidad, ya que no es capaz de extensión cuantitativa, incluso mientras informa al cuerpo; luego no puede de manera alguna recibir en sí la cantidad, ni total, ni parcialmente; ni puede tampoco tenerla como término una unión cuantitativa, puesto que dicha unión no es más que una «información», y la «información» no puede tener por término más que una

titatis. Quod vero ita sit, imprimis videtur convincere exemplum de humano corpore, in quo suppono non esse aliam substantialem formam praeter rationalem animam, quod in sequenti disputatione generaliter ostendam, et in praecedenti ex parte probatum est. Suppono deinde animam hominis esse spiritualem et omnino indivisibilem. Hinc ergo concluditur ratio, nam quantitas humani corporis non potest esse in eo ratione totius compositi ex materia et forma; ergo est in sola materia, nam constat non esse in sola forma. Antecedens probatur, quia accidens quod est in toto composito attingit simul sua unione formam et materiam per modum unius; at vero quantitas non potest ullo modo attingere rationalem animam, cum haec spiritualis sit; ergo non potest esse in toto composito humano, sed in sola materia.

16. *Quantitas in nullo spiritu recipi potest.*— Dicetur fortasse non repugnare ut accidens materiale attingat sua unione immaterialem formam ut informantem materiam; nam forma immaterialis attingit sua unione ipsam materiam; cur ergo non poterit materiale accidens attingere huiusmodi formam? Item in unione Verbi incarnati videmus corpus crassum et materiale habere unionem terminatam ad supremum spirituale suppositum, quale est Verbum Dei; quid ergo mirum quod quantitas terminet unionem suam ad infimum spiritum, ut corpori unitum? Sed nihilominus hoc dici non potest, quia quantitas unitur subiecto suo ut forma et actus eius, et ideo illi tantum rei uniri potest quae est capax effectus formalis eius; anima autem rationalis nullo modo est capax effectus formalis quantitatis, quia non est capax extensionis quantitativae, etiam dum informat corpus; non ergo potest ullo modo in se suscipere nec totaliter neque partialiter quantitatem; neque etiam potest unio quantitatis ad illam terminari, quia illa unio non est nisi informatio; informatio autem terminari non potest nisi ad rem capacem effectus formalis. Unde nulla est pro-

cosa capaz de su efecto formal. Luego, según se ve por lo dicho, no hay proporción alguna en los ejemplos aducidos.

17. Cabe responder de otra manera: que ciertamente con este argumento se prueba que la cantidad se recibe inhesivamente sólo en la materia, pero que no se prueba el que en dicha materia no se dé por supuesta la «información» de la forma humana que confiere el ser a la materia y constituye el compuesto del cual se dice que recibe y causa la cantidad, aunque no la reciba esencial y primariamente y según la totalidad del ser, sino por razón de una de las partes. Mas de esta respuesta deduzco, en primer lugar, que la sola materia es el sujeto en el que se da la inhesión de la cantidad del hombre, y consecuentemente que es ella sola la causa material de la cantidad; ella es, en efecto, la causa material a la que tiene por término la unión o inhesión de la forma que es causada materialmente; mas la unión e inhesión de la cantidad del cuerpo humano tiene por término la sola materia, según demuestra el argumento expuesto y se concede en la respuesta; luego la materia por su entidad es suficiente para causar materialmente la cantidad, pues resulta, consecuentemente, que en cuanto de ella depende, tiene en todas las cosas la misma suficiencia y capacidad. Y puede corroborarse y explicarse más esto, porque existiendo en el hombre materia y alma, hay entre materia y alma una unión sustancial inmediata; y entre la cantidad y la materia hay también unión inmediata, bien que acidental; mas entre la cantidad y el alma no hay unión inmediata alguna en virtud de la cual se unan entre sí, sino que se unen sólo accidentalmente en un tercero, a saber, en la materia; luego es la materia sola la que ejerce la función de causa material respecto de la cantidad, ya que dicha causalidad se ejerce por la unión inmediata de ambas, según se explicó antes.

18. Aunque pudiera parecer que con esto basta para lo que ahora pretendemos, puede, sin embargo, concluirse de aquí ulteriormente que se afirma sin motivo o fundamento que la unión de la materia al alma tiene prioridad de naturaleza sobre la unión de la misma materia con la cantidad, prioridad —digo— en el orden de generación, ya que en el orden de la perfección y fin es certísimo; pero, sin embargo, esto nada tiene que ver con la cuestión presente.

portio in exemplis adductis, ut ex dictis constat.

17. Aliter responderi potest hoc quidem argumento convinci quantitatem hominis recipi inhaesive in sola materia, non tamen probari quod in tali materia non supponatur informatio humanae formae dantis esse materiae et constituentis compositum quod dicatur recipere et causare quantitatem, quamvis non per se primo et secundum se totum illam recipiat, sed ratione alterius partis. Sed imprimis ex hac responsione sumo solam materiam esse subiectum cui quantitas hominis inhaeret, et consequenter illam solam esse causam materialem quantitatis; illa enim est causa materialis ad quam terminatur unio seu inhaesio formae quae materialiter causatur, sed unio et inhaesio quantitatis corporis humani ad solam materiam terminatur, ut argumentum factum probat et in responsione conceditur; ergo materia per suam entitatem est sufficiens ad causandam materialiter quantitatem; unde consequenter fit in qualibet re habere eamdem sufficientiam et vim, quantum est ex se. Et confirmari hoc ac declarari potest amplius, nam, cum in homine sint materia et anima, inter materiam et animam est immediata unio substantialis, et inter quantitatem et materiam est etiam immediata unio, licet accidentalis; inter quantitatem vero et animam nulla est immediata unio qua inter se uniantur, sed solum per accidens uniuntur in uno tertio, scilicet materia; ergo sola materia est quae exercet munus causae materialis respectu quantitatis, quia haec exercetur per immediatam unionem ipsarum, ut supra declaratum est.

18. Quamvis autem hoc satis esse videatur ad id quod nunc intendimus, hinc tamen ulterius concludi potest sine causa vel fundamento dici unionem materiae ad animam esse priorem natura unione eiusdem materiae ad quantitatem, priorem (inquam) ordine generationis; nam de ordine perfectionis et finis verissimum id est, nil tamen ad rem praesentem refert. Quod autem altera prioritas nulla sit, probatur, quia impri-

El que no se dé ninguna otra prioridad se prueba porque, en primer lugar, el alma no confiere a la materia el ser propio e intrínseco de la misma, sino que lo supone para poder unirse a la materia, según se dijo reiteradas veces; luego, por esta parte, en orden de naturaleza no se presupone necesariamente la unión de la materia al alma. Además, la unión con el alma tampoco es causa de la unión con la cantidad bajo otra razón alguna; luego no tiene de ningún modo prioridad de naturaleza. El antecedente es claro, porque no es causa en el género de causa material, pues se demostró que la materia por su sola entidad causa materialmente o recibe la cantidad. Ni es causa tampoco en el género de causa eficiente, porque ni una unión es causada por la otra, como parece evidente de por sí, ni es tampoco el alma misma la que se une al principio eficiente de la cantidad de su cuerpo; porque no hay ningún indicio ni razón suficiente de esta eficiencia, según demostraré luego con sentido más amplio; además, una forma incorpórea parece en especial muy desproporcionada para ser por sí misma principio eficiente de la masa y cantidad corpórea. Por consiguiente, la unión de la materia con el alma no antecede en modo alguno a la unión de la materia con la cantidad. Más aún, parece ser ésta la que en orden de naturaleza se presupone en el género de la causa material, al menos como condición necesaria por parte de la materia para poder ser sujeto apto, no sólo para la acción con que el alma se une a la materia, sino también para que el alma misma pueda informar y desempeñar la función de la forma de corporeidad, informando la materia de un modo extenso, por más que ella permanezca en sí inextensa.

19. De esto se desprende, además, que la unión de la materia con la cantidad tiene —como se dice— prioridad de naturaleza en el orden de subsistencia; porque, en primer lugar, está fuera de discusión que la unión de la materia con el alma no puede existir o conservarse naturalmente sin la unión con la cantidad, no sólo porque no puede existir naturalmente el alma en una materia que carezca de toda cantidad, cosa absolutamente evidente; sino también porque, continuando esta unión de esta materia a esta alma, no puede variarse esta cantidad en esta materia; pues una cantidad no puede ser expulsada directamente por otra cantidad por ser todas semejantes, y una cantidad

mis anima non dat materiae intrinsecum et proprium esse illius, sed supponit illud ut materiae uniri possit, ut saepe dictum est; ergo ex hac parte non supponitur necessario ordine naturae unio materiae ad animam. Rursus neque sub aliqua alia ratione unio ad animam est causa unionis ad quantitatem; ergo nullo modo est prior natura. Antecedens patet, quia non est causa in genere causae materialis; ostensum est enim materiam per solam entitatem suam causare materialiter seu recipere quantitatem. Neque etiam est causa in genere causae efficientis, quia neque altera unio fit ab altera, ut per se notum videtur, neque etiam ipsa anima quae unitur est principium efficiens quantitatem sui corporis, quia nullum est indicium nec sufficiens ratio huius eficientiae, ut infra generalius ostendam; et specialiter forma incorporea videtur valde improportionata ut per se sit principium effectivum corporeae molis et quantitatis. Nullo ergo modo antecedit unio materiae ad animam unionem materiae ad quantitatem. Immo haec videtur ordine naturae supponi in genere causae materialis, saltem tamquam conditio ex parte materiae necessaria ut possit materia esse subiectum aptum, tum ad actionem qua anima unitur materiae, tum etiam ut ipsa anima possit informare et subire vicem formae corporeitatis, extenso quodam modo informans materiam, cum ipsa in se maneat inextensa.

19. Atque hinc ulterius fit unionem materiae ad quantitatem etiam esse priorem natura, prout dicitur, in subsistendi consequentia; nam imprimis extra controversiam est unionem materiae ad animam non posse naturaliter esse aut conservari sine unione ad quantitatem, non solum quia non potest naturaliter esse anima in materia carente omni quantitate, quod est evidentissimum; sed etiam quia, perseverante hac unione huius materiae ad hanc animam, non potest variari haec quantitas in hac materia; nam quantitas non potest expelli directe ab alia quantitate, quia omnes sunt similes, neque

no tiene otra hasta tal punto contraria o contradictoria que la expulse del mismo sujeto; luego, permaneciendo la misma materia y el mismo compuesto total o parcial en virtud de la unión con la misma alma, no puede variarse la cantidad. Y al contrario: aunque se separe el alma y sobrevenga otra forma, puede conservarse la misma cantidad en la materia; luego la unión con la cantidad disfruta en absoluto de prioridad en el orden de subsistencia, y de esta suerte la sola materia será la causa material propia de la cantidad. La consecuencia está clara por lo que se dijo, ni hay controversia alguna a propósito de ella. El antecedente puede probarse *a priori* por lo dicho, puesto que la unión con la cantidad no depende del alma o de su «información» en ningún género de causa; y, por otra parte, el alma puede ser expulsada directamente de la materia por la introducción de otra forma opuesta y por el cambio de otras disposiciones que necesariamente exige dicha forma en la materia que informa; luego no puede aducirse razón alguna para que al separarse el alma de la materia se separe la cantidad, o se rompa su unión con la materia; pues una cosa sólo se corrompe ante la cesación de otra cuando depende de ella. Y aunque pudiera afirmarse que la cantidad depende mediatamente del alma por cuanto la materia depende de ella, no obstante esta dependencia queda suficientemente mantenida por la forma siguiente, la cual, al informar y al actuar con su propio ser una materia idéntica numéricamente, constituye término suficiente para su dependencia de la forma; luego no existe causa alguna por la que, al separarse el alma, se haya de separar la cantidad del cuerpo humano. Y este argumento tiene el mismo valor probativo para todos los accidentes que están inherentes en el cuerpo mediante la cantidad y no dependen del alma eficientemente.

20. Esto mismo puede probarse *a posteriori;* porque experimentamos que en el cadáver del hombre inmediatamente después de su muerte permanecen los mismos accidentes corporales que había en el hombre vivo, excepción hecha de aquellas facultades que son propias de los seres vivos, y dependen por lo mismo eficientemente del alma. Ante esta experiencia suele responderse comúnmente que esos accidentes parecen los mismos, pero no lo son, sino que

una quantitas habet aliam contrariam vel ita repugnantem, ut expellat eam ab eodem subiecto; ergo, manente eadem materia et eodem composito totali vel partiali per unionem ad eamdem animam, non potest quantitas variari. E converso autem, etiamsi anima recedat et alia forma adveniat, potest eadem quantitas in materia perseverare; ergo unio ad quantitatem est simpliciter prior in subsistendi consequentia, atque ita sola materia erit propria causa materialis quantitatis. Consequentia est clara ex dictis, nec de illa est ulla controversia. Antecedens vero a priori probari potest ex dictis, quia unio ad quantitatem in nullo genere causae pendet ab anima vel ab informatione eius et aliunde potest anima directe expelli a materia per introductionem alterius formae repugnantis et per mutationem aliarum dispositionum quas necessario postulat talis forma in materia quam informat; ergo nulla ratio reddi potest cur, recedente anima a materia, recedat quantitas aut dissolvatur unio eius cum materia; solum enim corrumpitur una res ad desitionem alterius, quando ab illa pendet. Et quamvis dici possit quantitas mediate pendere ab anima quatenus materia pendet ab illa, haec tamen dependentia sufficienter suppletur per subsequentem formam, quae informando et suo proprio esse actuando eamdem numero materiam, sufficienter terminat dependentiam eius a forma; ergo nulla causa est ob quam, recedente anima, recedat quantitas humani corporis. Quae ratio eodem modo probat de omnibus accidentibus quae insunt corpori media quantitate et ab anima effective non pendent.

20. A posteriori vero idem probari potest; nam experimur in cadavere hominis statim post mortem eius manere eadem accidentia corporalia quae erant in homine vivo, exceptis illis facultatibus quae sunt propriae viventium ac propterea effective ab anima pendent. Ad quam experientiam communiter responderi solet illa accidentia videri eadem, non tamen esse, sed similia in specie, gradu et modo, numero tamen diver-

son semejantes en especie, grado y modo, pero numéricamente diversos. Esta respuesta podría ciertamente admitirse si, por una parte, hubiese una razón que nos obligase eficazmente a corregir el sentido, y, por otra, pudiese asignarse una causa suficiente de dichos accidentes; mas aquí no sucede ninguna de ambas cosas. Lo primero quedó suficientemente demostrado con el argumento metafísico, con el que implícitamente rebatimos los fundamentos de la sentencia opuesta, a los que más abajo daremos satisfacción más cumplida. Y se prueba lo segundo, porque si los accidentes que están en el cadáver en el instante de la muerte son numéricamente distintos de los que había en el hombre, será necesaria alguna causa eficiente que los produzca de nuevo en aquel instante, la cual frecuentemente no existe; luego. Comienzan algunos por probar la menor respecto de la cantidad, ya que no puede ser producida por otra cantidad por no ser activa la cantidad; ni tampoco por la cualidad, puesto que la cantidad es anterior a la cualidad corpórea; no puede, por tanto, ser hecha por ella; ni tampoco por la forma sustancial, no sólo porque ésta no es inmediatamente activa, sino también porque no hay forma sustancial alguna común a todas las cosas corpóreas, mientras que la cantidad es común a todas. Queda aún el que, si la cantidad se produjese de nuevo en la materia del cadáver, se produciría en ella en cuanto con anterioridad de naturaleza es no-cuanta e indivisible, lo cual implica repugnancia. Mas estas razones no son eficaces; porque puede responderse que la cantidad es producida o coproducida más bien por el agente extrínseco al que se debe la inducción de la forma; pero que próximamente ha sido introducida por la forma misma por natural consecuencia; en efecto, de este modo no hay inconveniente en que la forma produzca inmediatamente algún accidente del mismo modo que de la forma del agua dimana la intensidad del frío al tornar a su frialdad primera. Y para esto no sería necesario que todos los cuerpos tuviesen una forma sustancial común, sino que podría bastar el que todas las formas conviniesen en la razón común de forma sustancial. Tampoco hay inconveniente en que la cantidad sea coproducida en una materia y de una materia no cuanta con anterioridad de naturaleza; pues en cualquier hipótesis es necesario admitir que la cantidad ha sido producida

sa. Quae responsio admitti quidem posset, si et intercederet ratio quae nos efficaciter cogeret ad sensum corrigendum, et reddi etiam posset sufficiens causa talium accidentium; neutrum autem hic intervenit. Primum ostensum satis est ratione metaphysica qua tacite evertimus fundamenta contrariae sententiae, quibus distinctius inferius satisfaciemus. Secundum autem probatur, quia si accidentia quae insunt cadaveri in instanti mortis sunt numero distincta ab iis quae erant in homine, necessaria erit aliqua causa efficiens quae illa de novo producat in illo instanti; haec autem saepe nulla intervenit; ergo. Minor imprimis probatur ab aliquibus de quantitate ipsa, quia non potest fieri ab alia quantitate, cum quantitas non sit activa; neque etiam a qualitate, quia quantitas est prior qualitate corporea; unde non potest ab illa fieri; neque etiam a forma substantiali, tum quia haec non est immediate activa, tum etiam quia nulla est forma substantialis communis omnibus rebus corporeis, cum tamen quantitas omnibus sit communis. Accedit quod si quantitas de novo fieret in materia cadaveris, fieret in illa ut prius natura est non quanta et indivisibilis, quod involvit repugnantiam. Verum hae rationes non sunt efficaces; nam responderi potest quantitatem produci vel comproduci potius ab agente extrinseco inducente formam, proxime vero esse ab ipsa forma introductam per naturalem resultantiam; hoc enim modo non est inconveniens formam immediate efficere aliquod accidens, ut a forma aquae emanat intensio frigoris cum se reducit ad pristinam frigiditatem. Neque ad hoc esset necessarium ut omnia corpora haberent aliquam formam substantialem communem, sed sufficere posset convenientia omnium formarum in ratione communi formae substantialis. Neque etiam est inconveniens quod quantitas comproducatur in materia et ex materia prius natura non quanta; nam in omni opinione necesse est fateri quantitatem aliquando fuisse productam vel comproduc-

o coproducida alguna vez; y sea cual sea el procedimiento con que fue producida de modo proporcionado a su naturaleza, es necesario que haya sido hecha en la materia y de la materia; luego fue hecha de una materia de suyo no cuanta en acto con anterioridad de naturaleza, pero cuanta en potencia, y de suyo indivisible cuantitativamente en acto, pero divisible en potencia. Esto, pues, no implica contradicción, porque esa indivisibilidad cuantitativa no se la entiende en acto y como si precediera positivamente en la materia, sino sólo de modo negativo, a saber, porque de suyo la materia no tiene actualmente dicha divisibilidad, a no ser que se le confiera por medio de la cantidad; tiene, empero, aptitud, porque tiene una entidad apta para recibir tal forma, para lo cual es necesario que la materia misma tenga de suyo cierta divisibilidad entitativa que explicaré luego, al tratar de la cantidad. Del mismo modo, por tanto, podría resultar la cantidad de la forma de cadáver, y producirse de la materia sin contradicción. Respecto, pues, de la cantidad, no puede —según mi opinión— probarse eficazmente la proposición considerada, si no se da por supuesto, por otra parte, que los agentes naturales no pueden causar nada a no ser en un sujeto cuantitativamente extenso y divisible, argumento de que nos ocuparemos un poco más abajo.

21. Así, pues, la proposición menor anteriormente propuesta se prueba principalmente por lo que respecta a las cualidades, las cuales no tienen muchas veces causa eficiente que las produzca, si no permanecen las mismas numéricamente; en efecto, no son producidas como consecuencia natural de la forma de cadáver, por no serle conaturales; más aún, le son ajenas y extrañas; por eso acontece que se pierden rápidamente, como se echa de ver en el calor y otras similares. Ni son producidas tampoco por un agente extrínseco, porque a veces no existe agente alguno circunstante o próximo que pueda infundir un calor tan grande o un estado de temperatura tal, cual permanece durante algún tiempo en el cadáver del hombre, sobre todo cuando se trata de una muerte violenta por ahogamiento, degüello, etc.; en este género de muerte se descubre con dificultad una causa particular que pueda infundir la forma de cadáver; y acudimos a veces a causas universales que la produzcan por una razón universal, a saber, para que la materia no se quede sin forma; mas respecto de las

tam; et quacumque ratione facta sit modo consentaneo suae naturae, necesse est factam esse in materia et ex materia; ergo facta est ex materia ut prius natura de se non quanta actu, quanta autem in potentia, et de se actu indivisibili quantitative, divisibili autem in potentia. Hoc ergo non includit repugnantiam, quia illa indivisibilitas quantitativa non intelligitur actu et quasi positive praecedere in materia, sed solum quasi negative, scilicet, quia materia de se non habet actu illam divisibilitatem, nisi per quantitatem conferatur; habet autem aptitudinem, quia habet entitatem aptam ad talem formam recipiendam, ad quod necesse est ut ipsa materia ex se habeat quamdam divisibilitatem entitativam, quam infra explicabo tractando de quantitate. Ad eumdem ergo modum posset quantitas resultare ex forma cadaveris et fieri ex materia sine repugnantia. De quantitate igitur non potest, ut existimo, efficaciter probari assumpta propositio, nisi aliunde suponatur agentia naturalia nihil posse agere nisi in subiecto quantitative extenso et divisibili; de qua ratione dicemus paulo inferius.

21. Igitur minor propositio superius assumpta praecipue probatur de qualitatibus, quae saepe non habent causam efficientem a qua fiant, si eaedem numero non manent; non enim fiunt per naturalem resultantiam a forma cadaveris, quia non sunt connaturales illi, immo sunt peregrinae et extraneae; unde fit ut brevi tempore paulatim amittantur, ut patet de calore et similibus. Neque etiam fiunt ab extrinseco agente, quia interdum nullum est circumstans aut proximum agens quod possit inducere tantum calorem aut tale temperamentum quale manet aliquo tempore in cadavere hominis, maxime quando mors est violenta per suffocationem, iugulationem, etc.; in quo genere mortis vix invenitur causa particularis quae possit formam cadaveris inducere; et ad universales interdum confugimus quae illam efficiant ob rationem universalem, scilicet, ne materia maneat sine forma; de qualitatibus autem similibus, cum per se necessariae non sint

cualidades semejantes, al no ser necesarias de suyo para la introducción de dicha forma a la que no son connaturales, no hay razón para que sean producidas de suyo por causas universales y por una verdadera acción; mas causas propias y particulares muchas veces no hay ninguna, según consta por inducción y experiencia. Ni puede, finalmente, afirmarse que ese calor y otras cualidades son producidas en aquel instante por los espíritus vitales, que se conservan durante algún tiempo, o por los humores, en especial por la sangre; porque, en primer lugar, también de la sangre y de los espíritus se duda si están informados por la misma alma, o, al menos, si sus formas, que son una especie de formas parciales, dependen de su vinculación al alma, de suerte que, al separarse ésta, perezcan inmediatamente; por eso piensan algunos que la sangre, tan pronto como salta de las venas y se separa del resto de la sangre que permanece en el cuerpo, cambia de forma sustancial, por más que durante algún tiempo conserve el calor y otros accidentes semejantes. Además, el tiempo que pueden durar estos espíritus o humores es brevísimo; en cambio, los accidentes semejantes permanecen durante un espacio mayor. Finalmente, no sólo en el hombre o en los otros animales, sino también en otras cosas, permanecen los accidentes semejantes, según el testimonio de Aristóteles que aducíamos antes, aunque no sean intrínsecos y connaturales a la realidad que se genera, de suerte que puedan emanar de su forma; como, por ejemplo, si del vapor húmedo y no excesivamente frío, sino que posee cierto calor, se produjese por condensación agua, no siempre se produciría con el más intenso grado de frialdad y pureza, sino que conservaría el mismo calor; no hay, sin embargo, una causa extrínseca nueva por la que se produzca, sino que es el mismo calor que permanece, ya que no puede ser expulsado con tal rapidez por la forma de agua.

22. Aquí se funda también un argumento muy bueno y de tipo general, puesto que estas cualidades capaces de intensidad y remisión y que tienen contrario, si no dimanan de la forma intrínseca, sino que son producidas por alteración extrínseca, no se producen de repente en un grado intenso, sino progresivamente, por encontrar resistencia en la forma intrínseca y en los otros cuerpos circunstantes; mas vemos que estas cualidades permanecen con gran in-

ad introductionem talis formae, cui non sunt connaturales, non est cur a causis universalibus per se et propria actione fiant; propriae autem et particulares causae saepe nullae sunt, ut inductione et experientia constat. Nec denique dici potest huiusmodi calorem et alias qualitates fieri in eo instanti ab spiritibus vitalibus qui aliquo tempore manent, aut ab humoribus, praesertim sanguine; quia imprimis etiam de sanguine et spiritibus dubium est an eadem anima informentur, vel saltem an eorum formae, quae sunt quasi partiales, pendeant ex coniunctione ad animam, ita ut statim pereant, illa recedente; unde multi existimant sanguinem, statim ac effluit a venis et separatur a reliquo sanguine qui manet in corpore, mutare formam substantialem, etiamsi retineat aliquo tempore calorem et similia accidentia. Deinde tempus quo durare possunt huiusmodi spiritus aut humores est brevissimum; accidentia vero similia diutius permanent. Ac denique non solum in homine aut aliis animalibus, sed etiam in aliis rebus manent similia accidentia, ut supra ex Aristotele referebamus, etiamsi non sint intrinseca et connaturalia rei genitae, ut possint a forma eius dimanare; ut, verbi gratia, si ex vapore humido et non summe frigido sed habente aliqualem calorem, per condensationem fiat aqua, non semper fit summe frigida et pura, sed retinet eumdem calorem; non tamen est nova causa extrinseca a qua fiat, sed permanet idem calor, quia non potest tam cito expelli a forma aquae.

22. Et hinc sumitur etiam optimum ac generale argumentum, quia hae qualitates intensibiles et remissibiles et habentes contrarium, si non manant ab intrinseca forma, sed per extrinsecam alterationem fiunt, non fiunt subito in gradu intenso, sed paulatim, quia et intrinseca forma et alia corpora circumstantia resistunt; sed videmus has qualitates manere in instanti mortis in magna

tensidad en el instante de la muerte; luego no es verosímil que se produzcan entonces de repente por la acción de un agente extrínseco; luego, al no ser producidas por dimanación intrínseca de la forma de cadáver, es señal de que no son producidas entonces, sino que permanecen las mismas numéricamente. Afirman algunos que no se necesita causa eficiente alguna de estas cualidades, porque en virtud de un proceso natural suceden a las cualidades semejantes que perecen. Pero en estas palabras se oculta una contradicción; porque ¿qué se quiere decir con la expresión «proceso natural»? O se quiere indicar la sucesión necesaria de una cosa después de otra, o la emanación natural de una cosa a partir de otra. Si se significa esto último, esa misma emanación es cierta causación eficiente, y se incurre por ello en contradicción; además, también se demostró que no hay principio alguno o forma del que se origine tal dimanación. Si, por el contrario, se afirma lo primero, es preciso, en primer lugar, dar razón de esa sucesión necesaria; porque el que haya precedido una cualidad semejante no es razón suficiente para que por necesidad le suceda otra semejante, si el sujeto se cambia completamente y el sujeto que sucede al primero no exige una cualidad semejante. Además, toda sucesión necesaria requiere una causa eficiente, porque lo que sucede a otro es producido de nuevo; luego por algo es producido; luego, o lo es por consecuencia intrínseca o por eficiencia extrínseca, sin que sea posible entender de otro modo el proceso natural. Así, pues, el que a veces y con frecuencia no intervenga esa causa intrínseca o extrínseca, es señal de que en esos casos no tiene lugar un proceso natural, sino la duración de una disposición o cualidad numéricamente idéntica. Si, pues, permanece la misma cualidad, lo hará también, consecuentemente, la cantidad; pues al realizarse la inhesión de dicha cualidad mediante la cantidad, no podría permanecer la misma cualidad si cambiase la cantidad.

23. Además de estos argumentos físicos, tomados concretamente del cuerpo humano, por más que algunos pueden hacerse extensivos a otras cosas, los hay comunes a todas las cosas generables, que se toman del modo y orden de la generación natural. Pues, en primer lugar, la materia es de suyo sujeto suficiente de generación natural, en cuanto puede existir mediante la acción de un agente corpóreo y natural; y, por otra parte, es de suyo indiferente para

intensione; ergo non est verisimile tunc subito per se fieri per actionem extrinseci agentis; cum ergo non fiant per intrinsecam dimanationem a forma cadaveris, signum est non tunc fieri, sed easdem numero manere. Dicunt aliqui non esse necessariam aliquam causam efficientem harum qualitatum, quia naturali sequela succedunt pereuntibus similibus qualitatibus. Sed in his verbis involvitur repugnantia; quid enim significatur nomine naturalis sequelae? Aut enim successio necessaria unius post aliud aut naturalis dimanatio unius ab alio. Si hoc posterius significetur, illamet dimanatio est quaedam efficientia; et ideo repugnantia involvitur; et praeterea ostensum est nullum esse principium vel formam a qua sit talis dimanatio. Si vero dicatur prius, oportet imprimis reddere rationem illius necessariae successionis; nam quod praecesserit similis qualitas non est ratio sufficiens ut necessario similis succedat, si subiectum omnino mutatur et quod succedit priori subiecto non petit similem qualitatem. Et praeterea omnis necessaria successio requirit causam efficientem; nam quod succedit alteri, fit de novo; ergo ab aliquo fit; ergo vel per intrinsecam resultantiam vel extrinsecam efficientiam, nec potest aliter intelligi naturalis sequela. Cum ergo interdum ac saepe non intercedat talis causa intrinseca vel extrinseca, signum est non esse ibi naturalem sequelam, sed durationem eiusdem numero dispositionis seu qualitatis. Quod si eadem qualitas manet, ergo et quantitas; nam cum talis qualitas insit media quantitate, non posset eadem qualitas manere, si quantitas mutaretur.

23. Praeter haec argumenta physica, quae ex corpore humano peculiariter sumpta sunt, quamvis nonnulla possint ad alias res extendi, sunt alia communia omnibus rebus generabilibus, quae ex modo et ordine generationis naturalis desumuntur. Primum enim materia de se est sufficiens subiectum generationis naturalis, quatenus esse potest per actionem agentis corporei et naturalis; et aliunde est de se indifferens ad quam-

cualquier forma que pueda ser inducida por generación; de ambas características se desprende que la materia tiene de suyo una cantidad coeviterna, y que no la cambia o adquiere en modo alguno por la generación. De la primera, por una parte, porque para que la materia pueda ser sujeto apto respecto de un agente corpóreo y extenso, es preciso que ella misma sea concebida previamente como corporal y extensa; ya que un agente corpóreo exige como requisito previo un paciente extenso y corpóreo y la aplicación local y cuantitativa del mismo; e incluso, como afirman comúnmente los filósofos, el contacto. Ni es suficiente que en todo el tiempo de la alteración previa a la generación se realice la alteración en un sujeto cuanto, sino que es necesario que suceda esto mismo en el instante intrínseco de la generación, en el cual hay una acción nueva que procede también de un agente corpóreo y cuanto; luego al sujeto que se presupone para dicha acción se le presupone también corpóreo y cuanto; luego ni inmediata ni mediatamente se convierte en cuanto por dicha acción; pues la condición necesaria por parte del sujeto para poder ejercer tal oficio no puede ser efecto del agente que presupone necesariamente un sujeto ya apto para que pueda obrar.

24. Se puede responder que para la acción de un agente corpóreo basta que se dé por supuesto un sujeto cuanto durante todo el tiempo de la alteración precedente, y que el mismo agente infunda en el instante de la generación una forma de tal naturaleza que la cantidad del sujeto sea una consecuencia de ella. De acuerdo con esta respuesta, hay que negar que la extensión o contacto cuantitativo sea en rigor una condición previa, o que se la preexija con necesidad para toda acción de un agente natural, sino que puede ser o preexigida o concomitante: en efecto, es condición previa para la acción accidental y para la alteración, puesto que por la alteración no es producida una forma de tal naturaleza que tenga como consecuencia la cantidad, sino más bien una forma que presupone la cantidad; en cambio, se negará que sea una condición preexigida para la acción sustancial en ese preciso instante, sino que le es consiguiente en orden de naturaleza, porque mediante dicha acción es inducida una forma de tal naturaleza que puede acarrear consigo la cantidad y el que la ma-

cumque formam quae per generationem induci possit; ex utraque autem conditione intelligi potest materiam habere ex se quantitatem coaevam, et non mutare vel aliquo modo acquirere illam per generationem. Ex priori quidem, quia ut materia sit aptum subiectum respectu agentis corporei et extensi, necesse est ut ipsa praeintelligatur corporata et extensa, quia agens corporeum praerequirit passum extensum et corporeum et localem ac quantitativam applicationem eius; immo et contactum, ut philosophi communiter dicunt. Nec satis est quod in toto tempore alterationis praeviae ad generationem alteratio fiat circa subiectum quantum, sed necesse etiam est ut idem contingat in instanti intrinseco generationis in quo est nova actio procedens etiam ab agente corporeo et quanto; ergo subiectum quod supponitur illi actioni, etiam supponitur corporeum et quantum; non ergo fit quantum per illam actionem, nec immediate nec mediate; nam conditio necessaria ex parte subiecti ut possit officium subiecti exercere non potest fieri ab agente supponente necessario subiectum iam aptum ut agere possit.

24. Responderi potest ad actionem corporei agentis satis esse quod toto tempore alterationis praecedentis supponat subiectum quantum, et in instanti generationis ipsummet agens inducat formam talem ad quam consequatur subiecti quantitas. Iuxta quam responsionem negandum est extensionem aut contactum quantitativum esse in rigore conditionem praeviam aut necessario praerequisitam ad omnem actionem agentis naturalis, sed vel praerequisitam vel concomitantem; ad actionem enim accidentalem et alterationem est praerequisita, quia per alterationem non fit talis forma ad quam consequatur quantitas, sed quae potius quantitatem supponat; ad actionem autem substantialem negabitur esse conditionem praerequisitam in illomet instanti, sed consequentem ordine naturae, quia per illam actionem talis inducitur forma quae possit secum adducere

teria se convierta en cuerpo. De este modo cabe dar solución al argumento del Comentador, a saber, que la materia tiene de por sí cantidad en virtud de la cual se divide en diversas partes, puesto que está ordenada a ser sujeto de diversas formas, a las que no puede recibir si no es en diversas partes, diversidad de partes que no posee a no ser mediante la cantidad. Omitiendo, pues, que se puede responder que para esto es bastante la distinción entitativa de las partes que posee la materia de por sí y sin deberla formalmente a la cantidad, puede afirmarse también que la materia está desde el principio dividida en diversas partes, por el hecho de haber sido producida con diversas formas y —consecuentemente— con diversas partes de la cantidad. Se conserva luego en cada una de las generaciones y corrupciones esta materia como distinta de las demás durante todo el tiempo de la alteración precedente, debido a la cantidad que posee bajo la forma de la cosa que se corrompe, y, en cambio, en el instante de la generación, debido a la cantidad que recibe en el mismo instante mediante la forma de lo engendrado.

25. Mas aunque esta respuesta cumpla con las apariencias, parece, no obstante, más filosófico y más acorde con los agentes corporales el que en todas sus acciones presupongan un sujeto cuanto y divisible y distinto de los demás, no sólo entitativa, sino también cuantitativamente, y que les esté inmediato o aplicado con aplicación propia y local, la cual no puede tener lugar si no es mediante la cantidad. La mejor confirmación de esto está en la segunda condición de la materia, que es la indiferencia para diversas formas; así, pues, cuando es tal de por sí que reciba una forma determinada, se precisa que previamente haya sido adaptada y próximamente dispuesta para dicha forma por un agente; empero tal acomodación y disposición no se da si no es por disposiciones accidentales previas, las cuales es necesario que se reciban en la materia, no sólo porque preceden a la forma para la que disponen, sino también porque una disposición física y natural debe estar próxima e inmediatamente en el sujeto que dispone y prepara; mas estas disposiciones están en el sujeto mediante la cantidad; luego también la cantidad está en la misma materia.

quantitatem et corporationem materiae. Atque hoc modo solvi potest argumentum Commentatoris, nimirum, materiam habere ex se quantitatem qua in diversas partes dividatur, quia ordinata est ut sit subiectum diversarum formarum, quas non potest nisi in diversis partibus recipere, quam partium diversitatem non habet nisi media quantitate. Ut enim omittam responderi posse ad hoc satis esse entitativam partium distinctionem quam materia ex se habet, et non formaliter per quantitatem, etiam dici potest materiam a principio divisam esse in varias partes, quia sub diversis formis, et consequenter sub diversis partibus quantitatis condita est. Postea vero in singulis generationibus et corruptionibus hanc materiam conservari distinctam ab aliis toto tempore praecedentis alterationis, per quantitatem quam habet sub forma rei quae corrumpitur; in instanti vero generationis, per quantitatem quam in eodem instanti obtinet mediante forma geniti.

25. Sed licet haec responsio apparens sit, tamen magis philosophicum magisque consentaneum corporalibus agentibus videtur quod in omni actione sua supponant subiectum quantum et divisibile et distinctum ab aliis non solum entitative, sed etiam quantitative, sibique propinquum seu applicatum propria et locali applicatione, quae non fit nisi media quantitate. Et hoc maxime confirmatur ex altera conditione materiae, quae est indifferentia ad plures formas; cum enim ex se talis sit ut determinatam formam recipiat, oportet ut ab agente prius accommodetur et proxime disponatur ad talem formam; haec autem accommodatio et dispositio non fit nisi praeviis dispositionibus accidentalibus, quas necesse est in materia recipi, tum quia antecedunt formam ad quam disponunt, tum etiam quia physica et naturalis dispositio proxime et immediate esse debet in eo subiecto quod disponit ac praeparat; hae autem dispositiones insunt subiecto media quantitate; ergo et quantitas inest eidem materiae.

Qué orden guardan en la materia la forma sustancial y las disposiciones que preparan para ella

26. *Se rechaza la primera respuesta.*— A este razonamiento se le dan diversas respuestas, que es necesario proponer y examinar, para que esta sentencia reciba corroboración y se ponga de manifiesto al mismo tiempo si hay algún procedimento probable de defender la sentencia anterior. Así, pues, la primera respuesta es que la materia está suficientemente preparada y dispuesta para la forma mediante las disposiciones que temporal o momentáneamente preceden la introducción de la forma sustancial; puesto que, aunque en el mismo instante en que es introducida la forma dejan de existir todas las disposiciones precedentes, de suerte que en ese momento ya no existen, con todo dejan la materia dispuesta y «signada» —según su expresión— para que sea próximamente capaz de dicha forma específica e individual antes que de cualquier otra. Mas esta respuesta fue rechazada antes al tratar del principio de individuación, porque esa «signación» de la materia no puede ser nada en la materia, si es que la materia permanece completamente despojada de la anterior cantidad y de todas las cualidades. Y el que semejantes cualidades hayan precedido antes inmediatamente en la materia, es mera denominación extrínseca, puesto que, según esta sentencia, no dejan en la materia realidad ni modo real alguno; y no es comprensible que la materia, que era de suyo indiferente, permanezca dispuesta debido sólo a una denominación extrínseca.

27. *Refutación de la segunda respuesta.*— La segunda respuesta es que la materia se dispone por las disposiciones últimas en el instante mismo de la generación y que mediante ellas se prepara y acomoda a la forma, y que, no obstante, no existen en la materia como sujeto ni son introducidas en ella, a no ser en cuanto ya informada por la forma sustancial, y que incluso se derivan de la forma misma por emanación natural. Cómo pueda entenderse o realizarse esto se explica por aquel principio de Aristóteles: *Las causas son recíprocamente causas entre sí en diverso género.* Por eso resulta que la forma y la disposición última pueden ser recíprocamente causas entre sí; porque el calor de ocho

Forma substantialis et dispositiones ad illam, quem ordinem in materia servent

26. *Prima responsio reiicitur.*— Ad hanc rationem variae dantur responsiones, quas necesse est proponere et examinare ut simul haec sententia confirmetur, et si quae est probabilis via defendendi priorem sententiam, innotescat. Prima ergo responsio est materiam sufficienter aptari et accommodari ad formam per dispositiones quae tempore vel momento praecedunt introductionem substantialis formae; nam, licet in eo instanti in quo forma introducitur, omnes praecedentes dispositiones desinant esse, ita ut in eo momento iam non sint, nihilominus relinquunt materiam accommodatam et sigillatam (ut aiunt) ut sit proxime capax talis formae in specie et individuo potius quam alterius. Haec tamen responsio supra, tractando de principio individuationis, reiecta est, eo quod illa sigillatio materiae nihil esse possit in materia, si materia prorsus manet denudata priori quantitate et qualitatibus omnibus. Quod autem immediate antea tales qualitates in materia praecesserint, est sola denominatio extrinseca, quia in materia nullam rem nec realem modum relinquunt, iuxta hanc sententiam; non potest autem intelligi quod materia, quae erat ex se indifferens, maneat disposita per solam extrinsecam denominationem.

27. *Secunda responsio improbatur.*— Secunda responsio est in eodem instanti generationis disponi materiam per ultimas dispositiones et per eas praeparari et accommodari ad formam, et nihilominus non esse subiective in materia, neque introduci in illam nisi ut iam informatam substantiali forma, immo et consequi ex forma ipsa per naturalem dimanationem. Modus autem quo hoc intelligi aut fieri potest, declaratur ex illo principio Aristotelis: *Causae sunt sibi invicem causae in diverso genere.* Unde fit ut forma et ultima dispositio possint sibi invicem esse causae; nam calor ut octo, verbi gratia, est causa formae ignis in genere dispositionis, quae ad materialem causam reducitur, forma vero ignis est causa caloris

grados, por ejemplo, es causa de la forma de fuego en el género de disposición, que es reductible a la causa material; en cambio, la forma de fuego es causa del calor de ocho grados en el género de principio activo o formal. Con esto resulta que el calor en su género tiene prioridad de naturaleza sobre la forma, y, en cuanto tal, se juzga que la precede disponiendo y adaptando la materia para la forma, por más que en otro género sea posterior por naturaleza, y, en cuanto tal, se juzga que se deriva de la forma y que tiene a todo el compuesto como sujeto.

28. Empero contra esta respuesta se presentan muchas objeciones a las que, según mi opinión, es difícil satisfacer. En primer lugar, no comprendo cómo una cualidad prepara y adapta verdaderamente el sujeto para una forma, y que sea aparentemente consecuencia de esa misma forma. Y digo que prepara y adapta verdaderamente, porque si fuese sólo una disposición decorativa y perfectiva, podría comprendérsela fácilmente como consiguiente de la forma y como necesaria también para la conservación natural de la forma; aquí, no obstante, tratamos de la disposición preparativa, la cual determina y cuasi limita próximamente la capacidad del sujeto y determina también, consecuentemente, al agente a la introducción de tal forma; luego es imposible que dicha forma provenga eficientemente de la forma introducida. Se prueba la consecuencia, porque si la disposición dimana inmediatamente de la forma, y la forma dimana del agente, el agente inicia en absoluto su acción por la introducción de la forma, y no entra en contacto activo con la disposición a no ser mediante la forma; luego esa disposición no determina en modo alguno al agente a tal introducción de la forma, sino que más bien mediante la forma se determina el agente a la producción de dicha disposición última. Además, esa disposición no puede ejercer causalidad alguna real, a no ser una vez producida; mas es producida mediante la forma; luego no puede pensársela como poseedora de una causalidad real sobre la acción misma por la que es producida la forma. Además, la causa dispositiva no dispone si no es informando, según antes expliqué; por lo tanto, aunque se afirme su reducción a la causa material respecto del término para el que dispone, no obstante, en relación con el sujeto al que dispone, es en realidad causa formal; por consiguiente, si estos accidentes no informan la materia, ¿cómo la disponen? Además, si dicha disposición tiene

ut octo in genere principii activi vel formalis. Quo fit ut calor in suo genere sit prior natura quam forma, et ut sic intelligatur praecedere disponendo et coaptando materiam ad formam, quamvis in alio genere sit natura posterior, et ut sic intelligatur subsequi formam et subiectari in toto composito.

28. Contra hanc vero responsionem multa occurrunt, quibus (ut existimo) satisfacere difficile est. Primum non intelligo quomodo aliqua qualitas sit vere praeparans et adaptans subiectum ad formam, et quod effective consequatur ipsam formam. Dico autem *vere praeparans et adaptans;* nam si esset tantum dispositio ornans et perficiens, facile intelligi posset consequens formam et necessaria etiam ad naturalem conservationem formae; hic tamen agimus de dispositione praeparante, quae determinat et quasi proxime limitat capacitatem subiecti; et consequenter etiam determinat agens ad talem formam introducendam; ergo fieri non potest ut talis forma effective sequatur ex forma introducta. Probatur consequentia, quia si dispositio fluit a forma immediate, et forma ab agente, ergo agens simpliciter inchoat actionem suam ab introductione formae, et non attingit active dispositionem nisi per formam; ergo talis dispositio nullo modo determinat agens ad talem introductionem formae, sed potius mediante forma determinatur agens ad talem ultimam dispositionem efficiendam. Item, dispositio illa nullam causalitatem realem habere potest nisi quatenus facta est; fit autem mediante forma; ergo non potest intelligi ut habens causalitatem realem circa ipsammet actionem qua fit forma. Praeterea, causa dispositiva non disponit nisi informando, ut supra declaravi; unde, licet respectu termini ad quem disponit, dicatur reduci ad causam materialem, tamen respectu subiecti quod disponit, revera est causa formalis; si ergo haec accidentia non informant materiam,

prioridad de naturaleza en el género de la causalidad material, tiene —consecuentemente— prioridad de inhesión en el mismo género, no sólo porque su ser consiste en la inhesión, sino también porque no dispone, si no es mediante la inhesión e información; ahora bien, si inhiere con prioridad de naturaleza, ¿en quién, pregunto, se da esa inhesión? No en la materia, porque si con duración real no inhiere en la materia no puede ejercer género alguno de causalidad mediante tal inhesión; luego no puede verdaderamente concebirse como inherente en cuanto tal según prioridad alguna de naturaleza o de causalidad. Ni puede tampoco tener su inhesión en el compuesto en cuanto ejerce tal causalidad, porque prepara para el compuesto y porque no dispone el compuesto sino la materia, ya que dispone aquello a que inhiere.

29. Por otra parte, si la disposición está inherente en el compuesto, es preciso que le anteceda la forma sustancial en el género de causa material y en el género de preparación y disposición para la forma misma accidental; luego es imposible que la forma accidental le preceda en el mismo género. La consecuencia es evidente, porque no puede incurrirse en un círculo vicioso entre las causas dentro del mismo género de causalidad. Y se prueba el antecedente, porque o el accidente inhiere en el compuesto total esencial y primariamente, e inhiere entonces parcialmente en la forma sustancial y —en consecuencia— la forma sustancial le precede en el género de la causa material; o el accidente inhiere en la materia en cuanto informada anteriormente por la forma sustancial, y de esta suerte la forma sustancial es al menos el medio por el que la materia recibe la cantidad y las disposiciones consiguientes; luego con mucha más razón se puede calificar a la forma sustancial de disposición de la materia para recibir la cantidad y las demás disposiciones, que no lo contrario.

30. Suele responderse a esto que hay grados en la forma sustancial y que, al conferir la forma un grado superior y genérico, dota al sujeto de las disposiciones del grado siguiente; y que de esta suerte no se incurre en círculo vicioso en el mismo género de causa entre las mismas cosas según la misma razón; así, por ejemplo, el alma, en cuanto confiere el ser corpóreo, completa al sujeto receptivo de la cantidad, en el que —en consecuencia— pueden ser recibidas

quomodo disponunt illam? Item, si in genere causae materialis dispositio illa est prior, ergo in eodem genere inest prius, tum quia eius esse est inesse, tum etiam quia non disponit nisi inhaerendo et informando; si autem prius natura inest, cui, quaeso, inest? Non materiae, quia si in reali duratione non inest materiae, nullum genus causalitatis exercere potest mediante tali inhaerentia; ergo secundum nullam prioritatem naturae vel causalitatis potest vere concipi ut sic inhaerens. Neque etiam potest inhaerere composito prout exercet talem causalitatem, quia praeparat ad compositum et quia non disponit compositum, sed materiam, quia illud disponit cui inhaeret.

29. Praeterea, si dispositio inhaeret composito, necesse est formam substantialem antecedere in genere causae materialis et in genere praeparationis et dispositionis ad ipsam formam accidentalem; ergo impossibile est ut in eodem genere forma accidentalis antecedat. Consequentia patet, quia non potest circulus committi inter causas in eodem genere causalitatis. Et antecedens probatur, quia vel accidens inhaeret toti composito per se primo, et sic partialiter inhaeret formae substantiali; ergo antecedit forma substantialis in genere causae materialis; vel accidens inhaeret materiae ut prius informatae forma substantiali, et sic forma substantialis saltem est medium quo materia recipit quantitatem et subsequentes dispositiones; ergo multo magis dici potest forma substantialis dispositio materiae ad recipiendam quantitatem et caeteras dispositiones quam e contrario.

30. Ad hoc responderi solet in forma substantiali esse gradus, et prout forma confert superiorem et genericum gradum, complere subiectum dispositionum subsequentis gradus; et ita non committi circulum in eodem genere causae inter eadem secundum eamdem rationem; ut, verbi gratia, anima, ut dat esse corporeum, complet subiectum receptivum quantitatis, in quo subinde recipi possunt dispositiones ad gradum viven-

las disposiciones para el grado de viviente; y así en los demás. Pero esta respuesta nunca consiguió agradarme o satisfacerme, no sólo porque esta distinción de la forma según diversos grados es una distinción de razón debida a nuestros conceptos precisos o confusos, y carece, por tanto, de importancia respecto de la causalidad real y de la inhesión de los accidentes en la materia o en el compuesto; sino también porque, aunque hablemos de la forma según el primer grado de la forma sustancial que confiere el ser corpóreo, en la materia se introduce una forma determinada y distinta de las demás; pues no es una forma en común la que se introduce; precede, por consiguiente, la disposición preparadora de la materia; además, porque la forma que se corrompe no es expulsada antes bajo el grado genérico que bajo el específico; puesto que es imposible comprender el grado específico sin el genérico por ser éste como el fundamento de aquél; por eso, si hubiese de intervenir algún orden, habría que comenzar por los grados inferiores; por consiguiente, tampoco la forma opuesta es introducida antes según el grado genérico, etc. Finalmente, es falso que el agente disponga primero la materia para el grado genérico; porque el fuego, v. gr., no dispone para la forma de elemento, si no es disponiendo para la forma de fuego; e igual pasa en otros casos.

31. *La disposición corrompida no puede instrumentalmente inducir la forma de modo físico.*— Suele, finalmente, elaborarse un argumento a propósito de la razón de causa eficiente: la disposición última, en efecto, interviene eficientemente en la educción o introducción de la forma, ya que el accidente interviene en su producción por virtud de la sustancia; luego no puede la misma disposición dimanar eficientemente de la forma que produce. Responden algunos que no es la disposición última, que permanece en el instante de la generación juntamente con la forma, sino que es la que precedió inmediatamente antes la que interviene eficientemente en la introducción de la forma como instrumento suyo. Pero esto no es probable, porque lo que no existe no puede ser instrumento de acción; y en dicho instante no existe ya tal disposición, según esta sentencia. El hecho de que haya precedido inmediatamente antes no basta, porque es únicamente una denominación extrínseca; y aunque se dé una

tis, et sic de subsequentibus. Sed haec responsio mihi nunquam placere aut satisfacere potuit, tum quia illa distinctio formae secundum diversos gradus est distinctio rationis per nostros conceptus praecisos aut confusos; ergo nihil referre potest ad realem causalitatem et inhaesionem accidentium in materia vel composito; tum etiam quia, etiamsi loquamur de forma secundum primum gradum formae substantialis dantis esse corporeum, introducitur in materiam determinata forma et distincta a reliquis; non enim introducitur forma in communi; ergo antecedit dispositio praeparans materiam; tum praeterea quia forma quae corrumpitur non prius expellitur sub gradu generico quam specifico; nam est impossibile intelligere gradum specificum sine generico, quia hoc est quasi fundamentum illius; unde si aliquis ordo deberet intercedere, inchoandum esset ab inferioribus gradibus; ergo nec forma opposita introducitur prius secundum gradum genericum, etc. Denique falsum est agens prius disponere materiam ad gradum genericum; nam ignis, verbi gratia, non disponit ad formam elementi nisi disponendo ad formam ignis; et sic de aliis.

31. *Corrupta dispositio non potest instrumentaliter physice inducere formam.*— Ultimo solet fieri argumentum de ratione causae efficientis: nam dispositio ultima effective attingit eductionem seu introductionem formae; nam accidens in virtute substantiae attingit effectionem eius; ergo non potest eadem dispositio effective manare a forma quam efficit. Respondent aliqui non dispositionem ultimam, quae manet cum forma in instanti generationis, sed quae immediate ante praecessit, attingere effective introductionem formae ut instrumentum eius. Sed hoc improbabile est, quia quod non est non potest esse instrumentum agendi; illa autem dispositio in illo instanti iam non est, iuxta hanc sententiam. Quod vero proxime praecesserit non satis est, quia solum est extrinseca denominatio; et licet sit naturalis sequela inter illam dispositionem et formam,

vinculación natural entre dicha disposición y la forma, es necesario que tal vinculación se dé por virtud de otra causa eficiente; ya que esa vinculación no consiste en que la forma dimane de la disposición, puesto que una cosa no puede dimanar de lo que ya no existe, sino que se trata sólo de una sucesión necesaria e inmediata después de dicha disposición, sucesión que debe fundarse por fuerza en la eficiencia de alguna causa que produzca una cosa inmediatamente después de la otra. La mejor respuesta es que ninguna disposición recibida en el sujeto paciente interviene eficientemente en la introducción de la forma; y cuando se dice que el accidente modifica eficientemente la sustancia en virtud de la sustancia, no se ha de entender del accidente recibido en el sujeto paciente o en el efecto, sino de la facultad accidental que se da en el agente mismo, como, por ejemplo, del calor que existe en el fuego, o de la virtud seminal que existe en el semen. Pero, aunque admitamos esto, resulta de ahí un argumento nada débil; porque el instrumento natural no entra en relación con la acción superior del agente principal a no ser por su acción previa propia y connatural, según la doctrina de Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, de la que luego nos ocuparemos; por consiguiente, si el fuego mediante el calor que en sí posee afecta a la forma sustancial en el instante de la generación, el calor del fuego mismo en el mismo instante obra por calentamiento previo; luego el calor recibido en el sujeto paciente como disposición última para la forma de fuego no procede eficientemente de la forma misma de lo generado, sino que es producido por el calor mediante una acción propia que hay en el fuego generante; en otro caso, para la emanación del calor, que es la disposición última, más bien sería previa la acción por la que se educe la forma sustancial, que lo contrario. Y no puede afirmarse que dicha disposición última se produzca simultáneamente por dos procedimentos, a saber: directa e inmediatamente por el calor del fuego mediante una acción previa en el género de la causa material, y además por la forma del fuego engendrado mediante una emanación natural, porque un mismo efecto no puede, naturalmente, ser producido simultáneamente por muchas causas y acciones totales y de suyo suficientes; y porque según la segunda acción previa dicha disposición debería producirse en

necesse est ut illamet sequela sit ex vi alterius causae efficientis; nam illa sequela non est dimanatio formae a dispositione, cum res non dimanet ab eo quod iam non est, sed est solum necessaria et immediata successio post talem dispositionem, quae successio fundari necessario debet in efficientia alicuius causae, quae unum efficit immediate post aliud. Melior responsio est nullam dispositionem receptam in passo attingere effective introductionem formae; quando autem dicitur accidens in virtute substantiae attingere effective substantiam, non esse intelligendum de accidente quod recipitur in passo vel effectu, sed de facultate accidentali quae est in ipso agente, ut verbi gratia, de calore qui est in igne, vel de virtute seminali quae est in semine. Sed, licet hoc admittamus, inde sumitur non leve argumentum; nam instrumentum naturale non attingit superiorem actionem principalis agentis nisi praevia propria et connaturali actione, iuxta doctrinam D. Thomae, I, q. 45, a. 5, infra tractandam; ergo si ignis per calorem quem in se habet attingit formam substantialem in instanti generationis, calor eiusdem ignis in eodem instanti agit praevia calefactione; ergo calor qui recipitur in passo tamquam ultima dispositio ad formam ignis non manat effective ab ipsa forma geniti, sed per propriam actionem fit a calore qui est in igne generante; alias potius actio qua educitur substantialis forma esset praevia ad emanationem caloris, qui est ultima dispositio, quam e converso. Nec vero dici potest quod illa ultima dispositio simul fiat duobus modis, scilicet directe et immediate a calore ignis per actionem praeviam in genere causae materialis, et rursus a forma ignis geniti per dimanationem naturalem, quia non potest naturaliter idem effectus simul fieri a pluribus causis et actionibus totalibus ac per se sufficientibus; et quia secundum alteram actionem praeviam deberet dispositio

la materia, aunque se afirme que se produce en el compuesto atendiendo a otra emanación distinta.

32. *Juicio sobre la tercera respuesta.*— La tercera respuesta y la más probable al argumento principal es que de suyo en la materia no se requiere disposición previa alguna, a no ser sólo accidentalmente para la expulsión de la forma y disposiciones contrarias. Por eso toda la alteración que antecede al instante de la generación se ordena únicamente sólo a esto, a que en el instante de la generación la materia quede sin repugnancia alguna para recibir la acción completa del agente; ahora bien, en la materia que ha quedado así el agente introduce inmediatamente su forma sustancial con todas las disposiciones que la acompañan sin necesidad de disposición previa. Pues ni por el hecho de ser la materia de suyo indiferente le es necesaria una última disposición previa por la que se determine a dicha forma, puesto que su indiferencia la debe a la capacidad universal o íntegra de cualquier forma; en cambio, el agente en virtud de su forma se determina a introducir específicamente esta forma más bien que otra y se determina por las circunstancias o por el concurso de la causa primera a la introducción de esta forma concreta numéricamente. Y esto se explica por un ejemplo similar tomado de la acción accidental, puesto que un madero es de suyo indiferente para el calor y el frío; ahora bien, si se le aplica fuego, recibe calor más bien que frío, no debido a una disposición previa, sino por causa de la determinación y naturaleza del agente.

33. Ciertamente que esta respuesta tiene visos aparentes; pero parece poco acorde con la doctrina común de los filósofos, entre los que es comunísima la división de la materia en primera y próxima, esto es, preparada y últimamente dispuesta para una forma determinada; y suelen, por otra parte, afirmar ellos mismos que cada forma según su propia especie, no entra en relación sólo con la pura materia, sino con la preparada y adaptada a ella por las disposiciones connaturales. Por eso también el alma se define diciendo *que es el acto de un cuerpo físico orgánico*, etc. Además, no quedan fácilmente a salvo de esta suerte todos los efectos físicos. En primer lugar, porque, de acuerdo con esta sentencia, el agente perfecto produciría siempre de cualquier materia un efecto en

illa fieri in materia, licet per aliam dimanationem dicatur fieri in composito.

32. *De tertia responsione fertur iudicium.*— Tertia responsio ad principalem rationem et probabilior est in materia nullam per se requiri dispositionem praeviam, sed solum per accidens ad expellendam formam et dispositiones contrarias. Unde tota alteratio quae antecedit instans generationis solum ad hoc ordinatur ut in instanti generationis materia maneat sine ulla repugnantia ad recipiendam actionem agentis perfectam; in materia autem sic relicta agens statim introducit suam formam substantialem absque dispositione praevia cum omnibus dispositionibus concomitantibus ipsam. Nec enim quia materia ex se est indifferens, necessaria illi est ultima dispositio praevia qua determinetur ad talem formam, quia est indifferens per universalitatem seu integram capacitatem cuiuscumque formae; agens vero ex sua forma determinatur ad introducendam hanc formam in specie potius quam aliam; et ex circumstantiis vel concursu primae causae determinatur ad introducendam hanc numero formam. Quod a simili declaratur ex accidentali actione, nam lignum de se indifferens est ad calorem et frigus; si vero applicetur ignis, recipit calorem potius quam frigus, non propter praeviam dispositionem, sed propter determinationem et naturam agentis.

33. Haec responsio est quidem apparens; sed videtur parum consentanea communi doctrinae philosophorum, apud quos receptissima est distinctio materiae in primam et proximam, id est, praeparatam et ultimo dispositam ad determinatam formam; et e contrario dicere solent iidem formam unamquamque secundum propriam speciem non respicere tantum materiam nudam, sed praeparatam et sibi accommodatam per connaturales dispositiones. Unde et anima definitur *quod sit actus corporis physici, organici*, etc. Deinde non possunt omnes physici effectus illo modo commode salvari. Primo, quia iuxta illam sententiam agens perfectum semper efficeret ex quacumque materia ef-

perfecta semejanza con él en todas las cualidades que le son connaturales; puesto que si despoja en absoluto previamente la materia y la deja sin oposición alguna, y comienza por introducir en ella una forma que le sea perfectamente semejante en la naturaleza específica, es ineludible que a dicha forma le sigan necesariamente todas las cualidades y disposiciones que le son connaturales, ya que no hay nada que le resista formalmente en la materia misma; pero vemos que no es esto lo que sucede en las generaciones naturales, sino que se generan sustancialmente muchas cosas con la intromisión de cualidades extrañas debido a la disposición o impureza de la materia de que se generan. En segundo lugar, en los agentes equívocos no se puede señalar razón suficiente por la que se determinen a infundir una forma sustancial más bien que otra; como, por ejemplo, al engendrar el sol al oro, si encuentra en el instante de infundir la forma de oro una materia desnuda y de suyo completamente indiferente, no puede ser determinado por ella, ni está tampoco determinado por sí mismo, ya que, de lo contrario, induciría siempre dicha forma en la materia indiferente. Esta dificultad se explica también muy bien en la generación del hombre; porque si se entiende previamente la materia total del cuerpo como desnuda de todas las disposiciones en el instante de serle infundida el alma racional, es por igual indiferente, según todas sus partes, para que el alma las informe de ésta o de la otra manera, y para que de ella se deriven éstas u otras disposiciones en las diversas partes de la materia. ¿Qué es, pues, lo que la determina para que en esta parte concreta se una de este modo más bien que de otro?

34. Sólo veo que se pueda responder que es tal el proceso de sucesión natural de las cosas, que después de una alteración determinada precedente se sigue una determinada forma o unión de la forma, aunque sea de suyo indiferente la materia y de mayor excelencia la virtud del agente. Como razón de esta sucesión necesaria sólo puede darse o el que el agente está determinado por su naturaleza a obrar de este modo, o el que las cosas mismas están así coordinadas de suyo. Pero esta respuesta sólo vale para evitar la dificultad, mas no para explicar el hecho y dar razón de él. Sobre todo, porque, según esta sentencia, la alteración total que precede es accidental, ordenada a eliminar los

fectum sibi perfecte similem in omnibus qualitatibus sibi connaturalibus; quia si prius omnino denudat materiam et relinquit illam sine ulla repugnantia et in illa primo introducit suam formam perfecte sibi similem in natura specifica, necesse est ut ad illam formam necessario consequantur omnes qualitates et dispositiones ei connaturales, quia nihil est quod resistat formaliter in ipsa materia; videmus autem non ita accidere in naturalibus generationibus, sed multa substantialiter generari cum admixtione peregrinarum qualitatum ob dispositionem vel impuritatem materiae ex qua generantur. Secundo, in agentibus aequivocis non potest reddi sufficiens ratio ob quam determinentur ad introducendam unam formam substantialem potius quam aliam; ut, verbi gratia, quando sol generat aurum, si in instanti quo introducit formam auri reperit materiam nudam et de se prorsus indifferentem, non potest ab illa determinari; nec vero ex se est determinatus, alias semper induceret talem formam in materiam indifferentem. Et in generatione hominis optime etiam declaratur haec difficultas; nam si in instanti in quo anima rationalis inducitur in corpus tota materia corporis praeintelligitur nuda omnibus dispositionibus, aeque indifferens est secundum omnes partes suas ut anima eas informet hoc vel illo modo et ut ex illa sequantur hae vel illae dispositiones in hac vel illa parte materiae; unde ergo determinatur ut in hac parte potius uniatur hoc modo quam alio?

34. Solum video posse responderi esse hanc naturalem successionem rerum, ut post talem alterationem praecedentem sequatur talis forma vel unio formae, etiamsi materia de se sit indifferens et virtus agentis eminentior. Ratio autem huius successionis necessariae solum reddi potest, vel quia agens natura sua est determinatum ad agendum tali modo, vel quia res ipsae sunt ita ex se coordinatae. Verumtamen haec responsio solum est apta ad fugiendam difficultatem, non vero ad rem declarandam et rationem eius reddendam. Maxime quia tota alteratio

impedimentos que surgen de parte del sujeto pasivo; luego el orden y sucesión entre dicha alteración y la acción siguiente no puede ser esencial, ni puede deducirse de aquí razón suficiente de la determinación. En tercer lugar, al menos en un plano *ad hominem*, surge la dificultad anteriormente expuesta, porque el fuego o el sol introduce la forma mediante el calor o la luz como instrumento; por tanto, actúa mediante previo calentamiento, etc. Mas cabe responder igualmente que obra mediante previo calentamiento no en el mismo instante, sino mediante un previo calentamiento que en su tiempo total es anterior al instante de la generación. Y esta respuesta no es satisfactoria por la misma razón, ya que ese calentamiento anterior en duración, según esta sentencia, sólo es previo *per accidens*, destinado a eliminar la forma opuesta. Por eso, si imaginamos que no era necesario el calentamiento para corromper previamente el sujeto, sino que puede corromperse por otro procedimiento, con todo en el instante de la generación el fuego engendraría fuego mediante su propio calor; mas en el orden propio del instrumento el obrar con una acción propia previa es esencial y no accidental; luego debe darse no sólo en la acción que preceda en duración, sino también en el instante mismo de la generación.

División del presente problema en cuatro partes

35. Los fundamentos de la última sentencia parecen en verdad muy apremiantes y nos llevan al convencimento de algo que es de máxima importancia para el problema presente, y nos persuaden también con bastante probabilidad de algo que, para explicarlo y para exponer mi opinión, voy a dividir en varias cuestiones que están implicadas aquí. La primera y principalmente estudiada en la cuestión presente es si la sola materia, en concepto de sujeto propio y de causa material, puede ser término de la dependencia de una forma accidental, de tal suerte que el accidente inhiera próxima y adecuadamente sólo en la materia, aunque por otra parte deba estar informada por la forma sustancial como necesaria para el ser de la materia, mas no como concurrente simultáneamente en la razón de sujeto, o de causa material para el ser de la forma accidental. La

quae praecedit iuxta hanc sententiam per accidens est, ad tollenda solum impedimenta quae sunt ex parte passi; ergo ordo et successio inter illam alterationem et sequentem actionem non potest esse per se; neque inde sumi potest sufficiens ratio determinationis. Tertio, urget ratio superius facta, saltem ad hominem, quia ignis vel sol introducit formam medio calore aut lumine ut instrumento; ergo agit praevia calefactione, etc. Responderi vero similiter potest agere praevia calefactione non in eodem instanti, sed praevia calefactione quae praecedit toto tempore ante instans generationis. Quae responsio eadem ratione non satisfacit, quia illa calefactio duratione anterior solum per accidens est praevia iuxta hanc sententiam, propter expellendam formam repugnantem. Unde si fingeremus non esse necessariam calefactionem ad corrumpendum prius subiectum, sed alia via posse corrumpi, nihilominus in instanti generationis ignis generaret ignem medio calore suo; ordo autem instrumenti in agendo praevia actione propria est per se et non per accidens; ergo non debet esse solum in actione quae antecedit duratione, sed etiam in ipsomet instanti generationis.

In quatuor membra praesens quaestio dividitur

35. Fundamenta posterioris sententiae videntur sane valde urgentia, et aliquid convincere quod ad praesentem quaestionem maxime pertinet, aliquid vero satis probabiliter persuadere, quae ut declarem et sententiam meam aperiam, distinguo varias quaestiones quae hic involvuntur. Prima et in praesenti praecipue intenta est an ratione proprii subiecti et causae materialis sola materia possit terminare dependentiam formae accidentalis, ita ut proxime et adaequate accidens inhaereat soli materiae, etiamsi alias debeat esse informata forma substantiali tamquam necessaria ad esse materiae, non tamen ut concurrente simul in ratione subiecti vel causae materialis ad esse formae accidentalis.

segunda cuestión es, dado que la cantidad y otros accidentes que están en ella inhieren en la materia del modo antes dicho, si se sigue de aquí que la cantidad es coeviterna con la materia y que permanece numéricamente idéntica juntamente con otros accidentes en lo engendrado y en lo corrompido. La tercera cuestión es si se puede decir en algún género de causa que la forma se une a la materia antes que los accidentes, y cómo se puede hablar según las diversas opiniones. La cuarta cuestión puede ser, dado que la inhesión de la cantidad pueda tener lugar en la materia sola, a ver si cuando la forma sustancial es material y extensa como la materia, entonces la cantidad inhiere también de modo inmediato, esencial y primariamente, en todo el compuesto, de suerte que modifique propiamente ambas partes esenciales del mismo.

La inhesión de la cantidad se realiza a veces solamente en la materia

36. Afirmo, pues, primeramente que por las razones expuestas en el último lugar se demuestra suficientemente que la materia puede ser y es alguna vez de hecho el sujeto propio único en el que inhiere la cantidad, por más que esto no tenga lugar fuera del compuesto sustancial, cosa que suelen afirmar otros diciendo que la materia es el sujeto de inhesión, aunque el compuesto total sea el sujeto de denominación, o de otra manera: que el compuesto es quien recibe la cantidad, pero que la causa de recibirlo es la materia sola, del mismo modo que a todo el hombre se le llama intelectual y se afirma que tiene o recibe el entendimiento, aunque la causa de recibirlo o el sujeto de inhesión sea el alma sola. Esta conclusión es propia de los autores de la segunda sentencia y no es contraria a los autores de la primera. Sólo hago la excepción de Durando, que hace una brillante exposición del sentido opuesto, por el único motivo de que la materia es pura potencia y de que no puede, por lo mismo, recibir un acto accidental sin el sustancial. Esta razón prueba únicamente que el acto sustancial es exigido, o a lo sumo que es previamente exigido antes del acto accidental, pero no que el mismo acto sustancial deba por necesidad concurrir materialmente a la recepción del accidente. Ni veo cómo pueda Durando

Secunda quaestio est si quantitas et alia accidentia quae illi insunt inhaerent materiae praedicto modo, an inde sequatur quantitatem esse coaevam materiae et manere eamdem numero cum aliis accidentibus in genito et corrupto. Tertia quaestio est an in aliquo genere causae dici possit formam prius uniri materiae quam accidentia, et quomodo in variis opinionibus loquendum sit. Quarta quaestio esse potest, esto inhaerere possit quantitas soli materiae, an quando substantialis forma materialis est et extensa sicut materia, tunc quantitas immediate etiam inhaereat toti composito per se primo, ita ut utramque eius partem essentialem proxime attingat.

Quantitas interdum soli materiae inhaeret

36. Dico ergo primo rationibus posteriori loco factis sufficienter convinci materiam esse posse et de facto aliquando esse proprium subiectum cui soli quantitas inhaeret, quamvis non extra compositum substantiale, quod ab aliis dici solet materiam esse subiectum inhaesionis, quamvis totum compositum sit subiectum denominationis, vel aliter, compositum esse quod recipit quantitatem, rationem vero recipiendi esse solam materiam; sicut totus homo denominatur intellectualis et habere seu recipere intellectum, quamvis ratio recipiendi seu subiectum inhaesionis sit sola anima. Et haec conclusio est auctorum secundae sententiae et non est contraria auctoribus primae. Unum excipio Durandum, qui diserte declarat contrarium sensum, solum propter illam rationem quod materia est potentia pura et ideo non potest recipere actum accidentalem sine substantiali. Quae ratio solum probat actum substantialem exigi vel ad summum praeexigi ante actum accidentalem, non vero quod ipsemet actus substantialis necessario debeat concurrere materialiter ad recipiendum accidens. Nec video quomodo Durandus se expediat ab argumento facto de quantitate cor-

librarse del argumento expuesto a propósito de la cantidad del cuerpo humano; pues concede que también el alma racional concurre próxima e inmediatamente con la materia en recibir la cantidad; pero niega que se deduzca de ello que el alma participe del efecto formal de la cantidad, porque puede —dice— ser recibida una forma esencial y primariamente en el compuesto por razón de que ambas partes reciben inmediatamente la forma accidental de modo parcial, y ésta, no obstante, no conferir su efecto formal a no ser a una de las partes del compuesto. Esto es, sin duda, una contradicción palmaria y una incompatibilidad en los datos propuestos, según se explicó y probó anteriormente de diversos modos, ya que recibir materialmente el accidente es lo mismo que ser informado por el accidente; luego si lo recibe parcialmente, parcialmente es informado; y resulta incompatible ser informado y no recibir la información según la clase de información, a saber: o total o parcial. Y se confirma y explica, porque las demás formas sustanciales, por el hecho mismo de ser informadas parcialmente por la cantidad, reciben su efecto formal; luego si el alma racional también es informada parcialmente, participará el mismo efecto. Y si se dice que las demás formas participan ese efecto, porque son capaces de él, pero que nuestra alma es incapaz, esta misma respuesta prueba que el alma humana no es próxima e inmediatamente capaz de una recepción parcial de la cantidad, como lo son las otras formas sustanciales. Así, pues, esta razón parece demostrar la afirmación propuesta.

37. *Cuál es el sujeto próximo de inhesión de los actos inmanentes.*— Únicamente hay posibilidad de objeción por parte de los actos inmanentes de sentimiento y amor sensible, los cuales son extensos y —en consecuencia— inmediatamente recibidos en la cantidad; y, sin embargo, es necesario que informen inmediatamente el alma, al menos de un modo parcial; ¿cómo, en otro caso, constituirían el alma viviente?; pues el hombre, ciertamente, no ve debido al cuerpo, sino al alma. Esta objeción, empero, reclama una disputación más larga, que corresponde a los libros *De anima;* pues muchos piensan por el mismo motivo que las potencias, incluso las sensitivas, no se distinguen realmente del alma y que los mismos actos sensitivos son espirituales, y que son recibidos

poris humani; concedit enim etiam animam rationalem concurrere proxime et immediate cum materia ad recipiendam quantitatem; negat tamen inde sequi animam participare effectum formalem quantitatis, quia potest (inquit) forma recipi per se primo in composito ratione utriusque partis immediate recipientis partialiter formam accidentalem, et nihilominus non conferre suum effectum formalem nisi alteri parti compositi. Quae sane est clara repugnantia et implicatio in adiecto, ut variis modis superius declaratum et probatum est; nam recipere materialiter accidens idem est quod informari accidente; ergo, si partialiter recipit, partialiter informatur; implicat autem informari et non recipere informationem iuxta modum informationis, scilicet, vel totalis vel partialis. Et confirmatur ac declaratur: nam reliquae formae substantiales, hoc ipso quod informantur partialiter quantitate, recipiunt formalem effectum eius; ergo si rationalis anima etiam informatur partialiter, participabit eumdem effectum. Quod si dicatur alias formas participare illum effectum quia sunt capaces eius, nostram vero animam esse incapacem, haec ipsa responsio convincit humanam animam non esse capacem proxime et immediate receptionis partialis quantitatis, sicut sunt aliae formae substantiales. Haec ergo ratio videtur convincere assertionem positam.

37. *Cui proximo subiecto actus inhaereant immanentes.*— Solum potest obiici de actibus immanentibus sentiendi et amandi sensibiliter, qui sunt extensi et consequenter immediate in quantitate recepti; et tamen necesse est ut immediate informent, saltem partialiter, ipsam animam; alias quomodo constituerent animam viventem? Nam homo certe non videt per corpus, sed per animam. Sed haec obiectio longiorem postulat disputationem, pertinentem ad libros de Anima; nam multi propter eam causam putant potentias etiam sensitivas non distingui realiter ab anima, et actus ipsos sentiendi esse spirituales et recipi immediate in sola anima,

inmediatamente en el alma sola, y a éstos les resulta difícil o deducir la inmortalidad del alma de sus operaciones, o evitar que se llegue a la misma consecuencia en las almas de los brutos. Otros afirman que el conocer y el amar consisten principalmente en la producción de esos actos; y que basta, por lo mismo, que el alma influya en ellos actual e inmediatamente, aunque no sea próximamente informada por ellos. Por fin, otros afirman que ciertamente es necesaria la eficiencia y la recepción, pero que es bastante que los actos sean recibidos en la potencia y en el cuerpo, con el que se une el alma íntima y formalmente. Y que por eso no se dice con tanta propiedad que el alma ve como que entiende, sino que es el hombre todo el que primaria y esencialmente ve, principalmente, por cierto, con el alma, e instrumentalmente con el cuerpo. Cuál de estas cosas tenga más de verdad se discutirá en su lugar propio.

Qué accidentes de lo corrompido permanecen numéricamente idénticos en lo engendrado.

38. *De cuántos modos puede perecer un accidente.*— Afirmo, en segundo lugar: aunque es probable que en la cosa engendrada no permanezcan de modo natural los mismos accidentes numéricamente que había en la cosa corrompida, sin embargo, respecto de la cantidad y de las disposiciones que se ordenan a la forma de lo engendrado o no le son opuestas, parece más probable lo contrario, sobre todo cuando su inhesión anterior tenía lugar sólo en la materia. La razón de añadir esta limitación quedará clara al resolver la cuarta cuestión propuesta. Esta conclusión —según mi parecer— la prueban suficientemente muchos de los argumentos expuestos en la segunda opinión. Y se explica brevemente si se da por supuesto, cosa que ya hizo Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 17, que el accidente sólo puede cesar de cuatro modos, a saber: o por corrupción del sujeto, o por introducción de un contrario, o por cesación del término, o por ausencia de una de las causas conservadoras. Luego en el caso presente tales accidentes no pueden cesar por falta de sujeto propio en el que inhieran, porque damos por supuesto que existen inhesivamente sólo en la materia, la cual no perece. Igualmente, el segundo modo de corrupción tampoco tiene lugar aquí, por no tener contrario la cantidad, y aunque la cualidad

quibus difficile est vel colligere immortalitatem animae ex operatione vel evitare quominus idem sequatur in animabus brutorum. Alii dicunt cognoscere et amare praecipue consistere in efficiendo actus illos; et ideo satis esse quod anima actualiter immediate in illos influat, quamvis eis proxime non informetur. Alii denique aiunt necessariam quidem esse efficientiam et receptionem, satis vero esse quod actus recipiantur in potentia et corpore, cui anima intime ac formaliter coniuncta sit. Et ideo non tam proprie dicitur anima videre sicut intelligere, sed homo totus est qui per se primo videt, principaliter quidem per animam, instrumentaliter autem per corpus. Quid autem horum verius sit, in proprio loco tractandum est.

Quae accidentia corrupti eadem numero maneant in genito

38. *Quot modis possit accidens perire.*— Dico secundo: quamvis probabile sit naturaliter non manere eadem accidentia numero in re genita quae erant in corrupta, probabilius tamen videtur oppositum quoad quantitatem et dispositiones quae vel ordinantur ad formam geniti vel illi non repugnant, praesertim quando in sola materia prius inhaerebant. Cur addam hanc limitationem constabit ex resolutione quartae quaestionis propositae. Hanc conclusionem (ut existimo) satis probant multa ex argumentis factis in secunda opinione. Et declaratur breviter supponendo quod Caietanus notavit, de Ente et essent., c. 7, q. 17, quatuor tantum modis posse desinere accidens, scilicet, vel ad corruptionem subiecti, vel per introductionem contrarii, vel per desitionem termini, vel per absentiam alterius causae conservantis. In praesenti ergo talia accidentia non possunt desinere ex defectu proprii subiecti cui inhaerent; nam supponimus esse inhaesive in sola materia, quae non perit. Item, secundus modus corruptionis hic non habet locum, quia quantitas non habet contrarium;

lo tenga, en el caso de que nos ocupamos suponemos que no se introduce. Respecto del tercer modo, es evidente que no hace al caso, por ser propio de los entes relativos. Falta, pues, hablar del cuarto, porque si todos los accidentes del compuesto perecen debido a la ausencia de forma sustancial y no por defecto de causa material, ya que suponemos que la forma de suyo no concurre inmediatamente, incluso de modo parcial, a recibir la cantidad, es preciso que la forma tenga respecto de los accidentes algún otro género de causalidad, en virtud del cual de la ausencia de dicha causa se siga la corrupción de los accidentes. Porque si los accidentes no dependen de la forma en ningún género de causa, no hay razón de que perezcan al desaparecer la forma. Ahora bien, hay dos modos de entender la dependencia, a saber, en el género de la causa formal o en el de la eficiente.

39. *Cómo dependen los accidentes de la forma sustancial en el género de la causa formal.*— La primera dependencia no puede ser inmediata, sino mediata; en efecto, la forma sustancial no informa la cantidad u otros accidentes, ni puede comprenderse de qué otra manera pueda desempeñar inmediatamente respecto de ellos la función de causa formal; por consiguiente, los accidentes no pueden depender inmediatamente de la forma en ese género de causa. En cambio, la dependencia mediata es verdadera y se comprende fácilmente; porque, dado que los accidentes dependen próximamente de la materia como de su sujeto, y la materia depende de la forma en el género de causa formal, resulta que, al menos mediatamente, la cantidad depende de la forma en el género de causa formal. Mas tal dependencia no basta para que, una vez separada la forma, perezca la cantidad, porque a la forma que se separa sucede otra que conserva el sujeto idéntico numéricamente. La cantidad, efectivamente, bajo esta razón no depende de la forma por otro motivo más que porque depende la materia; por tanto, si por lo que respecta a la materia esa dependencia queda suficientemente suplida por la forma siguiente, mucho más lo quedará respecto de la cantidad. Se explica con un caso similar, porque si la materia fuese conservada eficientemente por un agente, y cesase luego de ser conservada por éste y fuese conservada por otro, no obstante conservaría la misma forma sus-

et licet qualitas illud habeat, supponimus tamen in casu de quo loquimur, non introduci. De tertio etiam modo constat non esse ad rem, quia est proprius relativorum. Superest ergo dicendum de quarto, nam si per absentiam formae substantialis pereunt omnia accidentia compositi, et non ex defectu causae materialis, quia supponimus formam per se non immediate concurrere, etiam partialiter, ad recipiendam quantitatem, necesse est ut forma habeat respectu accidentium aliquod aliud genus causalitatis, ratione cuius ex absentia talis causae sequatur corruptio talium accidentium. Nam si accidentia non pendent a forma in aliquo genere causae, non est cur pereant recedente forma. Duobus autem modis intelligi possunt pendere, scilicet in genere causae formalis vel efficientis.

39. *Accidentia in genere causae formalis quomodo a forma substantiali pendeant.*— Prior dependentia non potest esse immediata, sed mediata; forma enim substantialis non informat quantitatem vel alia accidentia, neque intelligi potest quo alio modo immediate circa illa exerceat munus causae formalis; ergo non possunt accidentia pendere a forma immediate in eo genere causae. Mediata vero dependentia vera est et facile intelligitur; nam, quia accidentia proxime pendent a materia ut a subiecto, et materia pendet a forma in genere causae formalis, fit ut saltem mediate quantitas pendeat a forma in genere causae formalis. Haec autem dependentia non satis est ut recedente forma pereat quantitas, quia formae quae recedit succedit alia quae idem numero subiectum conservat. Etenim sub hac ratione quantitas non alia de causa pendet a forma nisi quia materia pendet; ergo, si circa materiam illa dependentia satis suppletur per subsequentem formam, multo magis circa quantitatem. Et declaratur a simili; nam si materia effective conservaretur ab uno agente, et postea desineret conservari ab illo et conservaretur ab alio, nihilominus haberet eamdem formam substantialem et eadem ac-

tancial y permanecerían en ella los mismos accidentes, puesto que a la forma y a los accidentes les es indiferente el que la materia sea conservada por este o por aquel agente, con esta o con aquella acción, sino que de suyo sólo es necesario que se conserve la misma numéricamente; igual pasa, por tanto, en el caso presente. Más aún, si Dios, por su potencia absoluta, conservase la materia sin la forma, supliendo eficientemente el concurso formal de la forma —cosa que demostraremos luego que es posible—, por lo que concierne al valor de esta dependencia, permanecerían en la materia todos los accidentes que inhieren en ella, puesto que para éstos sólo se requiere que la materia se conserve; mas el que sea por este procedimiento, es decir, mediante la forma, o el que sea por la sola eficiencia de una causa superior, poco interesa. Igual que afirman los teólogos en el misterio de la Eucaristía que, conservada la cantidad sin la sustancia, se conservan en ella sin nuevo milagro los accidentes que le están inherentes, porque, suponiendo que le sean inherentes, sólo dependen mediatamente de la sustancia, como de quien sustenta la cantidad; por eso, por el hecho mismo de suplir Dios eficientemente esa sustentación material, pueden estar inherentes y conservarse en la cantidad los mismos accidentes. Sólo, pues, en atención a esta dependencia mediata no serán destruídos los accidentes al separarse la forma.

40. *Si los accidentes dependen de la forma sustancial en el género de la causa eficiente.*— Puede existir otro modo de dependencia en el género de la causa eficiente, el cual es probable, pero absolutamente incierto, sin que haya sido probado hasta ahora por razón alguna suficiente, según demostré antes y quedará más patente por las soluciones de los argumentos. Pero ahora añado que, aun admitida la dependencia efectiva inmediata, no se deduce que, al separarse la forma sustancial, perezca la cantidad, debido a la razón que poco ha se insinuó, a saber, porque a la causa que desaparece le sucede otra semejante suficiente para conservar sin interrupción un efecto numéricamente idéntico; pues cuando las causas eficientes guardan entre sí este orden de sucesión, el efecto no se cambia, sino que se conserva el mismo numéricamente. Esta segunda proposición la damos por supuesta ahora basándonos en lo que luego diremos sobre la causa eficiente. Y la primera proposición se prueba porque,

cidentia in ea manerent, quia formae et accidentibus impertinens est quod materia conservetur ab hoc vel illo agente, aut hac vel illa actione, sed per se solum est necessarium ut eadem numero conservetur; idem ergo est in praesenti. Immo, si Deus per absolutam potentiam conservaret materiam sine forma, supplendo effective formalem concursum formae (quod infra ostendemus fieri posse), quantum est ex vi huius dependentiae, manerent in materia omnia accidentia quae in illa inhaerent, quia ad illa solum requiritur quod materia conservetur; quod vero hac via, id est, mediante forma, vel per solam efficientiam superioris causae, parum interest. Sicut in mysterio Eucharistiae dicunt theologi, conservata quantitate absque substantia, sine novo miraculo in ea conservari accidentia quae illi inhaerent, quia, supponendo quod illi inhaereant, solum pendent a substantia mediate ut a sustentante quantitatem; unde, hoc ipso quod Deus supplet effective sustentationem illam materialem, possunt eadem accidentia in quantitate inhaerere et conservari. Propter hanc ergo solam mediatam dependentiam non destruentur accidentia recedente forma.

40. *Accidentia in genere efficientis an a substantiali forma pendeant.*— Alius modus dependentiae esse potest in genere causae efficientis, qui est probabilis, omnino tamen incertus nec ulla sufficienti ratione hactenus probatus, ut supra ostendi, et ex solutionibus argumentorum amplius patebit. Nunc vero addo, etiam admissa illa dependentia effectiva immediata, non sequi recedente forma substantiali perire quantitatem, propter causam paulo antea insinuatam, videlicet, quia illi causae quae recedit alia similis succedit, sufficiens ad conservandum eumdem numero effectum absque interruptione; quando autem causae efficientes ita sibi succedunt non mutatur effectus, sed idem numero conservatur. Haec posterior propositio supponitur ex dicendis infra de causa efficienti. Prior autem propositio probatur quia, licet forma substantialis quae

aunque la forma sustancial que sucede a la otra sea específicamente diversa, sin embargo, desde el punto de vista de la causación efectiva de la cantidad, en cualquiera hay suficiente eficacia. Por eso, aun los que afirman que se cambia la cantidad, confiesan que de la forma que sucede, por imperfecta que sea, procede una cantidad completamente semejante a la primera e igualmente perfecta; luego con mucho mayor razón esa forma tendrá fuerza para influir en la cantidad preexistente y para conservarla, y no es posible dar una razón convincente de por qué esto ofrece en este efecto mayor dificultad que en otros. Porque, aunque podría decir alguno que esta eficiencia realizada mediante una consecuencia natural es intrínseca hasta tal punto que no puede prolongarse —por así decirlo— respecto de la misma propiedad o efecto mediante la sucesión de una causa semejante o igual, esta afirmación resulta completamente gratuita en orden a evitar la fuerza del raciocinio, no sólo porque dicha emanación, por más que se la llame intrínseca, no rebasa la causalidad eficiente; sino también porque, sea cual sea esa eficiencia, le sucede otra semejante, sin que se añada allí ningún nuevo vínculo formal o material, ni la individuación de la cantidad se haga mediante esta forma; no hay, pues, obstáculo alguno en que se conserve la misma cantidad por influjo de una forma semejante; luego, bien sea que la cantidad dependa efectivamente de la forma sustancial en cuanto es forma de corporeidad, bien que no, de ello no puede deducirse que los accidentes se transforman en otros semejantes numéricamente distintos, una vez cambiada la forma. Y si no se señala causa alguna suficiente de corrupción, se multiplican las realidades sin necesidad, y se introduce un cambio de tanta consideración en donde incluso los sentidos parecen estar en contra. Paso por alto que este modo de expresarse es más favorable —por así decirlo— para explicar algunas realidades teológicas, como es el misterio de la Eucaristía y los efectos que de él se derivan, y el culto de las reliquias, porque al tocar la cantidad y los accidentes externos, se logra una mayor devoción respecto de los cuerpos de los santos, si pensamos que esta misma cantidad que ahora tocamos ha estado en el cuerpo vivo del mismo santo.

succedit alteri sit specie diversa, tamen in ratione causandi effective quantitatem, in qualibet est sufficiens vis. Unde etiam qui dicunt mutari quantitatem, fatentur ex forma succedente, quantumvis imperfecta, manare quantitatem omnino similem priori et aeque perfectam; ergo multo maiori ratione habebit illa forma vim ad influendum in praeexistentem quantitatem et conservandam illam, nec potest reddi sufficiens ratio cur in hoc effectu hoc magis repugnet quam in aliis. Nam, licet posset aliquis dicere eam efficientiam quae est per naturalem resultantiam esse adeo intrinsecam ut non possit per successionem similis aut aequalis causae continuari (ut ita dicam) circa eamdem proprietatem vel effectum, id tamen dicetur mere gratis ad effugiendam vim rationis, tum quia illa dimanatio, quantumvis intrinseca dicatur, non transcendit causalitatem effectivam, tum etiam quia, qualiscumque sit illa efficientia, alia similis succedit, et ibi non adiungitur alia connexio formalis aut materialis neque individuatio quantitatis est per hanc formam; nihil ergo obstare potest quominus per influxum similis formae eadem quantitas conserveteur; ergo, sive quantitas effective dependeat a forma substantiali ut est forma corporeitatis sive non, hinc inferri non potest mutari accidentia in alia similia numero distincta, mutata forma. Quod si nulla causa sufficiens corruptionis assignatur, superflue multiplicantur res et introducitur tanta mutatio ubi etiam sensus ipsi repugnare videntur. Omitto hunc dicendi modum favorabiliorem (ut sic loquar) esse ad res aliquas theologicas explicandas, ut est mysterium Eucharistiae et effectus qui ex illo consequuntur, et veneratio reliquiarum; nam, cum contingamus quantitatem et extrinseca accidentia, maior devotio conciliatur circa corpora Sanctorum, si intelligamus hanc eamdem quantitatem quam nos contingimus fuisse in corpore vivo eiusdem Sancti.

Explicación de la dependencia y prioridad mutua entre cantidad y forma sustancial

41. Afirmo en tercer lugar: que es verdad en algún género de causa que el compuesto sustancial y la unión de la forma con la materia tienen prioridad de naturaleza sobre la cantidad y otros accidentes, por más que sean posteriores en otro género. Este aserto puede probarse, en primer lugar, por la razón general de que la forma sustancial exige la cantidad en la materia, y de que, por el contrario, los accidentes tienen cierta dependencia respecto del compuesto y de la forma; mas toda dependencia implica alguna prioridad de naturaleza; luego. La mayor es evidente por lo dicho, ya que tiene que haber al menos una dependencia mediata por cuanto la materia depende del compuesto y de la forma. El modo concreto de explicar y defender este género de causalidad es diverso, según los diversos modos en que se atribuye a la forma la causalidad para con la cantidad. De éstos, el más fácil y el más claro y estrictamente suficiente es aquel según el cual se afirma que la forma supone la cantidad, como preparación de la materia, y que su prioridad queda reducida al género de la causa material; en cambio, de la cantidad se dice que depende de la forma sólo mediatamente en el género de la causa formal. Por eso, igual que la materia y la forma dependen entre sí mutuamente, y son anteriores y posteriores en sus géneros sin contradicción, en la misma relación pueden estar igualmente la cantidad y la forma sustancial; y por la misma razón, al igual que la materia, aunque dependa de la forma y se diga posterior a ella bajo dicha razón, puede, sin embargo, permanecer bajo una forma distinta, lo mismo proporcionalmente pasa en la cantidad.

42. *Una cosa puede ser anterior por naturaleza a otra que le es posterior en duración.*— De esto resulta también obviamente comprensible que no hay contradicción en que una misma cosa sea anterior en duración a otra, y posterior en naturaleza en algún género de causa; hablo de una cosa que sea idéntica materialmente (por así decirlo), y no formalmente, en cuanto es efecto de otra; de esta suerte, pues, la materia de este leño, por ejemplo, es en absoluto anterior en duración a la forma de leño, pues fue creada desde el principio del mundo y posee el ser desde entonces; mas ahora, en cuanto depende de esta forma, es posterior a ella por naturaleza. De igual modo, si una luz producida con anterioridad por un agente luminoso anterior es conservada por otro agente creado después, esa luz es temporalmente anterior a la causa que la conserva; pero mientras sea conservada por ella, le es posterior en naturaleza bajo tal razón; y en cuanto le antecedió en el tiempo, no fue efecto de dicha causa: por eso aquel anteceder temporal está en relación accidental con la causalidad o el orden de naturaleza que se desarrolla luego; y por eso no hay contradicción en que una misma cosa, que ahora es posterior por naturaleza, haya precedido en el tiempo; porque de suyo sólo es necesario que un efecto posterior en naturaleza, desde el momento que comienza a ser efecto o en cuanto efecto, no sea temporalmente anterior a su causa, de la que depende mediante un influjo real, detalle que añado para excluir la causa final. De este modo, pues, tenemos que razonar respecto de la cantidad y de la forma sustancial; puede, en efecto, afirmarse que la cantidad es posterior por naturaleza a la forma sustancial en cuanto depende de ella del modo antes dicho, y que, sin embargo, es temporalmente anterior a esta o aquella forma. No tiene, por tanto, fuerza alguna este raciocinio: el compuesto sustancial es por naturaleza anterior al accidental, y la forma sustancial anterior a la cantidad; luego la cantidad no inhiere en la materia; luego, al separarse esta forma, perece esta cantidad. Se niegan, efectivamente, ambas ilaciones, puesto que la prioridad de tiempo es compatible con la posterioridad de naturaleza, y porque lo que es anterior por una razón puede ser posterior por otra.

43. Y este modo, como dije, es fácil y rigurosamente suficiente; pero puede excogitarse otro para explicar este mutuo orden entre la cantidad y la forma, a saber, de suerte que la una sea condición necesaria respecto de la otra, a fin de que pueda la materia recibirlas; porque la materia, si no es extensa, no puede recibir naturalmente a la forma; ni a la cantidad, si no está terminada por la forma; y por este motivo pueden cantidad y forma estar en dependencia mutua bajo diversas razones materiales. Porque, aunque la forma res-

Explicatur mutua dependentia et prioritas inter quantitatem et formam substantialem

41. Dico tertio: in aliquo genere causae verum est compositum substantiale ac unionem formae cum materia esse prius natura quantitate et aliis accidentibus, licet in alio genere sint posterius. Haec assertio imprimis potest probari hac generali ratione quod forma substantialis quantitatem requirit in materia; et e contrario, accidentia habent aliquam dependentiam a composito et a forma; sed omnis dependentia secum affert aliquam prioritatem naturae; ergo. Maior patet ex dictis; nam saltem oportet esse dependentiam mediatam quatenus materia pendet a composito et a forma. Modus autem in particulari declarandi et defendendi hoc genus causalitatis varius esse potest, iuxta varios modos attribuendi formae causalitatem in quantitatem. Ex quibus ille facilior est et clarior, et in rigore sufficiens, iuxta quem forma dicitur supponere quantitatem ut praeparationem materiae eiusque prioritatem reduci ad genus causae materialis; quantitatem vero pendere a forma solum mediate in genere causae formalis. Unde, sicut materia et forma ad invicem pendent et sunt prius et posterius in suis generibus sine repugnantia, ita similiter se habere possunt quantitas et forma substantialis; et eadem ratione, sicut materia, licet pendeat a forma et sub ea ratione dicatur posterior illa, nihilominus potest manere sub forma distincta, ita idem proportionaliter est in quantitate.

42. *Res aliqua prior natura esse potest quam ea quae est posterior duratione.*— Ex quo etiam obiter intelligitur non repugnare eamdem rem esse priorem duratione quam aliam et posteriorem natura in aliquo genere causae; loquor de eadem re materialiter (ut ita dicam) et non formaliter, quatenus effectus est alterius; sic enim materia huius ligni, verbi gratia, absolute prior duratione est quam forma ligni, fuit enim creata a principio mundi et ex tunc habet esse; nunc autem, quatenus pendet ab hac forma, est natura posterior illa. Similiter, si unum lumen prius productum a praecedenti luminoso conservetur ab alio postea creato, tale lumen est prius tempore sua causa conservante; quamdiu vero ab ea conservatur, sub hac ratione est natura posterius; et, ut tempore antecessit, non fuit effectus talis causae; et ideo illa temporalis antecessio per accidens se habet ad causalitatem vel ordinem naturae postea subsecutum; et propterea non repugnat eamdem rem, quae nunc est natura posterior, tempore antecessisse; nam per se solum necessarium est ut effectus natura posterior, ex quo coepit esse effectus seu quatenus effectus est, non sit tempore prior sua causa, a qua pendet per influxum realem, quod addo ut finalem causam excludam. Ad hunc ergo modum philosophandum est de quantitate et forma substantiali; potest enim quantitas dici posterior natura substantiali forma, quatenus ab ea pendet modo supra dicto, et nihilominus esse tempore anterior hac vel illa forma. Quapropter nullam vim habet illa ratiocinatio: compositum substantiale est prius natura quam accidentale, et forma substantialis quam quantitas; ergo quantitas non inhaeret materiae; ergo recedente hac forma, perit haec quantitas. Negatur enim utraque illatio, quia cum posterioritate naturae potest esse prioritas temporis, et quia quod una ratione est prius, potest alia esse posterius.

43. Atque hic modus est facilis, ut dixi, et in rigore sufficiens; potest autem alius excogitari ad explicandum hunc mutuum ordinem inter quantitatem et formam, ut, nimirum, altera respectu alterius sit conditio necessaria ut materia illas possit recipere; nam materia non potest recipere naturaliter formam nisi sit extensa, neque quantitatem nisi sit terminata per formam: atque hac de causa possunt ad invicem dependere quantitas et forma sub diversis rationibus

pecto de la materia sea causa formal, sin embargo respecto de la cantidad se reduce a causa material, de acuerdo con este modo de expresarse, puesto que es como una disposición de la materia para poder sustentar la cantidad. Ni hay inconveniente en que las disposiciones de razones diversas guarden entre sí esta dependencia mutua, no sólo porque se ordenan a efectos formales distintos, que son necesarios al sujeto por diversos capítulos, sino también principalmente porque esa mutua subordinación no la poseen entre sí inmediatamente, sino respecto del sujeto para cuyo ser son necesarios. Pueden valer de ejemplo el calor y la sequedad del fuego; en efecto, ambas cualidades son disposiciones necesarias para la conservación del fuego; por eso puede decirse que el calor es una disposición necesaria para la sequedad y la sequedad para el calor del fuego, porque esta necesidad no procede de las cualidades mismas en sí consideradas, sino en cuanto ambas son necesarias para la conservación de tal sujeto. No obstante, esta dependencia mutua de la cantidad y de la forma no impide el que la cantidad pueda, por una parte, estar inherente en la materia, y pueda, por otra, permanecer una vez cambiada la forma, por no exigir de suyo ésta o aquella forma, sino simplemente una forma sustancial. Añado también que en este tipo de dependencia mutua la misma prioridad de naturaleza es de clase distinta en ambos extremos; porque en la cantidad tiene lugar por vía de origen y ejecución y de preparación de la materia; en cambio, en la forma por vía de perfección, de intención y de compleción última de la materia, y por esta razón se comprende asimismo más fácilmente que puede cambiar la forma permaneciendo la misma cantidad en la materia. También de esta suerte podría explicarse esta mutua prioridad por la relación de causa final y material, según se desprende fácilmente de lo dicho. Muchos, finalmente, la explican por la relación de causa material y eficiente, porque la cantidad se compara con la forma materialmente a modo de disposición; en cambio, la forma se compara con la cantidad eficientemente. Este modo, empero, resulta en sí mismo más difícil por lo que dije al argüir en favor de la segunda sentencia; no obstante, resultará más inteligible si no se pone a la cantidad como una disposición preparadora, sino sólo como conservadora y estimuladora. Y aun admitido esto,

materialibus. Nam, licet forma respectu materiae sit causa formalis, respectu tamen quantitatis reducitur ad materialem, iuxta hunc dicendi modum, quia est veluti dispositio materiae ut possit quantitatem sustentare. Nec est inconveniens quod dispositiones diversarum rationum habeant inter se hanc mutuam dependentiam, tum quia ordinantur ad diversos effectus formales qui ex diversis capitibus sunt necessarii subiecto, tum praecipue quia non habent illum mutuum ordinem inter se immediate, sed respectu subiecti ad cuius esse sunt necessariae. Exemplum esse potest in calore et siccitate ignis; utraque enim qualitas est necessaria dispositio ad conservationem ignis; unde et calor dici potest necessaria dispositio ad siccitatem et siccitas ad calorem ignis, quia illa necessitas non oritur ex ipsis qualitatibus secundum se, sed quatenus utraque necessaria est ad conservationem talis subiecti. Haec tamen mutua dependentia quantitatis et formae non impedit quominus quantitas et possit inhaerere materiae, et possit manere mutata forma, quia per se non requirit hanc vel illam formam, sed absolute substantialem formam. Addo etiam, in huiusmodi mutua dependentia prioritatem ipsam naturae esse diversae rationis in utroque extremo; nam in quantitate est via originis et exsecutionis ac praeparationis materiae; in forma vero est via perfectionis, intentionis et ultimae terminationis materiae. Et hac etiam ratione facilius intelligitur posse mutari formam manente eadem quantitate in materia. Atque ita posset etiam haec mutua prioritas explicari per habitudinem causae finalis et materialis, ut ex dictis facile constat. Denique a multis explicatur per habitudinem causae materialis et efficientis, quia quantitas materialiter comparatur ad formam per modum dispositionis; forma vero ad quantitatem efficienter. Hic vero modus in se est difficilior propter ea quae dixi inter arguendum pro secunda sententia; erit tamen intelligibilior, si quantitas non ponatur ut dispositio praeparans, sed tantum ut conservans et fovens. Et, hoc

no hay obstáculo en que la cantidad esté inherente en la materia y que pueda permanecer en ella cambiada la forma, por poder dimanar la cantidad de la forma a la materia y por poder conservarse idéntica a través de varias formas, según se explicó antes. A mí, empero, me parecen más probables los modos anteriores y que dan cumplida satisfacción a todas las dificultades.

Es más probable que la cantidad esté inhesivamente siempre en la sola materia

44. Afirmo, en cuarto lugar: en los compuestos sustanciales de materia y de forma extensa es probable que la cantidad tenga una peculiar unión con la forma, o sea, que se reciba de modo inmediato parcialmente en ella al mismo tiempo que la materia; sin embargo, es más probable lo contrario, esto es, que se ha de guardar el mismo modo de razonar respecto de todas las sustancias materiales. Hay en estas formas un motivo especial de duda, porque las formas extensas participan del efecto formal de la cantidad, ya que se coextienden con ella y sus partes no pueden compenetrarse naturalmente en un lugar debido a la cantidad; parece, pues, necesario que la cantidad se les una de un modo muy distinto a como se une al alma racional; luego se les une próxima e inmediatamente, y se une a modo de forma accidental y confiriendo su efecto formal según la capacidad del sujeto pasivo; luego está inhesivamente en ellas y es recibida en ellas parcialmente. Y se confirma, porque de la negación del efecto formal de la cantidad en el alma racional inferimos la negación de la unión inmediata y de la inherencia parcial; luego de la afirmación opuesta se deduce también legítimamente la afirmación contraria; en efecto, a la negación sigue la negación, porque para la afirmación se requiere la afirmación. Se confirma, finalmente, porque una cosa puede participar del efecto de la cantidad solamente de dos modos, a saber: o porque recibe la cantidad o porque es recibida en la cantidad, como el calor o el color; ahora bien, la forma sustancial no participa del efecto de la cantidad de este segundo modo, por no poder ella misma ser recibida en la cantidad; luego es necesario que lo haga del primer modo. La mayor es evidente, porque si no se unen de alguno de estos dos

etiam posito, non obstat quominus quantitas inhaereat materiae et in ea manere possit, mutata forma, quia potest quantitas manare a forma in materiam et per varias formas eadem conservari, ut supra explicatum est. Mihi tamen priores modi probabiliores videntur, et omnibus difficultatibus sufficienter satisfacere.

Probabilius est quantitatem semper inhaerere soli materiae

44. Dico quarto: in compositis substantialibus ex materia et forma extensa probabile est habere quantitatem peculiarem unionem cum forma, seu in illa immediate recipi partialiter simul cum materia; probabilius tamen est oppositum, id est, eodem modo philosophandum esse de omnibus substantiis materialibus. Est in his formis specialis ratio dubitandi, quia hae formae extensae participant effectum formalem quantitatis; nam coextenduntur illi et partes earum non possunt naturaliter sese loco penetrare propter quantitatem; ergo necessarium videtur ut quantitas longe aliter eis uniatur quam animae rationali; ergo unitur eis proxime et immediate; unitur autem per modum accidentalis formae et dando suum effectum formalem iuxta capacitatem passi; ergo inhaeret illis et recipitur in illis partialiter. Et confirmatur, nam ex negatione formalis effectus quantitatis in anima rationali inferebamus negationem proximae unionis et partialis inhaerentiae; ergo ex opposita affirmatione contraria etiam affirmatio recte colligitur; ideo enim ad negationem sequitur negatio, quia ad affirmationem requiritur affirmatio. Tandem confirmatur, quia duobus tantum modis potest aliqua res participare effectum quantitatis, scilicet, vel quia recipit quantitatem vel quia recipitur in quantitate, ut calor vel color; sed forma substantialis non participat effectum quantitatis hoc posteriori modo, quia non potest ipsa recipi in quantitate; ergo oportet ut fiat priori modo. Maior patet, quia nisi altero ex illis duobus modis coniungantur

modos la cantidad y la cosa que se cuantifica —por así decirlo—, no se unirán esencial e inmediatamente, sino sólo accidentalmente, en cuanto se unen al mismo sujeto; esto, empero, no basta para que una participe del efecto de la otra, según se echa de ver en el alma racional y en los accidentes; porque aunque la blancura y la dulzura se unan en el mismo sujeto, la blancura no se hace dulce, ni la dulzura, blanca. Así, pues, por estas razones parece probable que es característico del hombre el que la cantidad inhiera en la materia sola, lo cual, aunque fuese verdad, no estaría en contradicción con lo que hasta ahora hemos dicho sobre la causalidad de la materia respecto de los accidentes; pues sólo se afirmó que la materia puede de suyo mediante su sola entidad ejercer esta causalidad sin ayuda de la forma —valga la expresión— que colabora en recibir el accidente; mas ahora añadimos como probable que el compuesto puede, esencial, primaria y adecuadamente, ejercer esta causalidad, de modo inmediato respecto de la cantidad, y mediatamente respecto de los accidentes que están en la cantidad; se concluye de esto que la materia ejerce esta causalidad a veces por sí sola, a veces juntamente con la forma.

45. En apoyo de la segunda parte de la afirmación, en la que mantenemos que es más probable lo contrario, se nos ocurre preguntar, de acuerdo con dicha sentencia, si la cantidad está inmediatamente en algún compuesto material, de suerte que se una de modo inmediato con la materia y forma parcialmente, o si se da en la cantidad una sola unión indivisible con la materia y forma, o si, por el contrario, es una unión compuesta de dos parciales. Porque el que sea indivisible parece que se prueba porque la cosa que se une es indivisible, ya que en la cantidad no consideramos, por el momento, la divisibilidad de partes integrantes, sino la indivisibilidad que tiene en concepto de forma, pues comparando con el sujeto la cantidad total y cada una de sus partes, la misma entidad de la cantidad que se une con la materia se une con la forma y viceversa; y en este sentido afirmamos que es indivisible bajo el concepto de forma; luego la unión es indivisible, por más que sea compuesta la cosa que sirve de término a esta unión. La consecuencia es evidente, no sólo por el hecho de que la unión, al ser un modo de la forma que se une, debe serle

quantitas et res quae quantificatur (ut sic dicam), non unientur per se immediate, sed tantum per accidens, quatenus uniuntur eidem subiecto; hoc autem non satis est ut una participet effectum alterius, ut patet in anima rationali et in accidentibus; nam, licet albedo et dulcedo in eodem subiecto uniantur, albedo non fit dulcis, nec dulcedo alba. Propter has ergo rationes videtur probabile esse singulare in homine quod quantitas in sola materia inhaereat, quod licet verum esset, non repugnaret his quae hactenus diximus de causalitate materiae respectu accidentium; solum enim dictum est materiam ex se posse per suam entitatem solam exercere hanc causalitatem sine adminiculo formae (ut sic dicam) conrecipientis accidens; nunc vero probabiliter addimus compositum posse per se primo et adaequate exercere hanc causalitatem immediate circa quantitatem et mediate circa accidentia quae insunt quantitati; unde concluditur materiam interdum per se solam, interdum simul cum forma exercere hanc causalitatem.

45. Ad persuadendam autem alteram assertionis partem, qua dicimus oppositum esse probabilius, interrogandum occurrit, iuxta dictam sententiam, si quantitas inest immediate alicui composito materiali, ita ut proxime uniatur formae et materiae partialiter, an in quantitate sit una indivisibilis unio ad materiam et formam, an vero sit una composita ex duabus partialibus. Nam, quod sit indivisibilis, videtur ex eo probari quod res quae unitur indivisibilis est; non enim nunc consideramus in quantitate divisibilitatem partium integrantium, sed indivisibilitatem quam habet in ratione formae; nam comparando totam quantitatem et singulas partes eius ad subiectum, eadem entitas quantitatis quae unitur materiae unitur formae, et e contrario; et hoc sensu dicimus illam esse indivisibilem in ratione formae; ergo unio est indivisibilis, licet res ad quam terminatur unio composita sit. Patet consequentia, tum quia unio, cum sit modus for-

proporcionada y acomodada; sino también porque mediante esa unión la cantidad se une indivisiblemente con el compuesto y con sus dos partes. Y se confirma, porque en la causalidad eficiente, cuando un efecto procede de dos causas esenciales, bien sean parciales en el mismo orden, bien totales en órdenes diversos, el efecto procede de ambas causas en una acción única indivisible; luego en el género de causa material la cantidad, que adecuadamente está en el compuesto total y parcialmente en la materia y en la forma, depende de ambas en virtud de una misma unión indivisible.

46. En contra está el que puede conservarse esa unión de la cantidad con la materia, aunque se destruya la unión con esta forma concreta; luego no es una unión única e indivisible; puesto que lo que es indivisible no puede permanecer en parte y en parte corromperse, ya que está en contradicción con la indivisibilidad. Por eso, cuando un efecto depende de dos causas mediante una misma acción indivisible, esa acción no puede conservarse respecto de una causa y cesar respecto de la otra, pues ¿cómo se va a dividir lo que es indivisible? El primer antecedente se prueba porque la materia es de suyo suficiente para sustentar la cantidad, según se demostró antes; luego es de por sí término suficiente de la unión de la cantidad con ella; por tanto, aunque se destruya la unión con la forma, si la materia se conserva en la realidad, también se conservará la unión con ella; como, por ejemplo, si Dios, suprimida la forma, conservase la materia, supliendo eficientemente el concurso de la forma, se conservaría sin nuevo milagro la unión de la cantidad con la materia por la razón dicha; y, sin embargo, suprimida la forma, es necesario que desaparezca la unión con ella; luego dichas uniones tienen al menos que ser parcialmente distintas. Además, en el hombre se conserva de hecho la unión de la cantidad con la materia sin la unión inmediata de esa misma cantidad con la forma; luego, con igual razón, puede permanecer en otro cuerpo cualquiera la misma unión de la cantidad con la materia, destruída o cambiada la unión con la forma. Pues tampoco es verosímil que la unión de la cantidad con la materia sea en el hombre mayor o de naturaleza distinta que en las otras sustancias, por no tener en el cuerpo del hombre un efecto formal mayor o distinto que en los demás cuer-

mae quae unitur, debet esse illi proportionata et accommodata; tum etiam quia per eam unionem indivisibiliter unitur quantitas composito et utrique parti eius. Et confirmatur, nam in causalitate effectiva, quando effectus procedit a duabus causis per se, vel partialibus in uno ordine vel totalibus in diversis, unica indivisibili actione manat effectus ab utraque causa; ergo in genere causae materialis, quantitas, quae est adaequate in toto composito et partialiter in materia et forma, eadem indivisibili unione ab utraque pendet.

46. In contrarium vero est, quia illa unio quantitatis ad materiam potest conservari, etiamsi dissolvatur unio ad hanc formam; ergo non est una et indivisibilis unio; nam quod indivisibile est non potest ex parte manere et ex parte corrumpi; pugnat enim hoc cum indivisibilitate. Unde, quando effectus per eamdem actionem indivisibilem pendet a duabus causis, non potest illa actio conservari respectu unius causae et cessare respectu alterius, quomodo enim dividetur quod indivisibile est? Primum vero antecedens probatur, quia materia de se sufficiens est ad sustinendam quantitatem, ut supra est ostensum; ergo de se est sufficiens terminus unionis quantitatis ad ipsam; ergo quamvis dissolvatur unio ad formam, si materia in rerum natura manet, conservabitur unio ad ipsam, ut, verbi gratia, si Deus, ablata forma, conservaret materiam supplendo effective concursum formae, sine novo miraculo conservaretur unio quantitatis ad materiam, propter dictam rationem; et tamen, ablata forma, necesse est auferri unionem ad ipsam; ergo necesse est illas uniones esse saltem partialiter distinctas. Item, de facto in homine conservatur unio quantitatis ad materiam sine immediata unione eiusdem quantitatis ad formam; ergo pari ratione in quolibet alio corpore potest manere eadem unio quantitatis ad materiam, dissoluta vel mutata unione ad formam. Neque enim verisimile est unionem quantitatis ad materiam esse maiorem vel alterius rationis in homine quam in aliis substantiis; quia non habet maiorem vel diversum effec-

pos; por consiguiente, no se da en él una inhesión mayor o de modo distinto. De lo contrario, finalmente, sería necesario que, cambiada la forma, se cambiase la unión total de la cantidad con su sujeto, porque, si es indivisible, no puede disminuir o aumentar o cambiar en una parte y permanecer en otra, sino que o debe permanecer toda o cambiar toda; ahora bien, no puede permanecer toda si es indivisible y si tiene a una forma material por término de un modo peculiar e inmediato; porque si la forma que se separa es material, ya se destruye la unión con ella; mas si la forma que se separa es inmaterial, es necesario que le suceda una forma material a la que se una especialmente la cantidad, cosa que no podría hacerse por un aumento de unión, si la unión es indivisible; tendrá lugar, por tanto, por cambio de la unión total; por consiguiente, cuantas veces cambie la forma, necesariamente ha de cambiar la unión total de la cantidad; por consiguiente, también la cantidad, por no poder cambiarse de un sujeto a otro ni conservarse idéntica, cambiada la inhesión; mas hemos demostrado como más probable que, cambiada la forma, no cambia necesariamente la cantidad; luego.

47. *La cantidad no se vincula con la materia y la forma con una unión simple.*— Así, pues, por este motivo parece más probable que la cantidad no se una a la materia y a la forma con una unión única e indivisible. Pues tampoco es verosímil que la unión de la cantidad con la materia sea en el hombre de naturaleza distinta que en las demás cosas; porque sobre la unión no podemos juzgar, si no es por el término y efecto de la misma; ahora bien, éste es de la misma naturaleza en la materia del hombre y en la de las demás cosas; si, pues, dicha unión en el hombre no implica esencial e indivisiblemente relación a dos realidades, tampoco la implicará en las demás cosas. Por tanto, si en las otras cosas la cantidad se une con las formas de un modo peculiar, esto se realiza por un aumento de la unión, a saber, añadiendo una unión especial o parcial con la forma.

48. *La forma sustancial no se une inmediatamente con la cantidad.*— De aquí deduzco además la prueba de la segunda parte de la conclusión; a saber, que es más probable también en las cosas materiales que no intervenga una

tum formalem in corpore hominis quam in aliis corporibus; ergo non magis inhaeret illi aut diverso modo. Denique alias necesse esset, mutata forma, mutari totam unionem quantitatis ad subiectum suum, quia si est indivisibilis, non potest minui aut augeri, aut in una parte mutari et in alia manere, sed aut tota manere debet, aut tota mutari; non potest autem tota manere, si est indivisibilis et peculiari modo ac immediate ad formam materialem terminatur; quia si forma quae recedit est materialis, iam tollitur unio ad ipsam; si vero forma quae recedit est immaterialis, necesse est ut illi succedat materialis forma cui quantitas peculiariter uniatur, quod non posset fieri per augmentum unionis, si unio est indivisibilis; ergo erit per mutationem totius unionis; ergo quoties forma mutatur, necessario mutanda est tota unio quantitatis; ergo et quantitas ipsa, quia non potest quantitas mutari de subiecto in subiectum, nec conservari eadem, mutata inhaesione: ostendimus autem probabilius esse non necessario mutari quantitatem, mutata forma; ergo.

47. *Quantitas materiae et formae non simplici unione nectitur.*— Propter haec ergo probabilius videtur non uniri quantitatem materiae et formae una et indivisibili unione. Neque enim verisimile est unionem quantitatis ad materiam esse diversae rationis in homine ac in aliis rebus; quia de unione non possumus iudicare nisi ex termino et effectu ipsius; hic autem est eiusdem rationis in materia hominis et aliarum rerum; si ergo illa unio in homine non dicit habitudinem essentialiter et indivisibiliter ad duas res, neque etiam in aliis rebus illam includet. Quapropter, si in aliis rebus quantitas peculiari modo unitur formis, id fit per augmentum unionis, addendo scilicet peculiarem seu partialem unionem ad formam.

48. *Forma substantialis cum quantitate non immediate unitur.*— Ex hoc vero ulterius infero probationem posterioris partis conclusionis; scilicet, probabilius esse etiam in rebus omnino materialibus non interce-

unión parcial especial entre la forma y la cantidad. Se prueba, en primer lugar, porque en todas las cosas la cantidad se une con la materia como causa total y suficiente en el género de causa material; por consiguiente, no se une con otra cosa en el mismo género de causa. Se prueba el antecedente, porque en el hombre la cantidad se une con la materia como causa total en dicho género; mas esta unión es de la misma naturaleza y perfección en las demás cosas; luego. Además, porque la materia es de suyo suficiente para ser causa total, y en su género causa necesaria y naturalmente cuanto puede; luego ejerce su causalidad de igual suerte en cualquier cosa y se une con la cantidad a modo de causa suficiente y total. Por fin, porque cuando la materia se cambia de la forma de hombre a la forma de cadáver, no es verosímil que disminuya en ella la causalidad respecto de la cantidad, y no se puede, según decía, comprender debidamente esa disminución sin el cambio de la cantidad misma. Y se prueba la primera consecuencia, porque de un solo efecto sólo puede haber una sola causa total en cada género y orden; si, pues, la materia es causa suficiente y total, a modo de sujeto de inhesión de la cantidad, es superfluo imaginar que concurra próximamente alguna otra cosa en el mismo género de causa. Además, porque la unión de la cantidad con la materia es íntegra y total en su especie, según se ve en el hombre; no puede, por tanto, juntarse con otra unión parcial para constituir una unión íntegra. Finalmente, porque la cantidad es una propiedad intrínseca de la sustancia corpórea; luego implica por su naturaleza una relación definida a algún sujeto de inhesión que le sea connatural y proporcionado; por consiguiente, o éste es siempre la materia, o es siempre el compuesto; en efecto no resulta comprensible que esté respecto de ambos en situación de indiferencia y como si pudiera andar con distinciones, siendo así que su relación es simple y de una sola razón, y determina el sujeto o término que le es proporcionado. Si, pues, este sujeto es todo el compuesto, la cantidad estará en el hombre de un modo preternatural y cuasi inadecuado; mas si la relación trascendental de la cantidad mira a la materia cómo a su sujeto de inhesión propio y adecuado, siempre y en todas partes está la cantidad en la materia sola como en tal sujeto.

dere specialem unionem partialem inter formam et quantitatem. Probatur primo, quia in omnibus rebus quantitas unitur materiae ut causae totali et sufficienti in genere causae. Antecedens probatur, quia in homine unitur quantitas materiae ut causae totali in illo genere, sed illa unio est eiusdem rationis et perfectionis in aliis rebus; ergo. Item, quia materia de se est sufficiens ut sit totalis causa, et in suo genere necessario et naturaliter causat quantum potest; ergo in qualibet re ita causat et unitur quantitati per modum sufficientis et totalis causae. Tandem, quia quando materia transmutatur a forma hominis ad formam cadaveris, non est verisimile diminui in illa causalitatem circa quantitatem, et, ut dicebam, non posset satis intelligi illa diminutio sine transmutatione ipsiusmet quantitatis. Prima vero consequentia probatur, quia unius effectus tantum potest dari una causa totalis in quolibet genere et ordine; si ergo materia est sufficiens et totalis causa per modum subiecti inhaesionis quantitatis, superfluum est fingere quod aliquid aliud concurrat proxime in eodem genere causae. Item, quia unio quantitatis ad materiam est in sua specie integra et totalis, ut patet in homine; ergo non potest coniungi cum alia unione partiali ad componendam unam integram unionem. Tandem, quia quantitas est proprietas intrinseca substantiae corporeae; ergo natura sua dicit definitam habitudinem ad aliquod subiectum inhaesionis sibi connaturale et proportionatum; ergo vel illud semper est materia, vel semper compositum; neque enim intelligi potest quod indifferenter et quasi sub distinctione respiciat utrumque, cum habitudo eius sit simplex et unius rationis et determinet subiectum seu terminum sibi proportionatum. Si ergo hoc subiectum sit totum compositum, erit quantitas in homine praeternaturali modo et quasi inadaequato; si vero habitudo transcendentalis quantitatis est ad materiam ut ad proprium et adaequatum subiectum inhaesionis, semper et ubique quantitas est in sola materia ut in tali subiecto.

49. *Qué modo de extensión tienen las formas inherentes en un sujeto cuanto.*— Se confirma rebatiendo el argumento en contra; porque para que la forma sustancial sea extensa y cuanta a su modo, no es necesario que tenga a la cantidad como sujeto, sino que basta que esté inhesivamente en una cosa cuanta sin estar inhesivamente en la cantidad misma, sino en una cosa esencial y primariamente cuantificada por la cantidad, coadaptándose y coextendiéndose con ella, siendo esto manifiesto en algunas formas o modos accidentales, según trataremos en la sección siguiente. Se explica *a priori* en pocas palabras, si damos por supuesto que la distinción entitativa de las partes ni en la materia ni en la forma se deriva formalmente de la cantidad, sino que más bien se la supone en cada entidad como proveniente de su naturaleza intrínseca y de su grado de perfección, siendo en la materia como el primer fundamento y aptitud para la cantidad. Así, pues, a las formas materiales les corresponde por su naturaleza el constar de partes entitativas —en lo que se distinguen del alma racional— y esto no se lo deben a la cantidad, sino a su razón específica y esencial por no trascender ese grado concreto de perfección y porque pueden educirse de la potencia de la materia de la que dependen en cuanto a su ser y en cuanto a su producción. Y como consecuencia de esta naturaleza sucede en ellas, que al unirse con la materia, se coextienden con ella con extensión entitativa —valga la expresión—, esto es, que se unen a una parte de la materia mediante una de sus partes, a otra mediante otra, etc.; mas esta extensión no la poseen formalmente por la cantidad, sino por su entidad. Por eso, si Dios conservase la sustancia material sin cantidad, la forma y la materia permanecerían unidas con la extensión dicha, es decir, con la distinción entitativa de las partes. De aquí se deriva, además, el que, cuando la materia está modificada por la cantidad y, por razón de ella, sus partes son locativamente impenetrables, la forma material que se coextiende con tal materia participa por esto mismo de la condición de la cantidad, no por razón de sí misma, sino por razón del sujeto; porque, al estar las partes de la forma inseparablemente unidas a las partes de la materia cuanta, es necesario que sean impenetrables entre sí o con otra forma semejante, igual que lo son las partes de la materia misma; no es, por tanto, necesario, por causa del modo de ser de estas formas, que la cantidad inhiera inmediatamente en dicha forma como en un sujeto parcial. Se responde, pues, en forma al argumento que el ser cuanto *per accidens* no es efecto formal de la cantidad, sino sólo el ser cuanto esencial y primariamente, puesto que también el movimiento y el tiempo son cuantos *per accidens* por razón del sujeto o del espacio. Esto quedará más claro al rebatir la segunda confirmación.

50. Así, pues, a la primera se responde que si se trata del efecto formal propio y riguroso de la cantidad, ni en las formas materiales, ni en los accidentes tiene tal efecto la cantidad; mas si, con sentido más amplio, se entiende por efecto de la cantidad cualquier extensión corporal, entonces se niega la consecuencia. Porque, aunque del hecho de que el alma racional no posee extensión esencial o accidentalmente se deduzca con todo derecho que se une inmediatamente a la cantidad como a un sujeto, esa negación, sin embargo, no es una razón adecuada, y, por lo mismo, de la afirmación opuesta, por lo que se refiere a la extensión accidental, no se deduce legítimamente que las formas materiales tengan con la cantidad la unión antes propuesta.

51. Para responder a la segunda confirmación, comienzo por tomar de ella que la cuantificación, por así decirlo, de las formas o de las cualidades corporales no pertenece al efecto formal de la cantidad, pues a veces este efecto o característica proviene de la cantidad no como de una forma, sino como de un sujeto; ahora bien, la cantidad no confiere su efecto formal en cuanto ejerce funciones de sujeto, sino en cuanto es una forma inherente, porque por el primer concepto es más bien ella la que recibe el efecto formal al hacerse blanca, etc. Así, pues, el que a su modo se cuantifique la blancura inherente a la cantidad no se debe a la información o causalidad formal de la cantidad, sino que es una característica y denominación que participa de su sujeto con el que —estando inhesivamente— se coextiende, pues de esto resulta que las partes de la forma distan entre sí o son impenetrables igual que lo son las partes del sujeto. De aquí se llega, además, a la conclusión de que a los dos miembros puestos en el argumento hay que añadir un tercero, o mejor, que hay que subdividir el segundo, ya que una forma puede extenderse según la extensión del

49. *Formae inhaerentes subiecto quanto, qualiter extendantur.*— Et confirmatur solvendo rationem in oppositum; quia, ut forma materialis sit suo modo extensa et quanta, non est necesse ut quantitati subiiciatur, sed satis est quod rei quantae inhaereat, non inhaerendo ipsi quantitati, sed rei per se primo quantificatae per quantitatem, se illi coaptando et coextendendo, quod est manifestum in aliquibus formis aut modis accidentalibus, ut sectione sequenti tractabimus. Et a priori declaratur breviter, supponendo quod distinctio partium quoad entitatem, neque in materia neque in forma provenit formaliter a quantitate, sed supponitur potius in unaquaque entitate ex sua intrinseca natura et gradu perfectionis, et in materia est veluti primum fundamentum et aptitudo ad quantitatem. Formae igitur materiales natura sua habent constare ex partibus entitativis (in quo differunt ab anima rationali), quod non habent a quantitate, sed ex sua specifica et essentiali ratione, quia non transcendunt talem gradum perfectionis et quia sunt educibiles de potentia materiae, a qua in esse et fieri pendent. Ex hac vero natura in eis consequitur ut quando uniuntur materiae coextendantur illi extensione entitativa (ut ita dicam), id est, quod uniantur uni parti materiae per unam partem suam et alteri per aliam, etc.; quam extensionem non habent formaliter per quantitatem, sed per entitatem suam. Unde, si Deus conservaret substantiam materialem sine quantitate, manerent forma et materia unitae cum praedicta extensione seu entitativa partium distinctione. Ex hoc autem ulterius provenit quod, cum materia est affecta quantitate et, ratione illius, partes eius sunt impenetrabiles in ordine ad locum, materialis forma quae tali materiae coextenditur, hoc ipso participet illam conditionem quantitatis, non ratione sui, sed ratione subiecti; nam, quia partes formae inseparabiliter adhaerent partibus materiae quantae, necesse est ut sint impenetrabiles inter se vel cum alia simili forma, sicut sunt partes ipsius materiae; ergo propter hunc modum essendi talium formarum non est necesse quantitatem immediate inhaerere tali formae, ut partiali subiecto. Unde ad argumentum in forma respondetur esse quantum per accidens non esse effectum formalem quantitatis, sed solum esse quantum per se primo, nam etiam motus et tempus sunt quanta per accidens, ratione subiecti vel spatii, idque magis patebit ex solutione secundae confirmationis.

50. Ad primam ergo respondetur, si sit sermo de proprio et rigoroso effectu formali quantitatis, neque in formis materialibus neque in accidentalibus habere quantitatem hunc effectum; si vero latius dicatur effectus quantitatis quaelibet extensio corporalis, sic negatur consequentia. Nam, licet ex eo quod anima rationalis non habet extensionem per se vel per accidens recte inferatur non uniri immediate quantitati per modum subiecti, tamen illa negatio non est adaequata ratio, et ideo ex opposita affirmatione, quantum ad extensionem per accidens, non recte infertur formas materiales habere praedictam unionem ad quantitatem.

51. Ut ad secundam confirmationem respondeam, imprimis ex ea sumo quantificationem (ut ita loquar) formarum vel qualitatum corporalium non pertinere ad effectum formalem quantitatis, nam interdum resultat hic effectus seu conditio ex quantitate, non ut ex forma, sed ut ex subiecto; quantitas autem non dat suum effectum formalem ut exercet munus subiecti, sed ut est forma inhaerens; nam priori ratione potius ipsa recipit formalem effectum, dum fit alba, etc. Igitur, quod albedo quantitati inhaerens, suo modo quantificetur non est per informationem seu causalitatem formalem quantitatis, sed est conditio et denominatio quam participat a subiecto suo, in quo inhaerendo, ei coextenditur, nam inde fit ut partes formae ita inter se distent vel impenetrabiles sint, sicut partes subiecti. Hinc ergo ulterius dicitur, illis duobus membris in argumento positis addendum esse tertium, vel potius secundum subdividendum esse, nam potest forma extendi ad extensionem subiecti, vel quia recipitur in quantitate vel quia recipitur in

sujeto, o porque se recibe en la cantidad, o porque se recibe en una cosa extensa debido a la cantidad, según se explicó, y quedará más claro por lo que se diga en la sección siguiente.

Solución de los argumentos de la primera sentencia

52. *Qué opinó Aristóteles sobre este punto.*— Nos falta responder a los argumentos de la primera sentencia: y por lo que se refiere a Aristóteles, se responde, en general, que aunque haya afirmado muchas veces que la sustancia o el ser en acto es el sujeto de los accidentes, sin embargo nunca explicó que fuese esencial y primariamente sujeto por razón de todo el compuesto. Puede, empero, asignarse simplemente al compuesto la función de recibir los accidentes, aunque no los reciba por sí mismo, sino mediante una parte. Ni afirmó nunca tampoco expresamente que, una vez corrompida la sustancia, perezcan todos los accidentes; sino que más bien da a entender muchas veces que en algunos casos en la cosa engendrada permanece la misma modificación que hubo en la cosa corrompida; por más que —a decir verdad —tampoco afirmó expresamente que fuese la misma numéricamente, pudiendo entenderse que es la misma específicamente; él, empero, habla categóricamente de identidad, como se echa de ver en I *De generat.*, texto 24, y ciertamente en las cualidades a la que es numéricamente distinta no se le llama idéntica, sino semejante. A cada uno de los testimonios se responde luego.

53. *Se explican los testimonios de Aristóteles aducidos en contra.*— El primero era del lib. I *De generat.*, donde, determinando la diferencia entre generación y alteración, afirma que en la generación no permanece el sujeto sensible; y más abajo afirma que hay generación sustancial precisamente entonces, cuando no permanece nada sensible como sujeto. Empero se responde que por *sujeto sensible* Aristóteles entiende el compuesto sustancial, al cual suele llamarse comúnmente sustancia sensible. Por tanto, igual da decir *sujeto* que supuesto sensible; él es, en efecto, en quien principalmente están los accidentes, y de quien se predican; así, pues, cuando en un cambio permanece ese sujeto bajo el mismo nombre y la misma razón, sólo se ha producido una alteración; mas cuando

re extensa per quantitatem, ut declaratum est et magis constabit ex dicendis sectione sequenti.

Solvuntur argumenta prioris sententiae

52. *Quid Aristoteles de hoc senserit.*— Superest respondeamus argumentis prioris sententiae: et primum ad Aristotelem respondetur generaliter, quamvis saepe dixerit substantiam seu ens actu esse subiectum accidentium, nunquam tamen explicuisse quod per se primo sit subiectum ratione totius compositi. Potest autem simpliciter tribui composito quod recipiat accidentia, quamvis non per seipsum, sed per partem illa recipiat. Neque etiam unquam dixit aperte perire omnia accidentia corrupta substantia; quin potius saepe significat aliquando manere eamdem affectionem in re genita quae fuit in corrupta; quamvis (ut verum fatear) etiam non dixit expresse esse eamdem numero, et potest exponi de eadem in specie; ipse vero absolute de identitate loquitur, ut patet I de Generat., text. 24, et certe in qualitatibus non dicitur eadem quae est numero diversa, sed similis. Deinde respondetur ad singula testimonia.

53. *Aristotelis testimonia in oppositum inducta explicantur.*— Primum erat ex I de Generat., ubi, constituens differentiam inter generationem et alterationem, ait in generatione non manere subiectum sensibile, et inferius ait tunc esse generationem substantialem quando nullum sensibile manet ut subiectum. Respondetur tamen per *subiectum sensibile* intelligere Aristotelem substantiale compositum, quod solet communiter appellari substantia sensibilis. Unde idem est dicere subiectum quod suppositum sensibile; illud enim est in quo principaliter sunt accidentia et de quo praedicantur; quando ergo in transmutatione manet huiusmodi subiectum secundum idem nomen et eamdem rationem, solum facta est alteratio;

dicho sujeto no permanece, se produce una corrupción y generación sustancial. Se equivocan, pues, algunos al exponer: *sin que permanezca nada sensible*, esto es, sin que permanezca ninguna cualidad o accidente sensible, por haber añadido el mismo Aristóteles: *sin que permanezca nada sensible como sujeto*, íntegro y completo, claro está. Y en el texto 24 no dice Aristóteles que en la corrupción sustancial se cambien todos los accidentes; sino que dice más bien que cuando en lo engendrado y en lo corrompido permanece completa la misma afección, como, por ejemplo, la misma frialdad o claridad en el agua y en el aire que de ella se engendró, no se ha de pensar que la frialdad o claridad son algún sujeto común, cuyas afecciones sean ser agua o ser aire; de lo contrario —dice— sólo se habría producido alteración; pues la alteración tiene lugar siempre que lo que se cambia es una modificación de aquello que permanece. Así expone este pasaje Santo Tomás. Y de esta exposición más bien se deduce que puede producirse un cambio sustancial en el sujeto aunque permanezca la misma afección.

54. El segundo testimonio —del lib. I de la *Física*— no constituye obstáculo alguno; admitimos, en efecto, que la materia se ordena esencial y primariamente a la forma sustancial, ya que esto no impide el que reciba la cantidad y los accidentes en cuanto disponen para ella. Al tercero —del lib. V de la *Física*— se responde que la diferencia entre la generación sustancial y otros movimientos accidentales está en que a la materia, en cuanto es sujeto de generación, no se la supone informada por forma alguna sustancial; por eso el sujeto, tanto el adecuado como el principal y propio de la generación, es la materia misma en cuanto está en potencia para ser absolutamente; en cambio, para la mutación accidental se supone siempre el ser absolutamente constituído, o un supuesto sustancial, al que se llama absolutamente sujeto completo o principal de dicha mutación; y en el mismo sentido se afirma que el sujeto de la mutación accidental es ser en acto y simplemente; no es necesario, sin embargo, que reciba tal mutación según todo su ser y esencial y primariamente, sino que puede recibirla mediante una de sus partes. Objeción: en el instante en que tiene lugar una generación sustancial, en sola la materia precede una alteración. Se responde que, si se trata de un movimiento de alteración, no precede en la ma-

quando vero tale subiectum non manet, fit substantialis corruptio et generatio. Male ergo quidam exponunt *nullo sensibili manente*, id est, nulla qualitate vel accidente sensibili manente, cum idem Aristoteles expresse addiderit: *Nullo sensibili manente ut subiecto*, scilicet integro et completo. In text. autem 24 non dicit Aristoteles in substantiali corruptione mutari omnia accidentia, sed potius ait, quando in genito et corrupto manet integra eadem affectio, ut eadem frigiditas vel perspicuitas in aqua et aere ex illa generato, non esse existimandum frigidum aut perspicuum esse aliquod commune subiectum, cuius affectiones sint esse aquam aut esse aerem, alioqui (inquit) solum facta esset alteratio; fit enim alteratio quotiescumque quod transmutatur est passio eius quod permanet. Atque ita exponit illum locum D. Thomas. Ex qua expositione potius habetur posse fieri transmutationem substantialem in subiecto quamvis maneat eadem affectio.

54. Secundum testimonium, ex I Phys., nil obstat; fatemur enim materiam respicere per se primo substantialem formam, quia hoc non impedit quominus quantitatem et accidentia recipiat quatenus ad illam disponunt. At tertium ex V Phys. respondetur differentiam inter substantialem generationem et alios motus accidentales esse quod materia, ut est subiectum generationis, non supponitur informata aliqua forma substantiali; unde tam adaequatum quam proprium et principale subiectum generationis est ipsa materia ut est in potentia ad esse simpliciter; at vero ad mutationem accidentalem semper supponitur constitutum ens simpliciter seu substantiale suppositum, quod absolute denominatur subiectum quod seu principale talis mutationis; et eodem sensu dicitur subiectum mutationis accidentalis esse ens actu et simpliciter; non est tamen necesse ut secundum se totum ac per se primo recipiat talem mutationem, sed potest ipsam recipere per partem. Dices: in instanti quo fit generatio substantialis alteratio praecedit in sola materia. Respondetur, si sit sermo de motu alterationis, non praecedere in sola

teria sola según el sentido que se explicó, sino que precede en la madera, por ejemplo, o en el agua —si de ella se hace la generación— como en supuesto o sujeto principal, ya que esto es lo único exigido por el concepto de movimiento propiamente dicho, por más que esté en la materia como en su sujeto propio de inhesión, cosa que no está en contradicción con el concepto de movimiento; mas si se trata de la alteración en cuanto a su término último y momentáneo, entonces es verdad que, según el orden natural, se realiza en la materia antes de que sea pensada como informada sustancialmente, pero esa «terminación», sin embargo, no es un movimiento propiamente dicho, sino que es un cambio instantáneo, o, más bien, un ser transformado que sirve de término extrínseco del movimiento. Añado, además, que sucede accidentalmente el que se verifique en la materia primera ese cambio, puesto que está unido a la generación sustancial y a la corrupción del sujeto anterior, que era afectado por dicho movimiento durante todo el tiempo precedente.

55. El cuarto testimonio —del libro VII de la *Metafísica*— no ofrece dificultad; en efecto, se dice que la materia de suyo carece de cualidad y de cantidad, igual que se dice que carece de forma; y se dice que es informe no porque no se «forme», sino porque de suyo y en su entidad no incluye la forma; se dice, pues, que carece de cualidad, no porque no esté afectada por alguna cualidad, sino porque de suyo no tiene ninguna cualidad ni la incluye en su entidad. Se objetará: al menos se llamará cuanta por poseer la cantidad por propia naturaleza. Respondo que, en primer lugar, se puede decir que de suyo no es cuanta, porque en su entidad no incluye la cantidad, aunque la exija; mas de este modo también de la sustancia corpórea íntegra podría decirse que no es cuanta. Puede, pues, decirse que la materia de suyo no es cuanta en otro sentido, porque no exige ningún límite determinado de cantidad; y por eso de suyo ni es grande, ni es pequeña, etc. Además, porque, aunque sea el sujeto en el que inhiere la cantidad, sin embargo, como sólo es supuesto lo que existe absolutamente, a él solo, por lo mismo, se le aplican absolutamente estas denominaciones. No obstante, si atendemos únicamente al problema en sí, no hay duda de que al igual que se le llama corpórea a la materia, del mismo modo se le puede también llamar cuanta.

materia secundum sensum praedictum, sed praecedere in ligno, verbi gratia, aut aqua (si ex ea fit generatio), tamquam in supposito seu subiecto principali, quod solum est de ratione motus proprie dicti, quamvis sit in materia ut in proprio subiecto inhaesionis, quod non repugnat rationi motus. Si vero sit sermo de alteratione quoad ultimum et momentaneum terminum eius, sic verum est ordine naturae fieri in materia priusquam intelligatur substantialiter informata, sed tamen illa terminatio non est motus proprie dictus, sed mutatio quaedam instantanea, vel potius quoddam mutatum esse extrinsece terminans motum. Addo etiam, ex accidente contingere ut illa mutatio fiat in materia prima, quia coniungitur generationi substantiali et corruptioni prioris subiecti, quod toto tempore praecedenti illo motu movebatur.

55. Quartum testimonium, ex VII Metaph., non habet difficultatem; ita enim dicitur materia ex se neque qualis, neque quanta, sicut dicitur informis; dicitur autem informis, non quia non formetur, sed quia ex se et in entitate sua nullam includit formam; sic igitur dicitur non esse qualis, non quia nulla qualitate afficiatur, sed quia ex se nullam habet qualitatem nec in entitate sua illam includit. Dices: saltem dicetur quanta quia ex natura sua habet quantitatem. Respondeo primum dici posse ex se non quantam, quia in entitate sua non includit quantitatem, quamvis illam postulet; sed hoc modo etiam substantia corporea integra posset dici non quanta. Aliter ergo potest dici materia non quanta de se, quia nullum certum terminum quantitatis postulat; et ideo de se neque est magna, nec parva, etc. Item, quia licet sit subiectum cui inhaeret quantitas, quia tamen solum suppositum est id quod simpliciter est, ideo illi soli huiusmodi denominationes simpliciter tribuuntur. Si tamen rem ipsam solum spectemus, non est dubium quin, sicut materia dicitur corporea, ita etiam possit dici quanta.

56. Al quinto testimonio —de los libros VII y XII de la *Metafísica*— se responde que la sustancia es absoluta y simplemente anterior por naturaleza al accidente, si se los compara también absoluta y simplemente; y si cada sustancia se compara con sus accidentes, disfruta también de prioridad absolutamente y en todo género, bien considerada en su totalidad, bien parcialmente: mas si se compara la sustancia compuesta con su cantidad, es ciertamente anterior en perfección y anterior por naturaleza en la razón de fin y también, a su modo, en el género de causa formal; sin embargo, en algún género de causa, concretamente de la material, no repugna el que algún accidente sea anterior por naturaleza a alguna sustancia, cosa que conceden casi todos los autores en cualquier sentencia: y en este sentido afirmamos nosotros que en el proceso de la generación se da en la materia la cantidad con prioridad de naturaleza sobre la forma. Al sexto testimonio —tomado del cap. sobre la sustancia— se responde que Aristóteles no afirma que, destruída ésta o aquella sustancia, se destruyan todos los accidentes que hay en ella, sino una vez destruídas las sustancias primeras, lo cual es enteramente cierto, porque si a la sustancia corrompida no sucediese otra, no permanecerían los accidentes. Además, aun refiriéndose a la sustancia particular, hay que pensar que, una vez destruída la sustancia completamente, es decir, según el todo y según las partes, lo que existe en ella no puede permanecer; porque, si se destruye la sustancia en cuanto todo y permanece una parte, no habrá contradicción en que se conserve algo en ella; de esta suerte, en efecto, destruído el hombre, se conserva el entendimiento en el alma, la cual perdura; así, pues, cuando permanezca la materia, podrá conservarse en ella la cantidad.

57. *Refutación de los argumentos de la primera sentencia.—Primero.—Segundo.*— Los argumentos de esta sentencia quedaron prácticamente resueltos con las pruebas de la segunda. En efecto, por lo que se refiere al primero, ya se dijo repetidas veces que la materia tiene su ser propio, el cual, por más que en el género de sustancia sea incompleto, no obstante, en comparación con el accidente, es ser en absoluto y que subsiste por sí mismo parcialmente; y aunque dependa de la forma en algún género, y pueda, por lo mismo, decirse en ese género que la materia se une con prioridad de naturaleza a la forma sus-

56. Ad quintum testimonium, ex VII et XII Metaph., respondetur substantiam esse priorem natura accidente absolute et simpliciter, si ea etiam absolute et simpliciter comparentur; si vero unaquaeque substantia ad sua accidentia comparetur, est etiam prior simpliciter et in omni genere, aut secundum totum aut secundum partem; comparando vero substantiam compositam ad eius quantitatem, est quidem prior perfectione, et prior natura in ratione finis, et suo modo etiam in genere causae formalis: tamen in aliquo genere causae, scilicet materialis, non repugnat aliquod accidens esse prius natura aliqua substantia, quod in omni sententia fere omnes auctores concedunt; et ita nos dicimus, via generationis, prius natura quantitatem inesse materiae quam formam. Ad sextum testimonium ex cap. de Substantia, respondetur non dicere Aristotelem, destructa hac vel illa substantia, destrui omnia accidentia quae sunt in ipsa, sed destructis primis substantiis, quod est verissimum, quia nisi substantiae corruptae succederet alia, non manerent accidentia. Deinde, etiamsi de particulari substantia loquamur, intelligendum est destructa substantia omnino, id est, secundum totum et secundum partem, non posse quod in ipsa est manere; nam si tota substantia destruatur et pars maneat, non repugnabit aliquid in illa manere; sic enim destructo homine manet intellectus in anima, quae manet; cum ergo materia permaneat, poterit in illa quantitas conservari.

57. *Rationes primae sententiae solvuntur.— Prima.— Secunda.*— Rationes illius sententiae expeditae fere sunt ex probationibus secundae. Ad primam enim iam saepe dictum est materiam habere suum esse proprium, quod, licet in genere substantiae sit incompletum, tamen comparatione accidentis est esse simpliciter ac per se subsistens partialiter; et licet pendeat a forma in aliquo genere, et ideo in illo dici possit materia prius natura coniungi formae substantiali

tancial antes que a la accidental, esto, sin embargo, no es obstáculo para que la materia no sólo sea capaz de sustentar accidentes por su propia entidad, sino también para que bajo otra razón y en otro género de causa se una a ellos con prioridad de naturaleza. En cuanto al segundo, concedemos que la materia se ordena primariamente a la forma sustancial, y que, por tanto, se une primeramente con ella en el orden de la intención o del fin, aunque no en el orden de la ejecución; pues bajo esta razón se une más bien con prioridad de naturaleza a la forma accidental como medio o disposición para la forma sustancial. Efectivamente, muchas veces la potencia que se ordena primariamente a algún acto, en su realización recibe primero uno distinto, con el que se prepara para el otro, como la vista, que se ordena primariamente a la visión, pero, sin embargo, recibe primero la luz, la especie, etc., y —en general— el orden acorde con la naturaleza es éste: que las cosas que son primeras en la intención sean posteriores en la ejecución, y viceversa: que las cosas más imperfectas antecedan en el proceso de originación. Mas lo que allí se dice, que la forma accidental se compara con la sustancial como el acto segundo con el primero, no es universalmente necesario; ya que la cantidad no parece compararse de esta manera, sino sólo como una disposición connatural de la sustancia por razón de la materia. De igual modo los accidentes extrínsecos, que no proceden de la forma ni se reciben en ella, no se le comparan como actos segundos con el primero. Añado, además, por otra parte, que aunque concedamos de buen grado todo lo que se propone en dicho argumento, no se deduce nada contra nuestra sentencia; en efecto, hemos demostrado que, aunque admitamos que la forma es el acto primero de la materia en el orden de la perfección, de la intención y del origen primero, e incluso en el orden de la causalidad eficiente, sin embargo es perfectamente sostenible y rigurosamente cierto que la cantidad es recibida en la materia sola como en el sujeto propio de inhesión y causa material, que es lo que principalmente pretendemos en este lugar. El que a su vez, no obstante esa prioridad de la forma, pueda la cantidad permanecer en la materia y existir en ella con prioridad de tiempo sobre cualquier otra forma determinada excepto la primera, instituída en composición con la materia, fue —según

quam accidentali, hoc tamen non obstat quominus materia, et per suam entitatem sit capax sustentandi accidentia et sub alia ratione et in alio genere causae prius natura coniungatur illis. Ad secundam concedimus materiam primario respicere substantialem formam, et ideo ordine intentionis seu finis prius illi coniungi, non tamen ordine executionis; nam potius sub hac ratione prius natura coniungitur accidentali formae ut medio seu dispositioni ad formam substantialem. Saepe enim potentia quae primario ordinatur ad aliquem actum, in exsecutione prius recipit alium quo ad alterum disponitur, ut visus primario ordinatur ad visionem, prius tamen respicit lumen, speciem, etc., et in universum est hic ordo naturae consentaneus, ut priora intentione sint posteriora exsecutione, et e converso, ut quae imperfectiora sunt, via originis antecedant. Quod autem ibi dicitur, formam accidentalem comparari ad substantialem ut actum secundum ad primum, non est in universum necessarium; nam quantitas non videtur hoc modo comparari, sed tantum ut connaturalis dispositio substantiae ratione materiae. Et similiter accidentia extrinseca, quae non manant a forma neque in illa recipiuntur, non comparantur ad illam ut actus secundi ad primum. Addo vero deinde, etiamsi gratis demus totum quod in illo argumento sumitur, nihil inferri contra nostram sententiam; ostendimus enim quod, licet admittamus formam esse primum actum materiae ordine perfectionis, intentionis et primae originis, atque etiam ordine causalitatis effectivae, nihilominus optime consistit et est verissimum quantitatem in sola materia recipi ut in proprio subiecto inhaesionis et materiali causa, quod a nobis hoc loco praecipue intenditur. Quod vero, non obstante ea prioritate formae, possit quantitas manere in materia et esse prior tempore in illa quam quaelibet determinata forma praeter primam quae cum materia concreta est, satis proba-

creo— explicado por nosotros con bastante probabilidad en la segunda afirmación.

58. *Tercero.—Por cuántos conceptos existe unión entre la cantidad y la materia.*— De aquí se deduce fácilmente la respuesta al argumento tercero, concediendo, por una parte, en primer lugar, de buen grado que la cantidad en el orden de la actividad se deriva de la forma sustancial en cuanto es forma de corporeidad, y negando, por otra, la consecuencia, puesto que —según dije muchas veces— de la forma puede dimanar a la materia y conservarse en ella mediante una sucesión de formas. Segundo, es muy verosímil que la cantidad sea una propiedad derivada de la materia, o —lo que es igual— debida al compuesto por razón de la materia. Pues, en primer lugar, es un axioma casi universal que la cantidad sigue a la materia y la cualidad a la forma; ésta es, en efecto, la razón de que se valen los autores para dividir los accidentes absolutos y para justificar su suficiencia. Además, es perfectamente lógico que teniendo la materia esencia propia verdadera y real, aunque parcial, tenga por razón de ella alguna propiedad; y no es necesario que la forma en virtud de la razón común de forma sustancial tenga alguna propiedad específica determinada, sino que basta con que le corresponda alguna razón común o genérica de cualidad. Así, por ejemplo, de la razón común de sustancia inmaterial no se deriva forma alguna accidental específica, sino que se derivan el entendimiento y la voluntad en cuanto tales. Además, constando el hombre de materia y de una forma absolutamente espiritual, y exigiendo a pesar de ello la cantidad igual que las otras cosas materiales, es señal de que la exige por razón de la materia y no por razón de la forma. Finalmente, la misma proporción entre la cantidad y la materia indica suficientemente que la cantidad sigue a la materia; en efecto, la cantidad de suyo no es activa como tampoco lo es la materia. Además, es apta para recibir o como potencia próxima, o como razón y condición que dispone debidamente a ser sujeto pasivo y a recibir; es, pues, bastante verosímil que la cantidad se deba a la materia, o sea por razón de la materia. Y puede esto confirmarse también por lo que hemos probado antes, a saber, que toda realidad que tiene materia tiene también cantidad, y viceversa. De dos modos

biliter (ut existimo) est a nobis declaratum in secunda assertione.

58. *Tertia.— Quot titulis inter quantitatem et materiam connexio interveniat.*— Hinc facile respondetur ad tertiam rationem, primo, gratis concedendo quantitatem consequi active formam substantialem ut est forma corporeitatis, et negando consequentiam, quia (ut saepe dixi) potest manare a forma in materiam, et per successionem formarum in ea conservari. Secundo verisimillimum est quantitatem esse proprietatem consequentem materiam, seu (quod idem est) debitam composito ratione materiae. Primum enim commune fere axioma est quantitatem sequi materiam et qualitatem formam; hac enim ratione distribuunt Doctores praedicamenta absoluta et eorum sufficientiam assignant. Deinde per se consentaneum est rationi ut, cum materia habeat veram ac realem essentiam propriam, licet partialem, ratione illius habeat aliquam proprietatem; nec necesse est ut forma ex communi ratione formae substantialis habeat certam aliquam proprietatem specificam; sed satis est quod illi respondeat aliqua communis seu generica ratio qualitatis. Sicut ex communi ratione substantiae immaterialis non sequitur aliqua forma accidentalis specifica, sed sequuntur intellectus et voluntas ut sic. Praeterea, cum homo constet ex materia et forma omnino spirituali, et nihilominus sibi vendicet eamdem quantitatem quam aliae res materiales, signum est postulare illam ratione materiae, non ratione formae. Denique ipsa proportio inter quantitatem et materiam satis indicat quantitatem consequi materiam; nam quantitas per se non est activa, sicut nec materia. Item, est apta ad recipiendum, vel ut potentia proxima vel ut ratio et conditio bene disponens ad patiendum et recipiendum; est ergo satis verisimile quantitatem esse debitam materiae seu ratione materiae. Quod etiam confirmari potest ex eo quod supra probavimus, nempe, omnem rem habentem materiam, habere etiam quantitatem, et e converso. Duobus autem modis potest intelligi haec naturalis

puede entenderse esta unión natural entre la materia y la cantidad. En primer lugar, sólo por razón de la potencia pasiva que exige intrínsecamente por su propia naturaleza tal modificación. Efectivamente, no es necesario que toda propiedad innata se deba a un principio activo, sino que a veces basta uno pasivo: del mismo modo que juzgan algunos que al cielo le es natural el movimiento, y a la tierra estar en el centro, y que al entendimiento angélico le son naturales las especies inteligibles según la potencia receptiva, no según la activa. Puede entenderse de una segunda manera por intrínseca dimanación activa. Y aunque sea suficiente el primer modo, este segundo no tiene inconveniente alguno, porque aunque la materia sea potencia para la forma sustancial, sin embargo, tiene en sí verdadera esencia actual y entitativa; ¿qué tiene, pues, de sorprendente que se derive de ella alguna propiedad que le sea proporcionada? Pues el que la materia no sea activa mediante acción propia sucede precisamente porque, al ser pura potencia, no puede producir una cosa que le sea semejante, porque debería crearla; ni puede ejercer su acción en una potencia semejante por no tener de suyo un acto proporcionado, a no ser en una potencia exclusivamente receptiva. Mas sucede muchas veces que una cosa que no puede ejercer su actividad en otra con acción propia, posee en sí misma una emanación intrínseca, por ejemplo, la sustancia del ángel no posee fuerza productora de una sustancia semejante; sin embargo, posee una fuerza de la cual dimanan en sí misma potencias que le son proporcionadas; y no siendo —según la doctrina aceptada— la forma sustancial inmediatamente productora de la forma accidental, sin embargo, el entendimento procede del alma por emanación intrínseca, y la intensidad del frío procede de la forma del agua, al reducirse a su frigidez primitiva. Finalmente, es muy probable que otros modos realmente distintos emanen activamente de la esencia de la materia, por ejemplo, la subsistencia parcial e intrínseca, la presencia local y las relaciones, si es que son algo realmente distinto del fundamento.

59. *Si se puede afirmar que la materia recibe la forma sustancial mediante la cantidad.*— Por lo que se refiere a la primera confirmación hablando en absoluto, se niega la consecuencia, por más que podría distinguirse que puede en-

coniunctio inter materiam et quantitatem. Primo solum ratione potentiae passivae intrinsece natura sua postulantis talem affectionem. Neque enim necesse est ut omnis innata proprietas sit debita ratione principii activi, sed interdum sufficit passivum; quo modo multi existimant motum esse naturalem caelo, et esse in centro esse naturale terrae, et intellectui angelico esse naturales species intelligibiles secundum potentiam receptivam, non activam. Secundo modo potest intelligi per intrinsecam dimanationem activam. Et licet prior modus sufficiat, hic posterior nullum habet inconveniens, quia licet materia sit potentia ad formam substantialem, in se tamen habet veram essentiam actualem et entitativam; quid ergo mirum quod ab illa manet aliqua proprietas ipsi proportionata? Quod enim materia non sit activa per propriam actionem, ideo est quia, cum sit pura potentia, nec potest agere rem sibi similem, quia deberet creare illam, nec potest agere in similem potentiam, quia non habet ex se actum proportionatum, nisi in potentia tantum receptiva. Saepe autem contingit ut res quae non potest agere propria actione in aliud habeat intrinsecam dimanationem in se; ut substantia angeli non habet vim activam similis substantiae; habet tamen vim a qua in ipsa dimanent potentiae sibi proportionatae; et forma substantialis iuxta receptam doctrinam non est immediate activa formae accidentalis, et tamen per intrinsecam dimanationem manat intellectus ab anima, et intensio frigoris a forma aquae cum se reducit ad pristinam frigiditatem. Denique probabile valde est alios modos ex natura rei distinctos manare active ab essentia materiae, ut subsistentiam partialem et intrinsecam, praesentiam localem et relationes, si sunt aliquid ex natura rei distinctum a fundamento.

59. *An dicenda materia recipere formam substantialem media quantitate.*— Ad primam confirmationem negatur sequela, absolute loquendo, quamvis possit distingui dupliciter intelligi posse materiam recipere for-

tenderse de dos maneras el que la materia reciba la forma sustancial mediante la cantidad. Primeramente, sólo como disposición o condición necesaria, y de esta suerte se concede; contra esta interpretación no tienen valor los argumentos y dificultades que allí se proponen. Segundo, como potencia inmediatamente receptiva de la forma sustancial, siendo con razón rechazada esta consecuencia, en tal sentido en dicha confirmación; empero negamos que se dé esa consecuencia, porque no tiene conexión alguna necesaria con la doctrina expuesta. Qué es lo que debe decirse respecto de las cualidades corpóreas lo veremos en la sección siguiente. En cuanto a la segunda confirmación, concedo la consecuencia, es decir, que la cantidad atendiendo a su entidad es incorruptible, por más que, en cuanto a los diversos términos, pueda comenzar o dejar de existir, debido a la división y unión de la cantidad. En qué sentido se requiere de suyo el movimiento en orden a la cantidad, no puede examinarse aquí en proporción con la dificultad del problema; digo, sin embargo, en pocas palabras que para la producción de la cantidad no se requiere de suyo el movimiento, sino para el crecimento; y que éste no se realiza por el hecho de que una nueva cantidad o una nueva parte de la cantidad comience en absoluto a existir en la realidad, sino porque una cantidad se une a otra, y la que era cantidad ajena se convierte en propia en virtud de una acción especial que tiende esencialmente a esto.

60. En cuanto al cuarto argumento, afirmo, en primer lugar —aplicando la distinción propuesta— que si se entiende que la materia recibe la cantidad mediante la forma sólo como una condición necesaria y como el término principal de su existencia, en este caso puede concederse todo el argumento sin que se infiera nada contra la doctrina propuesta, como echará de ser fácilmente quien ponga en ello su atención; pero si se entiende mediante la forma como sujeto parcial y causa material propia, entonces hay que afirmar que a veces esto es claramente contradictorio, como en el hombre; y de aquí se infiere con bastante probabilidad que esto no está acorde con las naturalezas de las cosas y con la causalidad de la materia y de la forma en todas las cosas naturales.

61. Las razones de la segunda sentencia, en cuanto prueban que la materia es sujeto propio de inhesión y causa material suficiente de la cantidad y de los

mam substantialem media quantitate. Primo solum ut dispositione seu conditione necessaria, et sic conceditur, neque contra hunc sensum procedunt rationes et incommoda quae ibi proponuntur. Secundo, tamquam potentia proxime receptiva formae substantialis, et hoc sensu recte improbatur hoc consequens in illa confirmatione; negamus tamen id sequi, quia nullam habet necessariam connexionem cum doctrina tradita. Quid vero de qualitatibus corporeis dicendum sit, videbimus sectione sequenti. Ad secundam confirmationem concedo sequelam, nimirum, quantitatem esse incorruptibilem quoad suam entitatem, licet quoad varios terminos possit incipere et desinere esse, per divisionem et coniunctionem quantitatis. Quomodo autem ad quantitatem sit per se motus, non potest hic pro rei difficultate examinari; breviter tamen dico, ad productionem quantitatis non esse per se motum, sed ad accretionem; eamque non fieri eo quod nova quantitas aut nova pars quantitatis simpliciter incipiat esse in rerum natura, sed quia una quantitas adiungitur alteri, et quae erat aliena fit propria per specialem quamdam actionem ad hoc per se tendentem.

60. Ad quartum primo dicitur (applicando distinctionem datam) si materiam recipere quantitatem mediante forma intelligatur solum ut conditione necessaria et principali termino suae existentiae, sic concedi posse totam rationem et nihil inferri contra doctrinam datam, ut facile intuenti patebit; si vero intelligatur mediante forma ut partiali subiecto et propria causa materiali, sic dicendum est interdum manifeste hoc repugnare, ut in homine; indeque satis probabiliter colligi non esse id consentaneum naturis rerum et causalitati materiae ac formae in omnibus rebus naturalibus.

61. Rationes posterioris sententiae, quatenus probant materiam esse proprium sub-

accidentes que inhieren mediante ella, a mi juicio, no tienen una solución aceptable. Por eso, hasta los tomistas y especialmente Astudillo, I *De generat.*, q. 2, conceden esto incluso en la doctrina de Santo Tomás, mientras no se niegue que, por una parte, la forma sustancial antecede absolutamente en la materia con prioridad de naturaleza y que, por otra, la cantidad y los accidentes dependen por completo de ella. Empero, en cuanto dichas razones se oponen a esta segunda parte y prueban que en lo que se engendra permanecen los mismos accidentes que había en lo que se corrompe, acaso podrían hallar una solución probable; mas, puesto que me parece que al menos hacen esto más aceptable, no hay por qué detenerse en resolverlos.

SECCION IV

SI UN ACCIDENTE PUEDE SER CAUSA MATERIAL PRÓXIMA DE OTRO

1. *Sobrenaturalmente un accidente inhiere en otro como en sujeto primero.—Naturalmente, de otro modo.*— Nuestras expresiones se ajustan a las naturalezas de las cosas; porque, si se supone algún milagro, no cabe duda de que un accidente puede colaborar a modo de sujeto y de causa material al ser de algún accidente y a su producción, como enseñan de la cantidad en la Eucaristía consagrada los teólogos más recomendados. Mas ajustándose a las naturalezas de las cosas, dos afirmaciones son ciertas: la primera es que ningún accidente puede ser el sujeto primero y —por así decirlo— fundamental de otro accidente, que es lo que algunos llaman sujeto «quod». Esto es evidente, porque ningún accidente puede sustentar a otro sin que ambos sean sustentados en otro, y en este proceso no se puede llegar hasta el infinito; de lo contrario, no existiría nada que sirviese de fundamento material a esa causalidad en su totalidad. Y por la misma razón no cabe detenerse en un accidente, porque, si no, la colección total de accidentes no estaría en otro, sino en sí, cosa que está en contradicción con la naturaleza del accidente; hay que detenerse, por tanto, necesariamente en un sujeto o materia sustancial. Y éste es el sentido en que suele decirse que el accidente no puede ser causa material primera

iectum inhaerentiae et sufficientem causam materialem quantitatis et accidentium quae per illam inhaerent, non habent, ut existimo, probabilem solutionem. Unde etiam thomistae, et specialiter Astudillo, I de Generat., q. 2, hoc concedunt etiam in doctrina D. Thom., dummodo non negetur et formam substantialem simpliciter prius natura praecedere in materia et quantitatem et accidentia omnino ab illa pendere. Quatenus autem rationes illae procedunt contra hanc posteriorem partem et probant eadem accidentia manere in genito quae erant in corrupto, possent fortasse probabiliter solvi; sed quia nobis videntur probabilius saltem id persuadere, in eis dissolvendis immorari non libet.

SECTIO IV

UTRUM UNUM ACCIDENS POSSIT ESSE PROXIMA CAUSA MATERIALIS ALTERIUS

1. *Supernaturaliter unum accidens alii inhaeret ut subiecto quod.— Secus naturaliter*— Loquimur iuxta naturas rerum; nam, supposito aliquo miraculo, non est dubium quin possit aliquod accidens concurrere per modum subiecti et materialis causae ad esse alicuius accidentis et ad effectionem eius, ut de quantitate in Eucharistia consecrata docent probatiores theologi. Secundum naturas autem rerum duo sunt certa: primum est nullum accidens esse posse primum et (ut ita dicam) fundamentale subiectum alterius accidentis, quod ab aliquibus vocatur subiectum quod. Hoc patet, quia nullum accidens potest sustentare aliud quin utrumque in altero sustentetur, et in hoc progressu non potest procedi in infinitum; alias nihil esset in quo tota illa causalitas materialiter fundaretur. Et eadem ratione non potest sisti in aliquo accidente, alias tota collectio accidentium non esset in alio, sed in se, quod repugnat naturae accidentis; necessario ergo sistendum est in subiecto seu materia substantiali. Et ad hunc sensum dici solet accidens non posse esse primam cau-

del accidente, sino —a lo más— próxima. Esto lo defiende *ex professo* Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica*, en un pasaje de que nos ocuparemos en seguida.

2. *Un accidente es recibido en la sustancia por razón de otro.*— En segundo lugar, es cierto que algunos accidentes tienen su inhesión en la sustancia mediante otros; esto se echa de ver por inducción, porque los actos del entendimiento inhieren en la sustancia espiritual mediante el entendimiento y los actos de la voluntad mediante la voluntad, y así proporcionalmente en los restantes actos o hábitos de las potencias sensitivas; y las cualidades corpóreas —según la opinión común— inhieren mediante la cantidad. Y como razón más general puede darse el que, aunque todos los accidentes se ordenen a la sustancia, no lo hacen, sin embargo, sin orden entre sí, y por eso puede uno entrar en relación con la sustancia mediante otro.

El nudo del problema

3. La dificultad, pues, consiste en cómo un accidente está en la sustancia mediante otro, si sólo como sujeto *quo*, o también como *quod;* pues de estos términos se valen los filósofos. Y en ellos hay que evitar una equivocación para llegar al nudo de la discusión; porque puede negarse en un sentido que el accidente sea sujeto *quod*, sólo por no ser el fundamento primero y como la base de la causalidad total por la que es sustentado otro accidente; de acuerdo con este sentido se afirmará que un accidente es sujeto *quo*, por ser aquello mediante lo cual la sustancia recibe al otro accidente, bien sea su inhesión verdadera y propiamente posterior al accidente primero, bien no. Sobre este sentido no se plantean dudas, ni hay discusiones acerca de él. Puede, en otro sentido, decirse que un accidente es únicamente sujeto *quo* y no *quod* de otro accidente, porque un accidente no puede ser sujeto, incluso próximo, en el que se dé verdaderamente la inhesión de otro accidente, aunque pueda ser la razón de la inhesión, es decir, la condición necesaria o la disposición previamente requerida en la sustancia para que pueda darse en ella la inhesión de otro accidente, a la manera que piensan muchos que se compara la diafanidad con la luz. Y según este sentido, un accidente no es verdadera y propiamente causa material

sam materialem accidentis, sed ad summum proximam. Hocque ex professo docet Arist., lib. IV Metaph., in loco statim tractando.

2. *Unum accidens ratione alterius in substantia recipitur.*— Secundo est certum quaedam accidentia inesse substantiae mediis aliis accidentibus; hoc patet inductione, nam actus intellectus insunt substantiae spirituali medio intellectu, et actus voluntatis media voluntate, et sic proportionaliter de reliquis actibus vel habitibus potentiarum sensitivarum; et qualitates corporeae, ex omnium sententia, insunt media quantitate. Et ratio generalior reddi potest quia, licet omnia accidentia ordinentur ad substantiam, non tamen sine ordine inter se, et ideo potest unum respicere substantiam mediante alio.

Punctus quaestionis

3. Difficultas ergo est quomodo unum accidens insit substantiae mediante alio, an solum *ut quo* vel etiam *ut quod,* his enim terminis utuntur philosophi. In quibus est cavenda aequivocatio ut punctus controversiae attingatur; nam uno sensu potest negari accidens esse subiectum quod, solum quia non est primum fundamentum et veluti basis totius causalitatis qua sustentatur aliud accidens; dicetur autem iuxta hunc sensum aliquod accidens esse subiectum quo, quia est id quo mediante substantia recipit aliud accidens, sive priori accidenti posterius vere ac proprie inhaereat sive non. Et hic sensus non potest in dubitationem cadere, nec de illo est controversia. Alio sensu dici potest accidens esse tantum subiectum quo et non quod alterius accidentis, quia non potest unum accidens esse subiectum etiam proximum in quo aliud accidens vere inhaereat, quamvis possit esse ratio inhaerendi, id est, necessaria conditio vel dispositio praerequisita in substantia ut aliud accidens ei inhaerere possit, quo modo multi putant diaphaneitatem comparari ad lumen. Et iuxta hunc sensum vere ac proprie unum accidens non est causa materialis alterius, nisi eo fortasse

de otro, a no ser por ventura en el sentido en el que la causa dispositiva se reduce a la material, modo según el cual también el accidente puede ser causa material de la sustancia; mas nosotros tratamos de la causa material propia, en la que próximamente está y se recibe la forma accidental. Consecuentemente, por el contrario, se dirá que un accidente es *sujeto quod* de otro accidente, si verdaderamente lo recibe en sí y si le sirve de término próximo de unión y de inhesión, aunque no sea —por así decirlo— el soporte primero de ambos, y éste es el sentido en que se plantea la cuestión presente.

Diversas sentencias

4. La primera sentencia es que ningún accidente puede ser verdadero sujeto y causa material de otro accidente. Así lo defiende Gregorio *In II,* dist. 12, q. 2, a. 2; y la atribuye a Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* textos 13 y 14, en que prueba que el accidente no adviene al accidente, a no ser por advenir ambos a lo mismo, y añade la causa: porque para que un accidente sobrevenga a otro no hay mayor razón que para lo contrario. Parecen suponer lo mismo los nominalistas, a los que cité en el tomo III de la III p., disp. LVI, sec. 3, quienes niegan que las cualidades del pan inhieran en la cantidad, incluso después de la consagración del pan. Puede incluirse dentro de la misma sentencia a Capréolo, *In I,* dist. 3, q. 3, a. 2, ad 2 de Escoto contra la primera conclusión, donde no explica suficientemente en qué sentido habla de *sujeto quo* y *quod;* ni esto puede quedar del todo claro por los pasajes que aduce de Santo Tomás, según veremos; Gregorio, en cambio, se expresó con más claridad, por más que no proponga una razón de gran peso; pues el resumen de todo es que la forma no puede ser el principio del padecer o recibir, ya que de lo contrario se confunde la función de la forma con el oficio de la materia; ahora bien, todo accidente es una verdadera forma accidental; luego no puede ser principio receptivo de un accidente.

5. La segunda sentencia es que un accidente puede ser el sujeto próximo en que se reciba otro y que puede, por tanto, ejercer respecto de él una causalidad material propia. La defiende y explica perfectamente Durando, *In I,*

sensu quo causa dispositiva ad materialem revocatur; quomodo etiam potest accidens esse causa materialis substantiae; nos autem agimus de propria causa materiali, in qua proxime insit et recipiatur accidentalis forma. Unde e contrario dicetur accidens *subiectum quod* alterius accidentis, si vere illud in se recipiat et in se proxime terminet unionem et inhaesionem illius, etiamsi non sit primum (ut ita dicam) sustentaculum utriusque, et in hoc sensu tractatur quaestio praesens.

Variae sententiae

4. Prima sententia est nullum accidens esse verum subiectum et materialem causam alterius accidentis. Ita tenet Gregorius, In II, dist. 12, q. 2, a. 2; tribuitque Aristoteli, IV Metaph., text. 13 et 14, ubi probat accidens non accidère accidenti, nisi quia ambo eidem accidunt, et subdit causam, quia non est maior ratio cur unum accidens alteri accidat quam e converso. Idem supponere videntur nominales, qui negant qualitates panis inhaerere quantitati, etiam post consecrationem panis, quos citavi III tomo III part., disp. LVI, sect. 3. In eamdem sententiam referri potest Capreolus, In I, dist. 3, q. 3, a. 2, ad 2 Scoti cont. 1 conclusionem, ubi non satis explicat quo sensu loquatur de *subiecto quo* et *quod;* nec ex locis D. Thomae quae affert satis id constare potest, ut videbimus; Gregorius vero clarius locutus est, qui non profert rationes magni ponderis; summa enim omnium est quoniam forma non potest esse principium patiendi aut recipiendi, alias confunditur munus formae cum officio materiae; sed omne accidens est vera forma accidentalis; ergo non potest esse principium receptivum accidentis.

5. Secunda sententia est unum accidens esse posse proximum subiectum in quo aliud recipiatur, et consequenter posse exercere propriam causalitatem materialem circa illud. Hanc tenet et bene declarat Durandus, In I,

dist. 8, 2 part., q. 4, n. 15, y la dan por supuesta Santo Tomás y otros autores, quienes —según hice constar en el lugar antes citado— afirman que en la Eucaristía, después de la consagración, las cualidades de pan inhieren en la cantidad separada, no mediante nueva inhesión que se les confiera por la consagración, sino mediante la antigua que poseían en la cantidad, la cual tenía anteriormente inhesión en la materia como en su sujeto, suprimido el cual, permanecen otros accidentes fundados sobre la misma cantidad, según enseña expresamente Santo Tomás, III, q. 77, a. 2, razón 2. Y en la solución a la segunda dificultad, afirma que *un accidente no puede ser por sí sujeto de otro, porque no existe en sí; mas puede ser sujeto en cuanto está en otro, por poder un accidente ser recibido en el sujeto mediante otro; y dice en este sentido que la superficie es el sujeto del color;* lo cual no sería verdad en absoluto si el accidente fuese únicamente medio *quo,* en el sentido anteriormente explicado. Y en I-II, q. 7, a. 1, ad 3, y en q. 56, a. 1, ad 3, donde repite la misma doctrina, afirma que *un accidente está inhesivamente en otro,* cosa que no puede decirse de la pura disposición. Afirmaciones semejantes tiene *In III,* dist. 33, q. 2, a. 4, quaestiunc. 1, y muy bien en la cuestión *De Spiritual. creat.*, a. 11, ad 13, y con frecuencia en otros pasajes. Y ésta opino que es la sentencia verdadera.

Solución del problema

6. Empero, a fin de probarla y explicarla con más amplitud, afirmo, en primer lugar: aunque no todo accidente pueda tener inmediatamente su inhesión en otro accidente, esto puede, sin embargo, convenirles a algunos accidentes. La primera parte es evidente, porque debiendo por necesidad estar inhesivamente en la sustancia toda la colección de accidentes, es necesario que algún accidente inhiera inmediatamente en la sustancia; pues no puede encontrarse un medio entre la sustancia y el accidente, aunque entre la sustancia y un accidente pueda interponerse otro accidente, porque igual que es adecuada la división general del ser en sustancia y accidente, de suerte que no puede caber medio alguno entre los miembros dividentes, de igual modo entre el

dist. 8, 2 part., q. 4, n. 15, eamque supponunt D. Thomas et alii auctores, qui (ut praedicto loco allegavi) dicunt in Eucharistia post consecrationem panis qualitates inhaerere quantitati separatae, non per inhaerentiam novam quae per consecrationem illis conferatur, sed per antiquam quam habebant in quantitate, quae antea inhaerebat in materia ut in subiecto, quo sublato, remanent alia accidentia fundata super ipsam quantitatem, ut expresse docet D. Thomas, III, q. 77, a. 2, ratione 2. Et in solutione ad 2, declarat *unum accidens per se non posse esse subiectum alterius, quia per se non est; quatenus vero est in alio, posse esse subiectum, quia potest unum accidens, mediante alio, recipi in subiecto;* et sic ait *superficiem esse subiectum coloris;* quod non esset absolute verum, si accidens tantum esset medium *quo* in priori sensu supra declarato. Et I-II, q. 7, a. 1, ad 3, et q. 56, a. 1, ad 3, ubi eamdem doctrinam repetit, ait *unum accidens inhaerere alteri,* quod non potest vere dici de pura dispositione. Similia fere habet In III, dist. 33, q. 2, a. 4, quaestiuncula 1, et optime in quaest. De Spiritual. creat., a. 11, ad 13, et saepe alias. Atque hanc sententiam censeo esse veram.

Quaestionis resolutio

6. Ut vero illam probemus et declaremus amplius, dico primo: quamvis non possit omne accidens in alio accidente proxime inhaerere, aliquibus tamen accidentibus id potest convenire. Prior pars nota est, quia cum tota collectio accidentium debeat necessario inhaerere substantiae, necesse est ut aliquod accidens immediate substantiae inhaereat; non enim potest inter substantiam et accidens medium inveniri, quamvis inter substantiam et aliquod accidens possit aliud accidens intercedere, quia sicut generalis divisio entis in substantiam et accidens adaequata est, ita ut inter membra dividentia nullum possit cadere medium, ita inter primum accidentis subiectum, quod est sub-

primer sujeto del accidente, que es la sustancia, y la colección total de accidentes, o sea entre la sustancia y su primer accidente, no puede encontrase medio. Así lo hizo constar debidamente Santo Tomás, I, q. 77, a. 1, ad 5.

7. *Los accidentes espirituales tienen verdadera inhesión en otros accidentes.*— La segunda parte se prueba primeramente por inducción en los accidentes corporales; en efecto, todos están en la sustancia mediante la cantidad, como enseñan todos los filósofos; parece, además, probarse por experiencia, pues la blancura se extiende en la superficie, y de igual modo el calor, al difundirse por el cuerpo, se extiende en su cantidad. Se puede responder que de aquí sólo se infiere que la cantidad es una disposición necesaria en el sujeto para que puedan estar en él los otros accidentes corpóreos de modo natural, pero no que la cantidad misma sea el sujeto próximo en el que verdaderamente se dé la inhesión de tales accidentes. Igual que antes afirmábamos con probabilidad de la forma sustancial que no se introducía en la materia sin estar convertida en extensa mediante la cantidad; pero que, una vez supuesta esa disposición, se une inmediatamente a la entidad de la materia misma y se coextiende con ella; ¿por qué, pues, no podría afirmarse lo mismo de la blancura, del calor, etcétera? Se responde que la razón es muy distinta, porque al ser la forma sustancial de un orden superior, es desproporcionada para estar inmediatamente en el accidente. Además, no se une mediante un modo accidental, sino sustancial, y debe, por tanto, unirse inmediatamente a la sustancia; en cambio, la cualidad corpórea es un accidente y se une mediante un modo accidental, siendo, por ello, de suyo proporcionada para poder realizar su inmediata inhesión en el accidente; por consiguiente, cuando la cualidad es tal que suponga esencial y necesariamente en la sustancia la cantidad, a fin de ser recibida mediante ella, es más verosímil que sea inmediamente recibida en ella. Se confirma por el misterio de la Eucaristía, ya que los accidentes están inhesivamente en la cantidad separada, según supongo por la teología; luego son por su naturaleza aptos para informar la cantidad, puesto que una forma no puede ejercer su acto formal fuera de un sujeto que le sea proporcionado; luego antes de la consagración esas cualidades estaban en la cantidad, ya que una cualidad informa

stantia, et totam collectionem accidentium, seu inter substantiam et primum accidens eius, non possit medium inveniri. Quod recte notavit D. Thomas, I, q. 77, a. 1, ad 5.

7. *Accidentia spiritualia aliis accidentibus vere inhaerent.*— Posterior pars probatur primo inductione in accidentibus corporeis; nam omnia insunt substantiae media quantitate, ut omnes philosophi docent; et videtur probari experientia, nam albedo in superficie extenditur, et calor similiter, cum diffunditur per corpus, in quantitate eius extenditur. Responderi potest hinc solum colligi quantitatem esse dispositionem necessariam in subiecto ut alia accidentia corporea in ipso possint esse connaturali modo, non tamen ipsam quantitatem esse proximum subiectum, cui talia accidentia vere inhaereant. Sicut de substantiali forma supra probabiliter dicebamus non ingredi in materiam, nisi extensam per quantitatem; supposita vero ea dispositione, immediate coniungi entitati ipsius materiae et coextendi illi; cur ergo non posset idem dici de albedine et de calore, etc.? Respondetur rationem esse valde diversam, nam forma substantialis, cum sit superioris ordinis, est improportionata ut accidenti proxime inhaereat. Item, non unitur per modum accidentalem, sed substantialem, et ideo immediate debet substantiae uniri; qualitas vero corporea est accidens et per modum accidentalem unitur, et ideo ex se proportionata est ut possit accidenti proxime inhaerere; ergo, quando talis est qualitas, ut per se et necessario in substantia supponat quantitatem ad hoc ut mediante illa recipiatur, verisimilius est in illa immediate recipi. Et confirmatur ex mysterio Eucharistiae, nam in quantitate separata accidentia inhaerent, ut ex theologia suppono; ergo ex natura sua apta sunt informare quantitatem, quia forma non potest suum effectum formalem exercere extra subiectum sibi proportionatum; ergo ante consecrationem illae qualitates inhaerebant quantitati, quia qualitas naturaliter informat

naturalmente un sujeto que le sea proporcionado, si está unido con ella. Además, porque se finge sin fundamento una nueva inhesión de nuevo y milagrosamente realizada en dichas cualidades, si, de acuerdo con la naturaleza, resulta comprensible que precedió y que permaneció siempre. Esta inducción es más evidente en algunos accidentes, los cuales no son cosas completamente distintas de los accidentes en que se fundan, sino que son modos de los mismos, como es, por ejemplo, la figura respecto de la cantidad, y el movimiento y el «donde» o presencia local respecto de la misma, y la relación —si es que es un modo distinto— respecto de su fundamento. Por lo demás, esto parece certísimo en los accidentes espirituales —y la misma razón vale para los materiales que les son proporcionados—, porque, en primer lugar, es necesario que los hábitos operativos tengan inhesión inmediata en las potencias a cuya ayuda se ordenan; ya que tales hábitos confieren inclinación y facilidad a estas potencias, mas no confieren tal facilidad si no es formalmente por sí mismos; luego informan estas potencias; luego son recibidos en ellas inmediatamente. Y por esta razón la ciencia se recibe en el entendimiento y las especies impresas en la potencia cognoscitiva que les es proporcionada, y los teólogos dicen también de la misma suerte que la fe está en el entendimiento y la caridad en la voluntad. Y la misma razón o mayor hay respecto de los actos vitales, los cuales son esencialmente actos inmanentes; por eso es necesario que sean recibidos inmediatamente en el principio próximo de que proceden. La razón *a priori* de esta parte se ha de tomar de la subordinación natural de dichos accidentes, la cual investigamos por los efectos mismos e indicios naturales, sin que exista nada de donde redunde contradicción con la naturaleza del accidente en cuanto tal.

8. *Segunda conclusión.*— En segundo lugar, afirmo: un accidente puede ejercer verdaderamente causalidad material respecto de otro que le sea proporcionado. Esta afirmación se deduce de la anterior, puesto que el sujeto que recibe en sí una forma, ejerce respecto de ella una causalidad material propia; mas un accidente es el sujeto próximo que recibe en sí otro accidente; luego. Segundo, porque el accidente que se recibe en otro depende de él en su ser y en su producción, y no depende como de causa eficiente, hablando formal y precisivamente, en virtud de la recepción, la cual puede a veces en la realidad

subiectum sibi proportionatum, si illi coniunctum sit. Item, quia superflue fingitur nova inhaesio, de novo et miraculose facta in illis qualitatibus, si iuxta rei naturam intelligi potest et praecessisse et semper permansisse. Evidentiorque est haec inductio in quibusdam accidentibus quae non sunt res omnino distinctae ab accidentibus in quibus fundantur, sed modi eorum, ut est figura respectu quantitatis et motus, et Ubi seu praesentia localis respectu eiusdem, et relatio (si est modus distinctus) respectu sui fundamenti. Praeterea, in spiritualibus accidentibus (et eadem ratio est de materialibus, quae illis proportionantur) hoc videtur certissimum, nam imprimis necesse est habitus operativos immediate inhaerere in potentiis ad quas iuvandas ordinantur; quia hi habitus praebent inclinationem et facilitatem his potentiis; sed non praebent hanc facilitatem nisi formaliter per seipsos; ergo informant has potentias; ergo in eis proxime recipiuntur. Atque hac ratione scientia recipitur in intellectu, et species impressae in potentia cognoscente ipsis proportionata, et sic etiam dicunt theologi fidem esse in intellectu et charitatem in voluntate. Atque eadem vel maior ratio est de actibus vitalibus, qui essentialiter sunt actus immanentes; unde necesse est recipi immediate in proximo principio a quo procedunt. Ratio vero a priori huius partis sumenda est ex subordinatione naturali talium accidentium, quam ex ipsis effectibus et naturalibus indiciis investigamus, et non est unde repugnet naturae accidentis ut sic.

8. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: unum accidens vere potest exercere causalitatem materialem respectu alterius sibi proportionati. Haec assertio sequitur ex priori, nam subiectum recipiens in se formam, propriam causalitatem materialem exercet erga illam; sed unum accidens est proximum subiectum recipiens in se aliud accidens; ergo. Secundo, quia accidens quod in alio recipitur pendet ab eo in esse et fieri; et non ut ab efficiente, formaliter ac praecise loquendo ex vi receptionis, quae interdum

misma separarse de la producción, como se deja ver en la cantidad, que no produce la blancura que recibe en sí; por eso la blancura no depende de ella mediante acción, sino mediante unión e inhesión; esa dependencia, en consecuencia, pertenece a la causalidad material. Tercero, un accidente que está inhesivamente en otro es forma de él; de donde se llama a los actos vitales actos segundos de las potencias, porque son su última actualización e información, y la blancura sirve para denominar blanca a una superficie en cuanto la informa; luego, por el contrario, un accidente que recibe a otro ejerce respecto de él causalidad material.

9. *Se trata y resuelve una breve cuestión.*— Preguntará alguno si, cuando un accidente causa materialmente otro, concurre sólo él en ese género, o concurre también el sujeto mismo o algún otro accidente. Responden algunos que hay unos accidentes simples, es decir, no compuestos de varias entidades ni formal ni idénticamente, como es la blancura, la visión, etc.; que hay otros, en cambio, compuestos de varias entidades, composición que no se encontrará nunca en los accidentes que poseen entidad propia; porque, aunque pueda haber en ellos composición de intensidad o extensión, ésta, no obstante, en orden al sujeto se compara a modo de entidad simple; en cambio, en los accidentes que son modos de las cosas se da a veces semejante composición; por ejemplo, la presencia local del pan no consiste sólo en la cantidad, sino también en la sustancia de pan, de donde esa presencia total se compone de la presencia de la sustancia y de la presencia de la cantidad. Así, pues, por lo que se refiere a los accidentes primeros, cuando uno está en la sustancia mediante otro, afirman que la causalidad material se ejerce próximamente sólo por medio del accidente, y que —a la inversa— la unión o inhesión del accidente esencial e inmediatamente tienen por término al accidente solo, y, en cambio, al sujeto de este otro accidente sólo remotamente y como *per accidens,* pues siendo dicho accidente un modo simple o una entidad simple, no puede unirse inmediatamente a muchas cosas: de esta suerte, afirma Ockam, *In IV,* q. 4, que un accidente simple no puede estar si no es en un sujeto igualmente simple.

potest reipsa separari ab effectione, ut patet in quantitate, quae non facit albedinem quam in se recipit; unde albedo non pendet ab illa media actione, sed media unione et inhaesione; pertinet ergo illa dependentia ad materialem causalitatem. Tertio, accidens quod alteri inhaeret est forma eius, unde actus vitales dicuntur actus secundi potentiarum, quia illas ultimo actuant et informant, et albedo denominat superficiem albam ut informans illam; ergo, e converso, accidens recipiens aliud exercet materialem causalitatem circa illud.

9. *Quaestiuncula tractatur et resolvitur.*— Sed quaeret aliquis, cum unum accidens causat aliud materialiter, an solum illud proxime concurrat in eo genere, vel etiam ipsum subiectum aut aliquod aliud accidens. Respondent aliqui quaedam esse accidentia simplicia, id est, nec formaliter nec identice composita ex variis entitatibus, ut est albedo, visio, etc.; alia vero composita ex variis entitatibus, quae compositio nunquam reperietur in accidentibus quae propriam habent entitatem; nam, licet in eis esse possit compositio intensionis vel extensionis, haec tamen in ordine ad subiectum comparatur per modum simplicis entitatis; in accidentibus autem quae sunt modi rerum, interdum reperitur illa compositio; verbi gratia, praesentia localis panis non tantum est in quantitate, sed etiam in substantia panis; unde integra illa praesentia composita est ex praesentia substantiae et praesentia quantitatis. De prioribus ergo accidentibus, quando unum inest substantiae medio alio, aiunt materialem causalitatem per solum accidens proxime exerceri, et e converso unionem seu inhaerentiam accidentis per se et immediate terminari ad solum accidens, ad subiectum vero alterius accidentis non nisi remote et quasi per accidens; nam, cum tale accidens sit simplex modus aut simplex entitas, non potest immediate uniri pluribus rebus: sic Ocham, In IV, q. 4, ait accidens simplex non posse esse nisi in subiecto aeque simplici.

10. Mas cuando un accidente es compuesto del modo que se explicó, está adecuadamente en el sujeto compuesto; y por eso, aunque según una parte esté en otro accidente, según otra puede estar inmediatamente en la sustancia; y de este modo suele decirse que la cantidad discreta está parcialmente en muchos sujetos, cuestión que trataremos en su lugar. En esta segunda parte no hay dificultad en la realidad, por más que pudiera plantearse un problema de palabra, a ver si a ese accidente se le debe llamar uno o más bien dos, puesto que en la realidad son distintos hasta tal punto que pueden permanecer el uno sin el otro. Como —de hecho— se destruyó la presencia de la sustancia de pan y permaneció la presencia de la cantidad, e igualmente habría podido suceder al revés. Por eso no hay duda de que aquellas presencias son en realidad diferentes y de características distintas. Mas si debido a esta unión debe afirmarse que componen una sola, en nada interesa para el presente problema, y parece cuestión del modo de expresarse.

11. Mas, por lo que se refiere a la primera parte, la duda es mayor, porque el principio de que el accidente simple en su entidad no puede ser recibido inmediata y adecuadamente en un sujeto compuesto, ni es cierto, ni parece necesario. Porque, en primer lugar, muchos piensan de esta suerte respecto de todos los accidentes corporales, que están esencial y primariamente en el compuesto sustancial, al menos cuando es material por parte de ambos elementos —opinión que no implica contradicción, precisamente por esto, por ser compuesto el sujeto y simple la forma material—; por tanto, con la misma razón podrá estar en un compuesto accidental. Además, a veces un solo e idéntico accidente o modo accidental está en relación con dos cosas distintas; por ejemplo, el modo de unión se relaciona con o modifica a la cosa que une y a la cosa a la que une; luego del mismo modo una sola entidad accidental puede estar en relación esencial y primaria con dos cosas en cuanto componen un solo sujeto adecuado; por ejemplo, la materia y la cantidad en cuanto componen este concreto sujeto cuanto. Finalmente, en esto no se descubre contradicción intrínseca alguna. Juzgo, pues, que, partiendo de este principio, no se puede determinar con valor general, cuando un accidente está en la sustancia mediante otro,

10. At vero, quando accidens est compositum modo explicato, adaequate est in subiecto composito; et ideo, licet secundum unam partem sit in altero accidente, secundum aliam esse potest immediate in substantia; atque ad hunc modum dici solet quantitatem discretam esse in multis subiectis partialiter, de quo suo loco. Atque in hac posteriori parte non est in re difficultas, quamvis esse possit quaestio de nomine, an illud sit dicendum unum accidens vel potius duo, cum in re sint ita distincta ut possit unum sine alio manere; sicut de facto destructa fuit praesentia substantiae panis et mansit praesentia quantitatis, et potuisset etiam contrario modo fieri. Unde non est dubium quin illae praesentiae sint in re distinctae et diversarum rationum. An vero propter aliqualem unionem dicendae sint componere unam, nil interest ad rem praesentem, et videtur quaestio de modo loquendi.

11. De priori autem parte maior dubitatio est, nam illud principium quod accidens simplex in entitate sua non possit immediate et adaequate recipi in subiecto composito, neque est certum neque videtur necessarium. Nam imprimis multi ita censent de omnibus accidentibus corporalibus, quod sint per se primo in composito substantiali, saltem quando ex utraque parte est materiale (quae opinio ex hoc praecise, quod subiectum sit compositum et forma accidentalis sit simplex, non involvit repugnantiam); ergo eadem ratione esse poterit in composito accidentali. Item, interdum unum et idem accidens vel acidentalis modus respicit duas res distinctas, ut modus unionis et respicit vel afficit rem quam unit et rem cui unit; ergo similiter una entitas accidentalis potest per se primo respicere duas res ut componentes unum adequatum subiectum, verbi gratia, materiam et quantitatem ut componunt hoc subiectum quantum. Denique in hoc nulla apparet intrinseca repugnantia. Existimo ergo ex hoc principio non posse generaliter definiri quando unum accidens inest substantiae mediante alio, an

si la sustancia concurre en tal caso sólo remotamente o también próximamente, ni encuentro otro principio general por el que pueda darse a esto una solución universal.

12. Por lo cual creo que hay que tener en cuenta la naturaleza de cada accidente y su efecto formal; porque, si el efecto formal del accidente, por su especial naturaleza, no requiere el concurso material inmediato de la sustancia, es más verosímil que la sustancia concurra sólo remotamente, y que inmediatamente un accidente sólo tenga su inhesión en otro, y así en absoluto lo afirma Durando en el lugar antes citado. La razón es porque si la causa próxima es suficiente, será superfluo añadir otra. Y de este modo opino que la blancura y cualidades similares inhieren en la cantidad, de suerte que el modo de inhesión de las mismas tiene a sola la cantidad por término próximo. El mejor indicio de esto está en que, suprimida la materia y permaneciendo la cantidad, se conserva la misma inhesión. Ni hay ninguna otra señal o indicio que demuestre que se requiere más para el efecto formal de estos accidentes.

13. Mas si hay algún accidente que en virtud de su modo especial de informar exija la inhesión inmediata no sólo en alguna facultad, sino también en la sustancia misma de la cosa, no habrá contradicción en que así suceda. Hago especial hincapié en esto a causa de los actos vitales del entendimiento, por ejemplo, o de la voluntad, de los que algunos opinan que están en las facultades de tal manera que modifican también inmediatamente la sustancia misma del alma o del ángel a causa del modo intrínseco de afectar propio del acto vital; y puesto que hasta tal punto es esencialmente un acto inmanente que afecta inmediatamente al principio intrínseco total, influyendo inmediatamente en él, y este principio, como opinan en consecuencia dichos autores, no es la sola potencia, sino también la sustancia misma del ángel o del alma. Esta sentencia no resulta contradictoria desde el punto de vista de la causalidad material, mas su verdad debe examinarse en otra parte. Y es probable de igual modo lo que opinan algunos en teología: que los hábitos esencialmente infusos, igual que concurren activamente al mismo tiempo que las potencias en la producción de actos sobrenaturales, de la misma manera concurren también

substantia ibi concurrat solum remote vel etiam proxime, nec invenio aliud generale principium ex quo id possit universaliter expediri.

12. Quapropter respiciendum censeo ad naturam uniuscuiusque accidentis et ad effectum formalem eius; nam, si effectus formalis accidentis ob specialem naturam suam non postulat immediatum concursum materialem substantiae, verisimilius est substantiam tantum concurrere remote, et immediate solum inhaerere unum accidens in alio, atque ita absolute affirmat Durandus, loco supra citato. Et ratio est quia si illa causa proxima est sufficiens, superfluum erit aliam addere. Atque hoc modo existimo albedinem et similes qualitates inhaerere quantitati ita ut modus inhaerentiae earum in sola quantitate proxime terminetur. Cuius signum optimum est quia, sublata materia et manente quantitate, conservatur eadem inhaerentia. Neque est aliquod aliud signum vel indicium quod ad effectum formalem horum accidentium amplius requiri ostendat.

13. At vero, si est aliquod accidens quod ex suo speciali modo informandi requirat immediatam inhaerentiam, non solum ad aliquam facultatem, sed etiam ad ipsam substantiam rei, non repugnabit ita fieri. Hoc specialiter adverto propter actus vitales, verbi gratia, intellectus aut voluntatis, quos aliqui putant ita esse in facultatibus ut ipsam etiam animae vel angeli substantiam immediate attingant propter intrinsecum modum afficiendi vitalis actus, et quia ita essentialiter est actus immanens ut immediate afficiat totum principium intrinsecum, immediate in illum influens; hoc autem principium, ut hi auctores consequenter opinantur, non est sola potentia, sed ipsa etiam substantia angeli vel animae. Quae sententia ex vi causalitatis materialis non repugnat, eius tamen veritas alibi examinanda est. Atque eodem modo est probabile quod in theologia aliqui censent, habitus per se infusos, sicut simul concurrunt active cum potentiis ad eliciendos actus supernaturales, ita etiam concurrere materialiter ad recipien-

materialmente en el recibirlos; en efecto, esto —si por otra parte se prueba como necesario o más acorde naturalmente con dichos actos— no repugna por el hecho de ser la potencia y el hábito cosas distintas, ya que basta con que se unan y concurran a manera de una sola facultad total.

Respuesta a los argumentos

14. *Si un accidente adviene a un accidente.*— El fundamento en que se apoya Gregorio no tiene dificultad; en efecto, la proposición de Aristóteles, de que un *accidente no adviene a un accidente*, hay que entenderla de que no adviene como a *sujeto quod* en el primer sentido explicado antes, sentido que allí indica Santo Tomás. Podría también decirse que Aristóteles allí no sólo trata de la inhesión accidental, sino también de la predicación accidental, por la que un accidente se dice de otro completamente *per accidens*, por ejemplo, cuando se dice que un músico es blanco; en efecto, este tipo de predicación no proviene de que uno sobrevenga al otro, sino de que ambos se unan en un tercero. Mas puede a veces un accidente predicarse de otro accidente no absolutamente *per accidens*, por ejemplo en esta proposición: *lo cuanto está en un lugar* o *lo intelectual entiende, lo apetitivo ama;* y en estos casos no hay contradicción en que un accidente esté en otro accidente del modo explicado más arriba; y en el mismo sentido no habrá contradicción en que un accidente advenga a otro accidente no simplemente *per accidens*, sino debido a cierto orden esencial que guardan entre sí, de la manera que se llama también blanca a una superficie, y así en otros casos. Al argumento se responde que no hay repugnancia en que una cosa que es forma respecto de uno sea potencia receptiva respecto de otro, lo cual es evidente en el alma racional y en cualquier potencia pasiva accidental, y queda bastante claro con lo dicho en la sección primera, sin que se ofrezcan aquí nuevas dificultades.

dos illos; hoc enim (si aliunde probetur necessarium aut magis connaturale talibus actibus) non repugnat, ex eo quod potentia et habitus sunt res distinctae, quia satis est quod uniantur et concurrant per modum unius integrae facultatis.

Responsio ad argumenta

14. *Accidens an accidat accidenti.*— Fundamentum Gregorii non habet difficultatem; propositio enim Aristotelis, quod *accidens non accidit accidenti*, intelligenda est ut *subiecto quod* in priori sensu supra declarato. Quem sensum D. Thomas ibi indicat. Dici etiam posset Aristotelem ibi non solum agere de accidentali inhaerentia, sed etiam de accidentali praedicatione qua unum accidens omnino per accidens dicitur de alio, ut cum musicus dicitur esse albus; huiusmodi enim praedicatio non oritur ex eo quod unum accidat alteri, sed quod ambo in uno tertio coniungantur. At vero interdum potest accidens praedicari de accidente, non omnino per accidens, ut in hac propositione: *quantum est in loco,* aut *intellectuale intelligit, appetitivum amat;* et in his non repugnat accidens inesse accidenti modo superius exposito; et in eodem sensu non repugnabit accidens accidere accidenti, non mere per accidens, sed propter aliquem ordinem per se quem inter se habeant, quo etiam modo superficies dicitur alba, et sic de aliis. Ad rationem respondetur non repugnare quod res quae est forma respectu unius sit potentia receptiva respectu alterius, quod patet in anima rationali et in qualibet potentia passiva accidentali, et ex dictis in sect. 1 satis clarum est; neque hic occurrit nova difficultas.

DISPUTACION XV

LA CAUSA FORMAL SUSTANCIAL

RESUMEN

A seis puntos podemos reducir este tratado sobre la causa formal sustancial:

I. Existencia de las formas (Sec. 1).
II. Su producción (Sec. 2-4).
III. Naturaleza y causalidad de la forma (Sec. 5-6).
IV. Efectos de la forma (Sec. 7-9).
V. Unidad de forma sustancial (Sec. 10).
VI. La forma metafísica (Sec. 11).

SECCIÓN I

Después de un preámbulo en que precisa el tema, se plantea, mediante exposición de dificultades, el problema de la existencia de la forma (1-4), probándola luego con argumentos de raigambre aristotélica (5): por semejanza con el alma racional (6-7), por los indicios que de ella se descubren en las cosas (8-15) y por el análisis de sus causas (16-19). Termina con la solución de los argumentos (20).

SECCIÓN II

Expuesta la dificultad de la producción de la forma a partir de la materia (1) y refutada la posición de los primeros filósofos (2), entra en la exposición de las sentencias. La primera es la de quienes afirman la preexistencia en la materia de una entidad de la que se produce la forma (3-8); la segunda, la de los que afirman la creación de todas las formas (9). La solución es que algunas son creadas (10-12) y otras educidas de la potencia de la materia (13-17).

SECCIÓN III

Discute la cuestión de la preexistencia temporal de la materia. Planteada en su doble dimensión de la materia celeste y elemental (1-5), concluye Suárez que más que de distinguir momentos, se trata de distinguir acciones: la que crea la materia y la que educe la forma (6-8). Precisa su actitud con la solución de algunas objeciones y aclaración de otros detalles (9-11).

SECCIÓN IV

¿Se produce realmente la forma cuando se educe de la materia? Expuesto el problema y las dos opiniones sobre él (1-2), las refuta (3), dando como solución la existencia de una sola acción coproductiva y unitiva de los elementos del compuesto (4-6).

SECCIÓN V

De la naturaleza de la forma como sustancia incompleta y acto (1-2), se deducirá todo lo referente a su causalidad (3).

SECCIÓN VI

Respecto de la causalidad, ésta es la doctrina:

1) El principio de causación es la entidad misma de la forma (2).
2) Las condiciones para que se cause son: existencia actual (3), inmediación (4), acomodación de la materia (5).
3) En cuanto a la causación misma, ésta consiste en la unión de la forma con la materia (6-11).

SECCIÓN VII

Determina el efecto primario de la forma, que no es la unión misma (1), sino el compuesto (2), al que produce con la misma acción con que se actúa la materia (3-5). Lo que resta de la sección lo dedica a discutir la prioridad entre la forma y el compuesto, otorgándosela al compuesto, de acuerdo con Aristóteles (6-10).

SECCIÓN VIII

Sobre si la forma es causa de la materia, expuestas las posiciones antitéticas (1-6), adopta una actitud negativa, probándola ampliamente y aclarando otras cuestiones conexas (7-16). Los números restantes (17-21) los dedica a estudiar la doble dependencia que la materia tiene de la forma como de condición y como de causa.

SECCIÓN IX

Profundiza en el estudio de la dependencia que tiene la materia respecto de la forma. Después de determinar qué dependencia tiene la forma respecto de la materia (1), analiza la que ésta tiene respecto de aquélla. Para unos, ni Dios la puede conservar sin forma (2), mientras que para otros es esto factible (3-4), opinión por la que se inclina el Eximio (5-16).

SECCIÓN X

Unidad de forma. Admitida la pluralidad de formas parciales (1) y bien delimitado el problema (2-3), refuta la pluralidad de formas sustanciales (4-6), deteniéndose especialmente en rebatir la posición de Escoto sobre la forma de corporeidad (7-15), haciendo lo mismo con los defensores de una pluralidad de formas acorde con los grados de realidad (16-27), y con los que defienden diversidad de formas sustanciales en las partes heterogéneas (28-40). Discute a continuación la permanencia de las formas de los elementos en el mixto (41-52), para admitir con Aristóteles sólo la permanencia virtual (53-58). Pon fin, admitida la posibilidad sobrenatural de una doble información sustancial (59-60), concluye probando directamente la unidad de forma sustancial (61-69).

SECCIÓN XI

Cierra esta larga disputación con un certero análisis de la forma metafísica, aplicando las nociones de materia y forma a cualquier composición (1-2). Explicada la esencia de la forma metafísica (3-6), analiza su causalidad y unidad (7-11). Hace algo similar con la forma lógica (12-18), para concluir con el problema del proceso al infinito en los predicados esenciales, cosa que niega, al igual que Aristóteles (19-28).

DISPUTACION XV

LA CAUSA FORMAL SUSTANCIAL

Dado que las causas material y formal guardan entre sí relación mutua, por eso, con el mismo método con que nos hemos ocupado de la materia, vamos a tratar primero de la forma sustancial y luego de la accidental, porque los puntos que podrían hacerse necesarios sobre la forma en común, o han sido apuntados en la disputación sobre las causas en general, o se explicarán con más claridad en cada uno de los miembros, cuya conveniencia en dicha razón común es sólo analógica. Sin embargo, tratando de la forma sustancial, completaremos los puntos que hemos dejado para este momento sobre la materia prima, debido a la unión intrínseca que hay entre ella y la forma. Mas hay que suponer que aquí no se habla de la forma extrínseca, a la que llaman ejemplar, de la que trataremos luego, porque en cuanto tal más tiene razón de causa eficiente que de forma. Ni tampoco de la forma separada, como suele llamarse la naturaleza angélica o inmaterial, no por su causalidad, sino por su actualidad o hermosura; sino que tratamos únicamente de la forma informante o recibida en la materia, por ser ella la que posee propia y especial razón de causa. Suele, además, dividirse la forma en física y metafísica; la primera es la que ejerce la verdadera y real causalidad de la forma, teniendo, en consecuencia, que hablar principalmente de ella. Pues aunque se la llame forma física, bien por ser el principal constitutivo de la naturaleza de la cosa, bien por conocérsela preferentemente mediante el movimento físico y por ser sobre todo objeto de consideración en la ciencia física, no cae, sin embargo, fuera de la consideración metafísica, ya porque la razón de forma es común y abstracta, ya tam-

DISPUTATIO XV

De causa formali substantiali

Quoniam causa materialis et formalis mutuam habitudinem inter se dicunt, ideo eadem methodo qua de materia disseruimus, dicemus prius de forma substantiali, et postea de accidentali, nam quae de forma in communi desiderari poterant, vel tacta sunt in disputatione de causis in communi, vel explicabuntur distinctius in singulis membris, quae in illa ratione communi solum analogice conveniunt. Tractando autem de substantiali forma, complebimus ea quae de materia prima in hunc locum remisimus, propter intrinsecam connexionem inter ipsam et formam. Supponendum est autem hic non esse sermonem de forma extrinseca, quam exemplarem vocant, de qua infra dicemus, quia ut sic magis habet rationem efficientis quam formae. Neque etiam de forma separata, ut solet natura angelica aut immaterialis nominari, non propter causalitatem, sed propter actualitatem seu pulchritudinem; sed agimus de sola forma informante seu recepta in materia, quia illa est quae propriam et specialem habet rationem causae. Rursus vero dividi solet forma in physicam et metaphysicam: prior est quae veram et realem causalitatem formae exercet, et ideo de illa principalius dicendum est. Quamvis enim physica forma dicatur, vel quia naturam rei principaliter constituit, vel quia per motum physicum principalius investigatur priusque in scientia physica consideratur, non tamen est extra metaphysicam considerationem, tum quia ratio formae

bién porque la forma constituye la esencia, ya —finalmente— porque es una de las causas principales. Qué es lo que se significa por forma metafísica y cómo participa de la naturaleza de causa, lo examinaremos al fin de esta disputación.

SECCION PRIMERA

¿SE DAN FORMAS SUSTANCIALES EN LAS COSAS MATERIALES?

1. *Motivos de duda.*— La razón de dudar está primeramente en que las formas sustanciales no se conocen por experiencia alguna, ni son necesarias para todas las acciones y diferencias de las cosas que experimentamos; luego no han de admitirse sin causa. El antecedente es manifiesto, porque al fuego, por ejemplo, se le comprende perfectamente constituído en su ser con tal que concibamos una sustancia que posea un calor perfecto y sumo unido con sequedad, por más que la sustancia sujeta a estos accidentes sea simple; y esto basta también para todas las acciones del fuego que experimentamos y para la distinción entre el fuego y el agua y para el cambio del uno al otro, que parece consistir en que la sustancia pasa del sumo frío al sumo calor y viceversa. Esto, pues, es bastante para la constitución, distinción y acción de los elementos; por tanto, proporcionalmente bastará lo mismo para la composición de los mixtos, ya que éstos se forman de la mezcla de los elementos.

2. En segundo lugar, parece incurrirse en contradicción al decir forma informante y sustancial, porque o es una cosa subsistente y no necesita de sujeto alguno que la sustente, o necesita de él: si está en el primer caso, no puede ser una forma informante, porque repugna que lo que es subsistente sea recibido en otro. Si está en el segundo, es una forma inherente; luego es accidental; por consiguiente, no hay forma sustancial.

3. En tercer lugar, porque, admitidas las formas sustanciales, no puede comprenderse cómo se realizan las transmutaciones y generaciones de las cosas, a no ser que algo se produzca de la nada, cosa que no es posible según los principios naturales. La consecuencia es clara, porque o preexiste antes de la

communis est et abstracta, tum etiam quia forma constituit essentiam, tum denique quia est una ex praecipuis causis. Quid autem per metaphysicam formam significetur et quomodo hanc rationem causae participet, in fine huius disputationis subiiciemus.

SECTIO PRIMA

AN DENTUR IN REBUS MATERIALIBUS SUBSTANTIALES FORMAE

1. *Dubii rationes.*— Ratio dubitandi est primo quia formae substantiales nullo experimento cognosci possunt, nec sunt necessariae ad omnes actiones et differentias rerum quas experimur; ergo non sunt sine causa introducendae. Antecedens patet, quia ignis, verbi gratia, sufficienter intelligitur in suo esse constitutus, si concipiamus quamdam substantiam habentem perfectum et summum calorem cum siccitate coniunctum, etiam si substantia his accidentibus subiecta sit simplex; et hoc etiam satis est ad omnem actionem ignis quam experimur et ad distinctionem inter ignem et aquam et ad transmutationem unius in aliud, quae in hoc videtur consistere quod illa substantia a summo frigore transit in summum calorem, et e converso. Hoc ergo satis est ad constitutionem, distinctionem et actionem elementorum; idem ergo proportionaliter sufficiet ad mixtorum compositionem, haec enim ex elementorum mixtione procreantur.

2. Secundo involvi videtur repugnantia cum dicitur forma informans et substantialis; nam vel est res subsistens et nullo indigens subiecto sustentante vel illo indiget: si primum habeat, non potest esse forma informans, quia repugnat id quod subsistens est in alio recipi. Si secundum habeat, est forma inhaerens; ergo accidentalis; non datur ergo substantialis forma.

3. Tertio, quia positis substantialibus formis, non potest intelligi quo modo fiant rerum transmutationes et generationes nisi aliquid ex nihilo fiat, quod esse non potest iuxta naturalia principia. Sequela patet, quia vel forma substantialis praeexistit generationi,

generación la forma sustancial, o algo de ella, o nada. No puede afirmarse lo primero, porque de lo contrario preexistirían en la materia infinitas formas y no se produciría en realidad nada nuevo, sino que aparecería. Ni puede tampoco afirmarse lo segundo, ya porque en la misma parte de la materia no puede haber algo de forma sin que esté la forma completa, puesto que es indivisible; ya también porque, aunque preexista una parte de la forma y haya de introducirse otra parte, esta parte se producirá de la nada, puesto que no puede producirse de la primera; sólo queda, pues, afirmar lo tercero, lo cual, sin embargo, es contradictorio y supera las fuerzas de los agentes naturales.

4. *Los antiguos filósofos desconocieron las formas sustanciales.*— En esta cuestión casi todos los filósofos antiguos desconocieron las formas sustanciales, según se desprende de lo que hemos dicho antes acerca de sus opiniones respecto de la materia prima o del primer sujeto de las transmutaciones naturales; pues habiendo juzgado que ese sujeto era un ser completo en acto, no pudieron admitir la forma sustancial, puesto que forma sustancial y materia prima que sea pura potencia son cuasi correlativas. También algunos de los filósofos posteriores negaron las formas sustanciales, al menos en los elementos. Así lo da a entender Alejandro de Afrodisia, lib. XII *Metaph.*, com. 12, aunque allí parezca hablar sólo por vía de ejemplo y según proporción; y Filopón, II *De Gener.*, com. 7; y antes defendió la misma sentencia Galeno, lib. I *De Element.*; y con anterioridad opinó lo mismo Empédocles, quien no negó las formas de los mixtos, sino de los elementos, como lo hace constar Aristóteles, lib. I de la *Física*, texto 51, y en el lib. II de la *Física*, texto 22.

Solución del problema

5. Mas hay que afirmar que todas las cosas naturales o corpóreas, además de materia, constan de forma sustancial, como de principio intrínseco y causa formal. Esta es la opinión de Aristóteles en innumerables pasajes, el cual censura con frecuencia a los antiguos filósofos porque, prescindiendo prácticamente de la forma sustancial, dedicaban toda su investigación a la materia, según se ve por todo el lib. I de la *Física* y por el libro segundo, c. 1, donde dice que

aut aliquid eius, vel nihil. Primum dici non potest, alias infinitae formae praeexisterent in materia, et reipsa nihil de novo fieret, sed appareret. Neque etiam potest dici secundum, tum quia in eadem parte materiae non potest esse aliquid formae quin sit tota forma, cum indivisibilis sit; tum etiam quia, etiamsi pars formae praesit et pars inducenda sit, haec pars fiet ex nihilo; non enim potest ex priori parte fieri; restat ergo ut dicatur tertium, quod tamen repugnat et excedit vim naturalium agentium.

4. *Veteres philosophi formas substantiales nescivere.*— In hac quaestione antiqui philosophi fere omnes ignorarunt formas substantiales, ut constat ex his quae supra retulimus de eorum opinionibus circa materiam primam vel primum subiectum transmutationum naturalium; cum enim existimaverint illud subiectum esse completum ens actu, non potuerunt substantialem formam agnoscere; nam forma substantialis et materia prima quae sit pura potentia quasi correlativa sunt. Nonnulli etiam e posterioribus philosophis, saltem in elementis, negarunt substantiales formas. Ita significat Alexander Aphrodisaeus, XII Metaph., com. 12, quamquam ibi solum exempli causa et secundum proportionem loqui videatur; et Philoponus, II de Gener., com. 7; et prius tenuit eamdem sententiam Galenus, lib. I de Element.; et antea idem sensit Empedocles, qui mixtorum formas non negavit, sed elementorum, ut significat Aristoteles, I Phys., text. 51, et II Phys., text. 22.

Quaestionis resolutio

5. Dicendum vero est omnes res naturales seu corporeas constare forma substantiali (praeter materiam) tamquam principio intrinseco et causa formali. Haec est sententia Aristotelis innumeris in locis, qui saepe reprehendit veteres philosophos quod, fere praetermissa substantiali forma, omnem inquisitionem circa materiam adhibuerint, ut constat ex toto lib. I Phys., et lib. II, c. 1,

la forma es una naturaleza más perfecta que la materia. Tiene esto mismo en el lib. I *De partibus animal.*, c. 1, y en lib. VII de la *Metafísica*, c. 4, y en el libro XII, c. 2, donde llama a la forma *algo concreto*, porque completa la sustancia, la cual es algo concreto; y allí mismo, principalmente en el lib. VII de la *Metafísica*, llama a la forma *lo que algo es;* y da por razón que ella misma constituye y distingue las esencias de las cosas. Además, en el lib. II *De Anima*, c. 1, divide la sustancia en materia, forma y compuesto, llamando a la forma ἐντελέχειαν, nombre del que Fonseca escribe muchas cosas eruditamente en el lib. I *Metaph.*, al fin; sin embargo, los escritores enseñan comúnmente que la palabra «entelequia» es más general y que comprende más cosas que la forma sustancial; pues propiamente significa perfección o el acto perfectivo de una cosa. Mas suele atribuirse por antonomasia a la forma sustancial por ser el acto principal y la perfección máxima de una cosa sustancial. Suele también Aristóteles llamar a la forma sustancial con otros nombres, de que daremos constancia más abajo al explicar su causalidad. Mas no fue Aristóteles quien descubrió esta verdad, pues antes que él admitió la forma sustancial Platón, según se desprende del *Timeo*, donde llama a las formas verdaderas *imágenes de las cosas existentes*, es decir, participaciones de las ideas, siendo así que él no admite ideas más que de las sustancias. Y se cree que antes de Platón algunos de los filósofos llegaron a conocer las formas sustanciales, como se ve por Aristóteles, lib. I *De partibus animal.*, c. 1, y en otros pasajes antes citados. Ahora bien, hasta tal punto está aceptado este dogma en filosofía, que no es posible negarlo sin gran ignorancia; y está tan acorde con la verdad de la fe cristiana que su certeza recibe de esto no poco incremento; por eso me es grato comenzar la demostración de esta verdad por un principio cierto por fe y evidente por luz natural.

De la racional se llega a las otras formas sustanciales

6. Sea, pues, la primera razón, porque el hombre consta de una forma sustancial como de causa intrínseca; luego también las otras cosas naturales. Se

ubi formam perfectiorem naturam dicit esse quam materiam. Idem habet lib. I de Partibus animalium, c. 1, et VII Metaph., c. 4, et lib. XII, c. 2, ubi vocat formam *hoc aliquid*, quia complet substantiam, quae est hoc aliquid; et ibidem, praesertim lib. VII Metaph., vocat formam *quod quid est;* et rationem reddit quia ipsa est quae constituit et distinguit rerum essentias. Praeterea, lib. II de Anima, c. 1, distinguit substantiam in materiam, formam et compositum, et formam vocat ἐντελέχειαν, de quo nomine multa erudite scribit Fonseca, lib. I Metaph., in fine; communiter tamen docent scriptores vocem entelechiae generaliorem esse et plura comprehendere quam substantialem formam; significat enim proprie perfectionem seu actum perficientem rem. Per antonomasiam vero attribui solet formae substantiali quod sit praecipuus actus et maxima perfectio rei substantialis. Aliis etiam nominibus solet ab Aristotele forma substantialis nominari, quae inferius, explicando eius causalitatem, adnotabimus. Non tamen fuit Aristoteles huius veritatis inventor, nam ante eum substantialem formam agnovit Plato, ut constat ex Timaeo, ubi formas appellat vere *existentium simulachra*, id est, idearum participationes, cum tamen ipse non ponat ideas nisi substantiarum. Et ante Platonem nonnulli e philosophis creduntur substantiales formas attigisse, ut constat ex Aristotele, I de Partibus animal., c. 1, et aliis locis supra citatis. Iam vero est hoc dogma ita receptum in philosophia ut sine magna ignorantia id negari non possit; estque ita consentaneum veritati fidei christianae ut eius certitudo non parum inde augeatur; quare placet huius veritatis probationem a quodam principio fide certo et lumine naturali evidente inchoare.

Ex rationali caeterae substantiales formae colliguntur

6. Prima igitur ratio sit, nam homo constat forma substantiali ut intrinseca causa; ergo et res omnes naturales. Antecedens

prueba el antecedente, porque el alma racional es una sustancia y no un accidente, como es manifiesto, puesto que permanece por sí separada del cuerpo por ser inmortal; es, pues, subsistente de por sí e independiente del sujeto; luego no es un accidente, sino una sustancia. Además el alma es verdaderamente forma del cuerpo, según enseña la fe y es evidente también por la luz natural; no puede, pues, ser una sustancia asistente, o que mueva extrínsecamente al cuerpo; de lo contrario no lo vivificaría, ni las operaciones vitales dependerían esencialmente de su presencia y unión; ni sería, finalmente, el hombre mismo el que entendiese, sino una sustancia distinta que le asiste. Así, pues, el hombre consta del cuerpo como materia y del alma racional como forma; luego esta alma es la forma sustancial; porque, según explicaremos luego, por el nombre de forma sustancial no se expresa más que una sustancia parcial que se puede unir de tal manera con la materia, que componga con ella una sustancia íntegra y esencialmente una, cual es el hombre.

7. Se prueba, a su vez, la primera consecuencia suponiendo que se trata de cosas naturales generables y corruptibles, ya que éstas, por lo que a tal aspecto se refiere, son de la misma clase que el hombre, y entre ellas puede haber transmutación y cambio; *a fortiori* se concluye de aquí fácilmente que lo mismo se ha de afirmar de los cuerpos incorruptibles, supuesta la sentencia antes explicada sobre su materia. Así, pues, la composición de materia y forma sustancial en el hombre demuestra que existe en las cosas naturales un sujeto sustancial, apto por su naturaleza para ser informado por un acto sustancial; luego dicho sujeto es imperfecto e incompleto en el género de sustancia; luego exige siempre estar bajo algún acto sustancial. Y este sujeto no es exclusivo del hombre, sino que se encuentra también en las otras cosas naturales, como es de por sí evidente; por eso se le presupone antes de la generación del hombre y para su nutrición y permanece después de su corrupción; por consiguiente, todas las cosas naturales que constan de dicho sujeto o materia constan también de una forma sustancial actualizadora y perfectiva de ese sujeto. Además, de la misma composición del hombre se deduce que la agregación de muchas facultades o

probatur, nam anima rationalis substantia est et non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens et independens a subiecto; non est ergo accidens, sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet fides et est etiam evidens lumine naturali; non enim potest esse substantia assistens aut extrinsece movens corpus, alias non vivificaret illud, neque ex praesentia et coniunctione eius essentialiter penderent opera vitae; nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quaedam alia substantia illi assistens. Constat ergo homo corpore ut materia et anima rationali ut forma; est ergo haec anima substantialis forma; nam, ut infra declarabimus, nomine substantialis formae nihil aliud significatur quam substantia quaedam partialis quae ita potest uniri materiae ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam, qualis est homo.

7. Prima vero consequentia probatur, supponendo sermonem esse de rebus naturalibus generabilibus et corruptibilibus, nam hae sunt quoad hanc partem eiusdem ordinis cum homine, et inter eas potest esse transmutatio et vicissitudo; inde tamen facile concludetur a fortiori idem esse dicendum de incorrruptibilibus corporibus, supposita sententia quam supra tractavimus de materia eorum. Hominis ergo compositio ex materia et forma substantiali ostendit esse in rebus naturalibus quoddam subiectum substantiale natura sua aptum ut informetur actu aliquo substantiali; ergo tale subiectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae; petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subiectum non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est; unde et ad generationem hominis supponitur, et ad nutritionem, et post eius corruptionem manet; ergo res omnes naturales quae illo subiecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante et perficiente subiectum illud. Praeterea, ex eadem hominis compositione colligitur aggregationem plurium facultatum vel formarum

formas accidentales en un sujeto sustancial simple no basta para la constitución de una cosa natural; puesto que en el hombre esas facultades y formas accidentales son acaso más numerosas y más perfectas que en las otras cosas naturales, y no bastan, sin embargo, para la constitución de un ente natural completo, sino que además se requiere una forma que sea como la que preside a todas aquellas facultades y accidentes, y la fuente de todas las acciones y movimientos naturales de dicho ente, y en la que tenga su razón y cierta unidad toda esa variedad de accidentes y potencias; luego en los restantes seres naturales es necesaria, por la misma razón, una forma sustancial distinta de los accidentes, y más íntima y perfecta que ellos. En tercer lugar, se desprende del mismo ejemplo que la generación y corrupción sustancial del hombre no consiste en la adquisición o pérdida de algunos accidentes, sino en la unión o separación del alma racional que informa sustancialmente el cuerpo humano, para la cual sirven de preparación ciertos accidentes, desaparecidos los cuales, el alma se separa y el hombre se corrompe; del mismo modo, por tanto, se ha de entender que se produce la corrupción y generación de los otros entes naturales. Porque, en cuanto puede inferirse de la experiencia, el modo de generación y corrupción en las otras cosas es el mismo que en el hombre, exceptuando la diferencia en perfección y subsistencia de la forma humana, que no deduciríamos del modo de generación y corrupción si no nos fuese conocida por otro capítulo. Por eso se dice en el *Eclesiast.*, 3: *Una misma es la muerte del hombre y de las bestias e igual la condición de ambos; como muere el hombre, así mueren también ellas*, etc. Finalmente, todos los indicios y signos de composición sustancial que pueden pensarse en el hombre se dan en los otros seres naturales y principalmente en los animados, según se echará de ver por el argumento siguiente.

Diversos indicios de la forma sustancial

8. *Reducción del sujeto pasivo alterado a su estado primitivo.*— Así, pues, la segunda razón principal se toma de los diversos indicios derivados de los ac-

accidentalium in simplici subiecto substantiali non satis esse ad constitutionem rei naturalis; nam in homine sunt illae facultates et formae accidentales plures fortasse ac perfectiores quam in aliis naturalibus rebus, et tamen non sufficiunt ad constitutionem alicuius naturalis entis completi, sed praeterea requiritur forma quae veluti praesit omnibus illis facultatibus et accidentibus et sit fons omnium actionum et naturalium motuum talis entis, et in qua tota illa varietas accidentium et potentiarum radicem et quamdam unitatem habeat; ergo eadem ratione in reliquis entibus naturalibus necessaria est aliqua forma substantialis distincta ab accidentibus et intimior ac perfectior illis. Tertio, eodem exemplo constat generationem et corruptionem hominis substantialem non consistere in acquisitione vel amissione aliquorum accidentium, sed in unione vel disiunctione animae rationalis substantialiter informantis corpus humanum, ad quam praeparant accidentia quaedam, quibus sublatis, anima recedit et homo corrumpitur; ergo eodem modo intelligendum est fieri corruptionem et generationem aliorum entium naturalium. Nam, quantum experientia colligi potest, idem modus est generationis et corruptionis in aliis rebus qui est in homine, excepta differentia in perfectione et subsistentia formae humanae, quam ex modo generationis et corruptionis non colligeremus nisi aliunde nobis nota esset. Et propterea dicitur Ecclesiat., 3: *Unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio, sicut moritur homo, ita et illa moriuntur*, etc. Denique omnia indicia et signa substantialis compositionis quae in homine cogitari possunt sunt in aliis entibus naturalibus, et praesertim in animantibus, ut ex sequenti ratione constabit.

Substantialis formae indicia varia

8. *Reductio alterati passi in pristinum statum.*— Secunda ergo ratio principalis sumitur ex variis indiciis ortis ex accidentibus

cidentes y operaciones de los entes naturales, los cuales indicios denuncian que bajo ellos está latente una forma sustancial. El primero se descubre incluso en los elementos; porque si, por ejemplo, el agua se calienta y luego se le retira la causa agente, vuelve a su primitiva frigidez debido a una fuerza intrínseca, según consta por experiencia; luego es señal de que hay en el agua algún principio más íntimo del que emana de nuevo la intensidad del frío, una vez removidos los impedimentos extrínsecos; ahora bien, dicho principio sólo puede ser la forma sustancial; luego. Se prueba la primera consecuencia, porque no puede haber agente extrínseco alguno de tal reducción, bien porque si dicha reducción procediese de un agente extrínseco, no sería esencial y necesaria, sino accidental, según se presentase fortuitamente el agente extrínseco; bien, asimismo, porque, analizando los principios extrínsecos que se presentan comúnmente, no hay ninguno de quien pueda provenir esa acción, ya que, inmediatamente sólo suele aparecer como tal el aire ambiente, el cual o no está naturalmente tan frío como el agua, o suele quedar accidentalmente tan cálido como el agua misma; por eso también él, en cuanto puede, se reduce a su primtivo estado; y, a su vez, remotamente sólo intervienen las causas celestes y universales, que no están de suyo determinadas a semejante acción, como es manifiesto.

9. *Refutación de las diversas causas de tal reducción.*— Se prueba, a su vez, el segundo antecedente, a saber, que no puede pensarse ninguna otra causa intrínseca de dicha acción fuera de la forma misma del agua, porque, ¿cuál va a ser? Afirman algunos que en ciertas partes del agua permanece siempre frío intenso, y que, debido a la influencia de esas partes, se enfrían las otras que se han calentado, cosa que juzga probable Cayetano, I, q. 54, a. 3; y se le atribuye a Averroes, II *De Anima*, com. 1. Pero esto carece de fundamento y está en contra de la experiencia; pues percibimos con el sentido que toda el agua derramada en un vaso está muy caliente, sea cual sea la parte en que se la toque; y si algunas partes estuvieran tan frías, o se las percibiría por el sentido, o por lo menos en alguna parte del agua templarían la sensación de calor; mas no sucede ninguna de ambas cosas. Está, además, contra la razón física, porque toda el agua en todas sus partes está uniformemente de doble ma-

et operationibus entium naturalium, quae indicant latere sub illis formam substantialem. Primum cernitur etiam in elementis; nam si aqua, verbi gratia, calefiat, et postea removeatur agens, ab intrinseco reducitur ad pristinam frigiditatem, ut experimento constat; ergo signum est esse in aqua aliquod intimius principium a quo iterum manat intensio frigoris, sublatis extrinsecis impedimentis; illud autem principium non potest esse nisi forma substantialis; ergo. Prima consequentia probatur, quia nullum potest esse extrinsecum principium illius reductionis, tum quia, si illa reductio esset ab extrinseco, non esset per se ac necessaria, sed ex accidente, prout extrinsecum agens casu occurreret; tum etiam quia, discurrendo per omnia principia extrinseca quae communiter occurrunt, nullum est a quo possit illa actio provenire, quia proxime solum occurrere solet aer circumstans, qui vel naturaliter non est tam frigidus sicut aqua, vel ex accidente relinqui solet aeque calidus ac ipsa aqua; unde ipse etiam se reducit ad pristinum statum, quantum potest; remote vero solum interveniunt causae caelestes et universales, quae ex se non sunt determinatae ad huiusmodi actionem, ut notum est.

9. *Variae talis reductionis causae refelluntur.*— Secundum vero antecedens, scilicet, nullam aliam causam intrinsecam illius actionis excogitari posse praeter ipsam aquae formam, probatur, nam quaenam erit illa? Dicunt aliqui in quibusdam partibus aquae semper manere intensum frigus, et ab illis partibus alias quae calefactae fuerunt frigefieri, quod probabile censet Caietan., I, q. 54, a. 3; et tribuitur Averroi, II de Anima, com. 1. Sed hoc frivolum est et contra experientiam; sensu enim percipimus totam aquam infusam vasi alicui, esse valde calidam, quacumque ex parte attingatur; si autem essent aliquae partes adeo frigidae, vel perciperentur sensu vel saltem temperarent in aliqua parte aquae caloris sensum; neutrum autem fit. Est etiam contra rationem physicam, nam tota aqua se-

nera aplicada al fuego que obra naturalmente; luego en todas sus partes recibe la influencia uniformemente del mismo modo; pues, ¿qué hay que pudiera impedir esa acción o interrumpirla de tal manera que se realizase en unas partes y en otras no? Además, o esas partes de que se afirma que retienen el frío pueden calentarse, o no; si no pueden, tampoco podrán —en consecuencia— corromperse; mas si pueden calentarse, consecuentemente, dado que toda el agua está suficientemente aplicada al fuego, también ellas se calentarán, o puede con certeza darse un estado en el que tal potencia se reduzca al acto, y una vez puesto éste, todavía —removido el agente contrario— esa agua se volverá a su frialdad primitiva, mientras no se llegue a la corrupción del agua.

10. Responden otros que esa acción no procede de principio alguno distinto de la frialdad; porque siempre permanece la frialdad en algún grado, y ella misma, tan pronto como no es impedida, retorna a su primitivo estado. En efecto, en la frialdad misma pueden distinguirse dos cosas, a saber: la esencia y el modo de intensidad; y la esencia permanece siempre íntegra, por más que la intensidad se disminuya; por eso el modo de intensidad puede dimanar de la esencia misma. Mas esta respuesta también es falsa. En primer lugar, porque de una cualidad remisa no puede proceder un grado más intenso; de lo contrario, también el aire se convertiría en sumamente cálido, y así pasaría con todas las otras cosas. Segundo, porque acontece muchas veces que en el agua hay más grados de calor que de frío; por consiguiente, incluso separado el agente extrínseco, la frialdad no podría vencer el calor intenso, porque no sería ayudada por el sujeto de modo alguno, por ser la materia sola indiferente de suyo para ambos accidentes. Tercero, porque, en otro caso, el frío y el calor en grados bajos no podrían permanecer nunca invariables en el mismo sujeto, sino que una de las cualidades expulsaría siempre a la otra, perfeccionándose hasta la última intensidad, porque por parte del sujeto —si se tratase sólo de la materia prima— no habría impedimento alguno, y damos por supuesto que se han suprimido todos los otros impedimentos extrínsecos.

11. *En los elementos ninguna cualidad contiene virtualmente a las primeras.*— Finalmente, responden otros que sin duda es necesario otro principio

cundum omnes suas partes est uniformiter difformiter applicata igni naturaliter agenti; ergo secundum omnes partes eodem modo patitur uniformiter; quid enim est quod posset vel actionem illam impedire, vel ita interrumpere ut in quibusdam partibus fieret et non in aliis? Item, vel illae partes quae frigus retinere dicuntur possunt calefieri, vel non; si non, ergo neque corrumpi poterunt; si vero possunt calefieri, ergo si tota aqua est sufficienter applicata igni, etiam illae calefient, vel certe dari potest status in quo illa potentia reducatur in actum, et illo posito, adhuc illa aqua reducetur ad pristinam frigiditatem remoto agente contrario, dummodo ad corruptionem aquae perventum non sit.

10. Alii respondent illam actionem non provenire ab aliquo principio distincto a frigiditate; semper enim manet frigiditas in aliquo gradu, et ipsamet statim ac non impeditur se revocat in pristinum statum. Possunt enim in ipsamet frigiditate duo distingui, scilicet, essentia et modus intensionis; et essentia semper manet integra, etiamsi intensio minuatur, ideoque potest ab eadem essentia modus intensionis manare.

Sed haec responsio etiam est falsa. Primo, quia non potest a qualitate remissa intensior gradus procedere, alioqui etiam aer sese efficeret summe calidum, et sic de omnibus aliis rebus. Secundo, quia saepe contingit plures gradus caloris esse in aqua quam frigoris; ergo, etiam remoto extrinseco agente, non posset frigiditas vincere calorem intensum, quia nullo modo a subiecto iuvaretur, cum sola materia de se indifferens sit ad utrumque accidens. Tertio, quia alias nunquam frigus et calor in gradibus remissis possent quieta manere in eodem subiecto, sed semper altera qualitas alteram expelleret, se perficiendo usque ad ultimam intensionem, quia ex parte subiecti (si solum esset materia prima) nullum esset impedimentum, et supponimus omnia alia extrinseca esse sublata.

11. *In elementis nullae qualitates virtualiter primas continent.*— Alii tandem re-

interno anterior a la frialdad, el cual permanezca íntegro, aunque la frialdad disminuya, y del cual se derive aquella reducción; sin embargo, niegan que tal principio sea la forma sustancial, puesto que de ella no podría provenir inmediatamente la alteración, sino que afirman que es una cualidad de naturaleza superior, que contiene virtualmente las primeras cualidades sensibles. Cabe, no obstante, entender esta sentencia de dos maneras: primero, sin negar la forma sustancial, sino poniendo esa cualidad virtual como intermedia entre la forma sustancial y las primeras cualidades sensibles, y en este sentido no se opone a la verdad que intentamos probar; empero debilita el argumento que desarrollamos, debiendo rechazarse además como inútil e inventada gratuitamente, pues multiplica las cualidades sin fundamento o al margen de toda experiencia, puesto que la emanación de un accidente de la forma intrínseca no necesita de otro accidente como intermediario, de lo contrario incurriríamos en un proceso al infinito. Además, por ser contradictorio que se den en los elementos algunas cualidades anteriores a las primeras; ahora bien, según el testimonio de Aristóteles, las primeras cualidades de los elementos son el calor formal, la frialdad, etc. De donde, aunque acaso en los mixtos se dé a veces una cualidad que contenga virtualmente el calor o el frío, sin embargo, es posterior a la mezcla proporcionada de cualidades primarias connatural en el mixto y no está destinada a la emanación intrínseca de las cualidades primarias en el mismo sujeto, sino a obrar con su acción propia en los sujetos externos. Puede entenderse de otro modo la respuesta, de suerte que su fin sea quitar de en medio la forma sustancial y poner en su lugar la cualidad. Mas entendida en este sentido es fácilmente refutable, ya que esa cualidad no es percibida por los sentidos inmediatamente y por sí, sino que es conocida debido a este efecto de la emanación natural; ¿con qué fundamento, pues, se afirma que ese principio interno es una cualidad accidental y no la forma sustancial? Además, ese principio es el acto primero de la materia, que juntamente con ella completa este ser natural concreto al que llamamos agua; luego es un acto sustancial y no accidental. Además, la forma no es sólo raíz del frío, sino también de la hu-

spondent[1] necessarium quidem esse aliud principium internum prius frigiditate, quod integrum maneat, etiamsi frigiditas remittatur, a quo illa reductio derivetur; negant tamen illud principium esse formam substantialem, nam ab illa non posset immediate provenire alteratio, sed dicunt esse qualitatem quamdam superioris rationis, virtute continentem primas qualitates sensibiles. Verumtamen haec sententia duobus modis intelligi potest: primo, non negando formam substantialem, sed ponendo illam qualitatem virtualem mediam inter formam substantialem et primas qualitates sensibiles, et in hoc sensu non repugnat veritati quam probare intendimus; enervat tamen rationem quam prosequimur, et praeterea reiicienda est tamquam supervacanea et gratis conficta, multiplicat enim qualitates sine fundamento vel experientia ulla, nam emanatio accidentis ab intrinseca forma non indiget alio accidente intermedio, alias procederetur in infinitum. Item, quia repugnat dari in elementis aliquas qualitates priores primis; sunt autem, teste Aristotele, primae qualitates elementorum formalis calor, frigiditas, etc. Unde, licet fortasse in mixtis interdum detur qualitas virtute continens calorem aut frigus, illa tamen et est posterior temperamento primarum qualitatum connaturali mixto et non est ad intrinsecam dimanationem primarum qualitatum in eodem subiecto, sed ad efficiendum propria actione in extrinseca subiecta. Aliter potest intelligi illa responsio, ita ut intendat e medio auferre formam substantialem et loco illius ponere qualitatem. In hoc autem sensu intellecta, facile refutatur, quia illa qualitas immediate et per se non sentitur, sed ex hoc effectu naturalis dimanationis dignoscitur; quo ergo fundamento dicitur illud internum principium esse qualitatem accidentalem et non formam substantialem? Item illud principium est primus actus materiae, complens cum illa hoc ens naturale quod aquam appellamus; ergo est actus substantialis et non accidentalis. Item, illa forma non solum est radix frigoris, sed

[1] Iavel., VIII Metaph., q. 9.

medad, de la densidad y de otras propiedades que exige el elemento agua; ya que a propósito de todas ellas cabe hacer el mismo argumento, de que si cambian del estado natural que el agua requiere debido a una acción contraria, tan pronto como el agente contrario se separa, tornan a su estado natural; tienen, por tanto, otra forma anterior de la que se derivan, la cual permanece sin cambiar; por consiguiente, o a cada una de ellas responden sendas formas radicales —por así decirlo— o virtuales, cosa que está en contra de la naturaleza y es completamente superflua; o bien hay una forma única, en la que todas esas propiedades están radicadas y como reunidas, lo cual es rigurosamente verdadero; luego esa forma no es accidental, sino de un orden superior. Es, pues, la forma sustancial de la que tal reducción proviene, según sostiene la opinión común de Avicena, lib. I *Suffic.*, c. 5; de Soncinas, IX *Metaph.;* de Soto, II *Phys.*, q. 1, y de otros.

12. Y de aquí puede tomarse otro indicio que es una confirmación del precedente; pues consta por experiencia casi evidente que, incluso en estas cosas inanimadas y en los elementos, la corrupción sustancial es distinta de la alteración; me refiero en especial a las cosas inanimadas para que la inducción se convierta *a fortiori* en universal; porque en los seres animados es cosa más evidente, como se verá. Así, pues, conocemos por experiencia que la alteración, como por ejemplo, el calentamiento del agua o del hierro, es a veces tan violenta que se siente en ellos un calor intensísimo y, sin embargo, si cesa la acción del agente contrario, esas realidades permanecen o íntegras o casi íntegras en su sustancia e incluso retornan con facilidad a su estado accidental; en cambio, a veces avanza hasta tal punto la alteración que se produce un cambio completo de las cosas, de suerte que, aunque sea removido el agente, el paciente no puede jamás volver al estado primitivo, ni recobrar las acciones anteriores u otros accidentes semejantes; a veces incluso se cambia en una sustancia sensible más vil, como ceniza, escoria, etc.; y alguna vez se consume completamente de modo insensible porque se transforma en otro cuerpo más sutil e imperceptible por los sentidos; luego es señal evidente de que la alteración a veces es pura y permanece dentro del ámbito de la mutación accidental, y que,

etiam humiditatis, densitatis et aliarum proprietatum quas elementum aquae requirit; nam de illis potest fieri idem argumentum, quod si per actionem contrariam ab illo naturali statu quem aqua postulat immutentur, statim ac contrarium recedit, ad naturalem statum revertuntur; ergo habent aliam priorem formam a qua derivantur, quae immutata maneat; ergo vel singulis respondent singulae formae radicales (ut ita dicam) aut virtuales, quod natura abhorret et est omnino superfluum, vel est una forma in qua omnes illae proprietates radicantur et quasi colligantur, quod est verissimum; ergo illa forma non est accidentalis, sed superioris ordinis. Est ergo forma substantialis, a qua talis reductio provenit, ut communis habet sententia Avicen., lib. I Suffic., c. 5; Soncin., IX Metaph., q. 8; Soto, II Phys., q. 1, et aliorum.

12. Atque hinc sumi potest aliud indicium, quod est confirmatio praecedentis, nam fere evidenti experimento constat etiam in his rebus inanimatis aut elementis corruptionem substantialem esse distinctam ab alteratione; loquor in specie de inanimatis, ut a fortiori sit inductio universalis; quoniam in rebus animatis est res evidentior, ut patebit. Experimur itaque alterationem, ut, verbi gratia, calefactionem aquae aut ferri, interdum esse adeo vehementem ut intensissimus calor in eis sentiatur, et nihilominus si actio contrarii agentis cesset, res illae manent vel integrae vel fere integrae in substantia sua, et facile etiam ad accidentalem statum revertuntur; interdum vero adeo procedit alteratio ut omnimoda transmutatio rei fiat, ita ut quamvis removeatur agens, nunquam possit passum illud ad pristinum statum redire, neque priores actiones aut similia accidentia recuperare; interdum etiam in viliorem substantiam sensibilem, ut cineres, scoriam, etc., mutatur; nonnunquam vero omnino consumitur insensibiliter, quia in aliud corpus subtilius et insensibile transformatur; ergo signum evidens est alterationem interdum esse puram

en cambio, a veces lleva consigo una mutación mayor de la realidad. Y ésta sólo puede consistir en que el mismo compuesto sustancial se destruye al separarse la forma sustancial; luego existen las formas sustanciales. Se prueba la última proposición subsumida, porque si la sustancia total de la cosa permanece siempre igualmente íntegra, por más que avanzase la alteración, ella conservaría siempre de por sí la misma relación con los accidentes; por consiguiente, o, en cuanto de ella depende, removido el agente contrario, permanecería siempre invariable después de cualquier alteración bajo cualesquiera accidentes, o tornaría, sin duda, siempre a los mismos accidentes una vez apartados esos mismos agentes.

13. Y se corrobora esta razón, puesto que vemos que algunos accidentes son hasta tal punto inseparables de algunos sujetos, que si se les priva de ellos o son disminuídos en exceso, se produce una transformación completa en los sujetos, de suerte que son incapaces de volver por impulso intrínseco a su primitivo estado; luego esta inseparabilidad proviene de la unión de tales accidentes con algún principio interno de dichas cosas. El cual no puede ser la materia prima, o sea el sujeto primero que permanece bajo todo cambio, ya que respecto de él no hay accidente alguno inseparable, de los que pueden adquirirse o perderse por alteración. Ni puede ser tampoco ese principio algún accidente, si nos referimos al principio primero y radical; porque, aunque un accidente sea inseparable respecto de otro, como el enrarecimiento respecto del calor, y la blancura respecto de esta mezcla concreta de cualidades primarias, sin embargo esa mezcla es inseparable de esa otra forma anterior de su naturaleza que ha permanecido; hay, pues, que detenerse necesariamente en una forma que sea la primera respecto de los accidentes inseparables; por tanto, es una forma sustancial y no accidental, puesto que constituye la esencia propia, en la que están las propiedades accidentales connatural e inseparablemente.

14. *La subordinación de las propiedades entre sí es un indicio de la forma sustancial.*— Finalmente, arrancando de este indicio se puede elaborar otro argumento, porque en un ente natural se unen muchas propiedades, las cuales están a veces de tal manera subordinadas entre sí, que la una se origina de la

et manere intra latitudinem mutationis accidentalis, interdum vero habere coniunctam maiorem rei mutationem. Haec autem non potest esse alia nisi quia ipsum substantiale compositum dissolvitur, recedente forma substantiali; dantur ergo substantiales formae. Probatur ultima subsumptio, quia si tota substantia rei semper maneret aeque integra, quantumcumque procederet alteratio, ipsa de se semper haberet eamdem habitudinem ad accidentia; ergo vel semper post quamcumque alterationem maneret quieta sub quibuscumque accidentibus, quantum esset ex se et remoto contrario agente, vel certe remotis eisdem agentibus semper rediret ad eadem accidentia.

13. Et confirmatur haec ratio, nam videmus quaedam accidentia esse ita inseparabilia ab aliquibus subiectis ut si illa auferantur vel nimium diminuantur, omnimoda transmutatio fiat in subiectis, ita ut non possint per intrinsecam vim ad pristinum statum redire; ergo illa inseparabilitas provenit ex connexione talium accidentium cum aliquo principio interno talium rerum. Quod non potest esse materia prima seu illud primum subiectum quod manet sub omni transmutatione, quia respectu illius nullum est accidens inseparabile ex his quae possunt per alterationem acquiri vel amitti. Neque etiam illud principium potest esse aliquod accidens, si sit sermo de primo et radicali principio; nam, licet unum accidens sit inseparabile respectu alterius, ut raritas respectu caloris, vel albedo respectu talis temperamenti primarum qualitatum, illud tamen temperamentum est inseparabile ab alia priori forma naturae suae relicta; sistendum ergo necessario est in aliqua forma quae sit prima respectu accidentium inseparabilium; illa ergo est forma substantialis et non accidentalis, cum constituat propriam essentiam cui proprietates accidentales connaturaliter et inseparabiliter insunt.

14. *Subordinatio proprietatum inter se indicium formae substantialis.*— Tandem formari potest ex hoc indicio alia ratio, quia in uno ente naturali multae proprietates coniunguntur, quae interdum ita sunt inter

otra, como la voluntad del entendimiento; a veces, en cambio, no guardan subordinación entre sí, como el calor y la humedad en el aire, la blancura y la dulzura en la leche o los diversos sentidos en el animal; por consiguiente, esta multitud y variedad de propiedades, sobre todo cuando se encuentran de la segunda manera, exige una forma en la que se unan todas; de lo contrario estarán reunidas en el mismo sujeto de modo meramente accidental, y en absoluto, suprimida una, no por eso desaparecería otra; mas es lo opuesto lo que consta por experiencia; por tanto, es señal de que esos accidentes exigidos en un determinado número, grado y medida en un sujeto y ente concreto, no tienen esa unión sólo respecto del primer sujeto o materia prima, sino respecto de un compuesto que exige aquel determinado orden de los accidentes entre sí por razón de la forma. Suele confirmarse especialmente este argumento en los cuerpos mixtos, en los que vemos conservarse en el mismo mixto a accidentes contrarios reducidos a unos grados determinados; y esto no puede deberse a las cualidades mismas, como es harto evidente de por sí, ya que más bien están en oposición por su naturaleza. Ni es tampoco resultado de una causa extrínseca, ni de la materia, como se echa de ver fácilmente; luego es necesario que proceda de la forma. Esta confirmación, no obstante, o no tiene fuerza alguna, o no es un argumento distinto de los precedentes, porque las cuatro cualidades primarias reducidas a ese equilibrio, en el que pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto, no necesitan, para conservarse perpetuamente en él en el mismo estado, de otra causa interna o principio, sino únicamente de la remoción del agente extrínseco destructor, ya que dichas cualidades constituídas en ese grado no son propiamente contrarias, ni pueden tener acción entre sí; más aún, si pudieran tenerla, la forma sustancial no podría impedirla o reducirlas a armonía. Acontece por eso que en los vivientes, incluso en el hombre, en que la forma posee la máxima unidad, no puede impedir la acción entre las partes heterogéneas, porque aunque en cada una de las partes tengan las cualidades tal tempero que coexistan armónicamente respecto del propio sujeto, no disfrutan, sin embargo, de igual equilibrio respecto de las cualidades de otra parte distinta. De la conservación, pues, de este equilibrio

se subordinatae ut una ab altera oriatur, ut voluntas ab intellectu; interdum vero inter se non habent subordinationem, ut calor et humiditas in aere, albedo et dulcedo in lacte, vel plures sensus in animali; ergo haec multitudo et varietas proprietatum, praesertim quando posteriori modo se habent, requirit unam formam in qua omnes uniantur; alioqui essent mere accidentaliter congregatae in eodem subiecto, et, una omnino sublata, non propterea recederet alia; at oppositum constat experientia; ergo signum est talia accidentia in tali numero, pondere et mensura in tali subiecto et ente requisita, non habere illam connexionem respectu solius primi subiecti seu materiae primae, sed respectu alicuius compositi quod ratione formae illum accidentium inter se ordinem requirit. Soletque haec ratio specialiter confirmari in corporibus mixtis, in quibus videmus accidentia contraria ad certos gradus redacta in eodem mixto conservari; id autem non potest provenire ex ipsis qualitatibus, ut per se satis constat, cum potius natura sua pugnent. Neque etiam provenit a causa extrinseca neque a materia, ut facile patet; ergo oportet ut proveniat a forma. Verumtamen haec confirmatio vel nullam omnino habet vim, vel non est distincta ratio a praecedentibus, nam quatuor qualitates primae ad eam temperiem redactae, in qua possint simul esse in eodem subiecto, ut in eo perpetuo conserventur in eodem statu, non indigent alia interna causa vel principio, sed sola remotione extrinseci agentis corrumpentis, quia illae qualitates in eo gradu constitutae nec sunt proprie contrariae neque possunt inter se habere actionem; immo, si eam habere possent, non posset forma substantialis eam impedire aut conciliare. Quo fit ut in viventibus, etiam in homine, ubi forma est maxime una, non possit impedire actionem inter partes heterogeneas, quia, licet in singulis partibus qualitates sint ita temperatae ut inter se consentiant respectu sui proprii subiecti, non vero sunt ita temperatae respectu qualitatum alterius partis dissimilis.

resultante de cualidades contrarias precisivamente consideradas no se deduce la forma sustancial. Mas se deduce muy bien por el hecho de que en semejante equilibrio las cualidades no sólo se consienten —valga la expresión— permanecer en tal grado, sino también porque están unidas en él de tal manera y lo exigen hasta tal punto, que si una de ellas aumenta o disminuye por causa extrínseca, una vez removido el agente externo, vuelve inmediatamente al equilibrio acorde con la proporción anterior, cosa que se hace patente sobre todo en los animales; luego esto es señal evidente de que tal equilibrio es propio de alguna forma, en la que se unen dichas cualidades. A su vez, esta señal coincide con la de la reducción de una cosa a su estado natural.

15. *El que una cosa, desarrollando una actividad determinada con intensidad disminuya en otras acciones es señal de la forma sustancial.*— Se confirma, finalmente, este argumento con otro indicio, tomado de la acción de algunas cosas naturales; en efecto, conocemos por experiencia que una cosa dotada de muchas facultades de operar, mientras obra intensamente con una, se ve impedida de poder obrar con otra, o de hacerlo con tanto esfuerzo; por tanto, es señal de que esas facultades están subordinadas a la misma forma, la cual opera principalmente mediante ellas; porque si no guardasen subordinación ninguna entre sí, ni respecto de algún principio común, cualquiera de ellas poseería su operación independientemente de la otra, y no habría razón alguna para que el esfuerzo de una impidiese el esfuerzo de otra con más derecho que si estuviesen en sujetos distintos; en cambio, desde el punto de vista de la subordinación a la misma forma, se da una magnífica razón, ya que, al tener ella una capacidad finita, mientras se aplica intensamente a una operación, se retrae de otra, y cabe la posibilidad de que se entregue a una con tanto esfuerzo que en ella quede agotada su capacidad. Algunos, para explicar el antecedente, se fijan en las cosas o agentes naturales, que mientras obran intensamente para vencer el contrario, no pueden defenderse a sí mismos en absoluto sin que por alguna parte sean vencidos o reciban detrimento de su contrario. Sin embargo, este hecho de experiencia de la repercusión pasiva de los agentes naturales no nace de la subordinación de muchas facultades a una forma única,

Ex hac ergo conservatione temperamenti, ex contrariis qualitatibus constante, praecise sumpta, non infertur forma substantialis. Infertur tamen optime ex eo quod in huiusmodi temperamento non solum permittuntur (ut ita dicam) qualitates manere in eo gradu, sed etiam in eo ita connectuntur et ita illum requirunt ut si altera earum extrinsecus vel augeatur vel minuatur, remoto extrinseco agente, statim ad priorem proportionem temperamentum redeat, quod maxime cernitur in animalibus; hoc ergo est signum evidens esse tale temperamentum alicuius formae in qua illae qualitates connectuntur. Hoc autem signum coincidit cum illo de reductione rei ad naturalem statum.

15. *Quod res unum intense agens in aliorum actione remittatur, signum substantialis formae.*— Ultimo confirmatur haec ratio alio indicio sumpto ex actione quarumdam rerum naturalium; experimur enim rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intense per unam operatur, impediri ne per aliam operari possit, aut ne cum tanto conatu; ergo est signum illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur; nam si nullam subordinationem inter se haberent neque cum aliquo communi principio, quaelibet earum haberet suam operationem independenter ab alia, neque esset ulla ratio cur conatus unius impediret conatum alterius magis quam si essent in diversis subiectis; at vero ex subordinatione ad eamdem formam redditur optima ratio, quia cum illa sit finitae virtutis, dum intense applicatur ad unam operationem, distrahitur ab altera, et tanto conatu potest uni incumbere ut ibi exhauriatur eius virtus. Antecedens declaratur ab aliquibus in rebus seu agentibus naturalibus, quae dum intense agunt ad vincendum contrarium sese non possunt omnino tueri quin aliqua ex parte vincantur vel patiantur a contrario. Verumtamen haec experientia de repassione agentium naturalium non provenit ex subordinatione plurium facultatum ad unam formam, sed ex eo quod res non est semper

sino de que las cosas no siempre son tan poderosas para resistir como para obrar. Por eso también un hierro al rojo vivo, mientras calienta el agua, sufre influencia de ella, por más que la forma de hierro en nada absolutamente contribuya a dicha acción; más aún, en este caso no intervienen acciones de distintas facultades, sino la acción de una sola cualidad, concretamente del calor, y una pasión que le es contraria hasta cierto punto, y que proviene del hecho de que el calor no es tan potente para resistir como para obrar. Por eso en las cosas inanimadas me resulta difícil creer que pueda registrarse experiencia al guna por la que se pruebe dicho antecedente, porque en las acciones accidentales que no se deben a la vida no parece intervenir inmediatamente concurso alguno de la forma sustancial por razón del cual la acción de una facultad disminuya en virtud del esfuerzo de otra. Empero en los vivientes, y principalmente en nosotros mismos, experimentamos manifiestamente semejante efecto; a veces, efectivamente, el pensamiento interno atento impide que ni siquiera veamos las cosas presentes; es más, la reflexión prolongada suele incluso impedir la acción de la parte nutritiva. Ni tiene nada que ver el que a alguno se le ocurra decir que esto proviene del concurso de los espíritus vitales, los cuales son necesarios para las operaciones de estas facultades, y que, al concentrarse en una, abandonan otra; bien porque este mismo concurso de los espíritus vitales más en provecho de una facultad que de otra es señal de que hay una sola forma que se sirve de los mismos espíritus y facultades para dos acciones, de lo contrario no habría razón ninguna de que los espíritus se concentrasen más en una facultad que en otra; bien, igualmente, porque la operación intelectual no se hace mediante los espíritus y, sin embargo, el esfuerzo y atención dedicado a ella impide las acciones inferiores. Ni cabe atribuir esto a la cooperación de la fantasía, la cual exige el concurso de los espíritus, ya que la atención intelectual, sobre todo si es intensa y acerca de temas de orden superior, atenúa mucho incluso la actividad misma de la fantasía; por consiguiente, no se debe a los espíritus, sino a la ocupación de la misma alma en alguna operación.

aeque potens ad resistendum ac est ad agendum. Unde etiam ferrum calidissimum, dum calefacit aquam, ab ea repatitur, quamvis forma ferri nihil prorsus ad illam actionem conferat; immo ibi non intercedunt operationes diversarum facultatum, sed actio unius qualitatis, scilicet caloris, et passio eidem aliqua ex parte contraria, quae ex eo provenit quod calor non est tam potens ad resistendum sicut ad agendum. Quocirca in rebus inanimatis vix credo posse inveniri experimentum aliquod quo illud antecedens probetur, quia in actionibus accidentalibus quae a vita non procedunt non videtur proxime intercedere aliquis concursus formae substantialis ratione cuius remittatur actio unius facultatis ex conatu alterius. In viventibus autem, et praesertim in nobis, experimur manifeste huiusmodi effectum; interdum enim interior cogitatio attenta impedit ne res etiam praesentes videamus; immo et actionem nutritivae partis impedire solet diuturna meditatio. Neque refert si quis dicat hoc provenire ex concursu spirituum vitalium, qui necessarii sunt ad operationes harum facultatum, et dum ad unam confluunt, aliam destituunt; tum quia ipsemet concursus spirituum vitalium ad unam facultatem potius quam ad aliam est signum unius formae utentis ipsis spiritibus et facultatibus ad duas actiones, alias nulla esset ratio cur spiritus magis ad unam facultatem confluerent quam ad aliam; tum etiam quia intellectualis operatio non fit mediis spiritibus, et tamen conatus et attentio ad illam impedit inferiores actiones. Nec potest hoc tribui cooperationi phantasiae, quae requirit spirituum concursum; nam intellectualis attentio, praesertim si sit vehemens et circa res superioris ordinis, etiam ipsam phantasiae actionem valde minuit; ergo non provenit ex spiritibus, sed ex occupatione eiusdem animae circa aliquam operationem.

Las causas de la forma sustancial la demuestran claramente

16. *No es contradictoria la existencia de la forma sustancial.*— Puede aportarse una tercera razón principal *a priori,* por las causas propias de la forma sustancial, que son la final, eficiente y material, ya que no tiene causa formal por ser ella misma forma, siendo por eso imposible tomar de ella razón positiva alguna. No obstante, podemos suponer que por su parte no existe repugnancia alguna en que tal género de ente o de sustancia incompleta se dé en la realidad; en efecto, ¿qué contradicción se puede fingir o imaginar en esto? Además, porque no repugna que se den en la naturaleza actos sustanciales de un orden supremo, que sean subsistentes y no informantes, como los ángeles, y un acto sustancial de orden intermedio, que sea al mismo tiempo subsistente y actualizante o informante, según se dijo del alma racional; no será, por tanto, contradictorio que se den actos sustanciales de un orden ínfimo, es decir, que sean actos actualizantes y no completamente subsistentes, y a éstos llamamos formas sustanciales. Por lo demás, dicho acto o repugnaría por ser acto o por ser sustancial, o por ser contradictorio que se junten ambas cosas en la misma realidad; mas ninguna de estas cosas puede afirmarse con probabilidad; luego, cuanto está de su parte, tampoco hay contradicción en que exista la forma sustancial. Pues si no hay contradicción por parte de ella, se probará en seguida fácilmente por otras causas que o no hay contradicción, o incluso que es necesaria. Las dos primeras partes del primer antecedente parecen de por sí evidentes. La primera, por ser de suyo evidente que hay entidades en las cosas que son actos y perfeciones de otras; efectivamente, de esta suerte la blancura es acto de lo blanco, y la intelección lo es del inteligente. La segunda, a su vez, porque también es de suyo evidente que existen en las cosas entidades sustanciales, ya que éstas son el fundamento de las demás. Queda, pues, por probar la tercera parte, a saber: que no hay contradicción en que estas dos propiedades o razones se junten en la misma entidad; y esto es evidente, no sólo porque no puede señalarse nada en una de dichas razones que esté en contradicción intrínseca con la otra, sino también porque la razón de acto de suyo

Formae substantialis causae ipsam clare ostendunt

16. *Substantialem formam esse non repugnat.*— Tertia ratio principalis reddi potest a priori ex propriis causis formae substantialis, quae sunt finalis, efficiens et materialis; nam formalem non habet, cum sit ipsamet forma, unde ex ipsa nulla potest sumi positiva ratio. Possumus tamen supponere ex parte eius nullam esse repugnantiam quod tale genus entis vel substantiae incompletae detur in rerum natura; quae enim repugnantia in hoc fingi aut excogitari potest? Item, quia non repugnat dari in rerum natura actus substantiales supremi ordinis qui sint subsistentes et non informantes, ut angeli, et actum substantialem medii ordinis qui simul sit subsistens et actuans seu informans, ut de anima rationali dictum est; ergo non repugnabit dari actus substantiales infimi ordinis, id est, qui sint actus actuantes et non integre subsistentes, et hos vocavimus formas substantiales. Item, vel repugnaret talis actus quia actus est, vel quia substantialis est, vel quia haec duo in eadem re coniungi repugnat; nihil horum potest cum probabilitate dici: ergo nec repugnat dari substantialem formam quantum est ex parte eius. Quod si ex parte eius non repugnat, statim facile probabitur ex aliis causis vel non repugnare, vel etiam esse necessariam. Duae primae partes primi antecedentis per se notae videntur. Prima quidem, quia per se notum est dari in rebus entitates quae sunt actus et perfectiones aliarum; sic enim candor est actus albi et intellectio intelligentis. Secunda vero, quia etiam est per se notum dari in rebus entitates substantiales. cum hae sint aliarum omnium fundamentum. Probanda ergo superest tertia pars, quod nimirum has duas proprietates seu rationes in eadem entitate coniungi non repugnet; hoc autem patet, tum quia nihil in altera illarum rationum assignari potest quod cum altera intrinsece repugnet, tum etiam quia ratio actus ex se perfectionem dicit;

dice perfección; luego, si no está en contradicción con él unirse con un ser accidental, ¿por qué va a ser contradictorio que se una con una entidad sustancial? También, finalmente, porque siendo en absoluto la perfección el fin de toda entidad sustancial, parece implicar mayor repugnancia respecto de la razón de potencialidad que respecto de la razón de actualidad; mas lo primero no es contradictorio, según se echa de ver en la materia prima; luego tampoco lo será lo segundo. Y de aquí brota un nuevo argumento; en efecto, la potencia y el acto están en relación de proporcionalidad dentro de cualquier género; ahora bien, no hay repugnancia en que exista en las cosas naturales una potencia sustancial que sea en el género de la sustancia ente incompleto e imperfecto, según se demostró antes y se manifiesta en la composición del hombre; luego no habrá repugnancia en que se dé un acto proporcionado a esta potencia, por el que pueda ser actualizada en cualquier cosa natural, y existir y conservarse de un modo que le sea connatural.

17. *Demostración por la causa material y eficiente.*— Y de aquí brota fácilmente como conclusión un argumento tomado de la causa material; en efecto, por ser la materia potencia sustancial, contiene en su género y como en potencia receptiva todo acto que le sea proporcionado; luego tiene poder para causarlo en su género, si no hay repugnancia por otro concepto; luego la forma sustancial material tiene por esta parte causa suficiente para poder existir. A su vez, surge también como conclusión el argumento derivado de la causa eficiente; puesto que, si se trata de la causa primera, no puede faltarle poder mediante el que pueda producir en el universo formas sustanciales actualizadoras de la materia, ya dependiente, ya independientemente de ella, según los diversos grados y perfecciones de dichas formas, supuesta la no repugnancia de ellas. Luego, al ser necesarias en la realidad tales formas, por esta causa han sido producidas. Mas si se trata de la causa próxima, se verá luego cuál es la que puede intervenir respecto de cada forma. Baste decir por ahora que no puede faltar dicha causa, siendo tal efecto necesario para la constitución de las cosas naturales; por eso, si a veces en las causas creadas falta este poder, a la causa-

ergo si illi non repugnat coniungi cum esse accidentali, cur repugnat cum substantiali copulari? Tum denique quia, cum ratio substantialis entitatis ad perfectionem simpliciter spectet, magis videtur repugnare cum ratione potentialitatis quam cum ratione actualitatis; sed primum non repugnat, ut in materia prima constat; ergo nec secundum repugnabit. Atque hinc nova ratio consurgit; nam potentia et actus in omni genere sibi cum proportione respondent; sed non repugnat dari in rebus naturalibus substantialem potentiam quae in genere substantiae sit incompletum et imperfectum ens, ut supra est ostensum et ex hominis compositione est manifestum; ergo non repugnabit dari actum proportionatum huic potentiae quo possit in qualibet re naturali actuari et modo sibi connaturali existere et conservari.

17. *Ex materiali causa et efficienti demonstratur.*— Atque hinc concluditur facile ratio ex materiali causa desumpta; nam, cum materia sit substantialis potentia, continet in suo genere et in potentia receptiva omnem actum sibi proportionatum; ergo est potens ad causandum illum in suo genere, si aliunde non repugnat; ergo ex hac parte habet substantialis forma materialis sufficientem causam ut esse posit. Rursus concluditur ratio ex causa efficienti; nam si sit sermo de prima causa, non potest illi deesse virtus qua efficere potuerit in universo formas substantiales actuantes materiam, vel dependenter vel independenter ab illa, iuxta varios gradus et perfectiones talium formarum, supposita non repugnantia earum; ergo cum tales formae sint necessariae in rerum natura, effectae sunt ab huiusmodi causa. Si autem sit sermo de causa proxima, postea videndum est quaenam intercedere possit respectu uniuscuiusque formae. Nunc sufficiat dicere non posse talem causam deesse, si talis effectus ad rerum naturalium constitutionem est necessarius; unde si causis creatis interdum haec

lidad de la causa primera corresponde suplir también la función de las causas segundas, cosa que —hablando en rigor— sólo realiza en el alma racional respecto de su producción; ya que en otras formas no repugna, dado el modo como son producidas, que sean causadas por agentes naturales, puesto que son hechas con el concurso de la materia, como explicaremos en seguida. Y si hay, a su vez, en tales agentes capacidad suficiente, lo explicaremos al hablar de la causa eficiente.

18. *El principal indicio de la forma es el fin propio de la misma.*— Así, pues, el argumento principal se ha de tomar del fin de la forma sustancial, que es constituir y completar la esencia del ser natural, fin o efecto que es absolutamente necesario en la naturaleza; de lo contrario, en las cosas naturales no habría nada completo y perfecto en su naturaleza sustancial; ni existiría la multitud y variedad de especies sustanciales, en las que preferentemente consiste la admirable disposición y hermosura de este universo corpóreo. Para este fin, pues, es completamente necesaria la forma sustancial, puesto que, siendo la materia un ser muy imperfecto, no puede consistir en ella la esencia completa de cada cosa. Además, porque la materia, en cuanto es el primer sujeto, es una e idéntica en todas las cosas naturales; por consiguiente, la esencia de éstas no puede consistir en ella sola; de lo contrario, todas las cosas poseerían la misma esencia y sólo se diferenciarían accidentalmente, cosa que está en contradicción con la magnificencia y belleza de todo el universo, la cual resulta sobre todo de la variedad de las especies. Esto es lo que parece significar el *Génesis*, 1, con aquellas palabras: *produciendo semilla de acuerdo con su género*, o *según su especie*. Y muchas veces se repite aquello *según sus especies* y *en su género*, y se llega, por fin, a la conclusión: *vio Dios todas las cosas que había hecho y estaban muy bien*, porque concretamente toda la bondad del universo entero resulta de esa variedad. Y la pregonan también abundantemente las diversas potencialidades y operaciones de las cosas, y las mutuas generaciones y corrupciones, según se explicó. Así, pues, además de la materia, algo hay que añadirle a la esencia de cada cosa para que esté completa, y, siendo la materia potencia,

virtus deficiat, ad causalitatem primae causae spectat ut munus etiam causae proximae suppleat, quod, per se loquendo, solum facit in anima rationali quantum ad effectionem eius; aliis enim formis, ex modo quo fiunt, non repugnat fieri ab agentibus creatis, cum fiant cum concursu materiae, ut statim explicabimus. An vero in talibus agentibus sit sufficiens virtus, dicemus tractando de causa efficienti.

18. *Praecipuus index formae finis ipsius est.*— Igitur praecipua ratio sumenda est ex fine formae substantialis, qui est constituere et complere essentiam entis naturalis, qui finis seu effectus est absolute necessarius in rerum natura; alioqui nihil esset in rebus corporeis in sua substantiali natura completum et perfectum; neque esset multitudo et varietas specierum substantialium, in qua maxime consistit huius universi corporei mirabilis dispositio et pulchritudo. Ad hunc ergo finem est omnino necessaria substantialis forma, quia cum materia sit valde imperfectum ens, non potest in illa sola consistere integra uniuscuiusque rei essentia. Deinde, quia materia, quatenus est primum subiectum, est una et eadem in omnibus rebus naturalibus; ergo non potest in sola illa consistere earum essentia, alioqui omnia essent unius essentiae solumque accidentaliter differrent, quod repugnat amplitudini et pulchritudini totius universi, quae ex specierum varietate maxime consurgit. Quod significari videtur Genes., 1, in illis verbis: *Facientem semen iuxta genus suum*, vel, *secundum speciem suam.* Et saepe fit illa repetitio, *iuxta species suas* et *in genere suo*, et tandem concluditur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*, quia nimirum totius universi completa bonitas ex illa varietate consurgit. Quam etiam variae rerum virtutes et operationes et mutuae generationes et corruptiones satis ostendunt, ut declaratum est. Aliquid ergo praeter materiam est ipsi addendum quo essentia uniuscuiusque rei compleatur; cum autem materia sit potentia, id quod ei additur ad

lo que se le añada para completar la esencia será acto, puesto que la potencia implica ordenación esencial al acto.

19. Mas el acto que se une a la materia para completar la esencia de una cosa no puede ser un acto accidental. En primer lugar, porque de un acto y una potencia de diversos órdenes no se completa una esencia que sea verdadera y esencialmente una; y la esencia de una cosa natural debe ser verdadera y esencialmente una; de lo contrario, no sería una sustancia; segundo, porque, por ser la materia una potencia sustancial, no se completa mediante un acto accidental; luego no puede formar juntamente con él la esencia completa de una cosa natural. Tercero, porque si ese acto es accidental, pregunto a quién le adviene. Porque o le adviene al compuesto de dicho acto y potencia en cuanto tal, y esto es contradictorio, porque no puede advenirle por constar intrínsecamente dicho compuesto de esa forma; del mismo modo que la blancura no es accidente de lo blanco en cuanto es blanco, sino de un sujeto blanco. O le sobreviene a la materia o sujeto sustancial, y en este caso pregunto de nuevo por qué se dice que le sobreviene. Pues o es porque la materia puede existir con dicho acto, o también sin él; y esto no basta, ya que en otra hipótesis el alma racional sería también un accidente del cuerpo; por tanto, esto puede ser común tanto al acto sustancial como al accidental. O porque dicha forma depende de la materia en su ser, y tampoco esto basta, porque también las partes de la sustancia pueden depender de las otras partes, y la materia misma depende, a su modo, de la forma; pues hay diversos modos de dependencia, y no está en contradicción con una sustancia incompleta el que dependa de un sujeto del mismo orden. O, finalmente, se le llama accidente, porque en su ser posee una entidad tan imperfecta y diminuta, que es de orden inferior a todo el ámbito de la sustancia. Mas esto se afirma gratuitamente y sin fundamento; pues ¿por dónde consta que el acto de la materia al que ella misma se ordena esencial y primariamente, y que con ella completa la esencia de una cosa natural, sea una entidad tan diminuta e incompleta? Contradice, finalmente, al fin de dicha forma, porque, según dije, de un sujeto sustancial y con forma accidental no puede resultar compuesta una única esencia sustancial, sobre todo

complendam essentiam erit actus, quia potentia dicit essentialem ordinem ad actum.

19. Non potet autem ille actus qui ad complendam rei essentiam adiungitur materiae esse actus accidentalis. Primo quidem quia ex actu et potentia diversorum ordinum non completur essentia vere ac per se una; essentia autem rei naturalis et substantialis esse debet vere ac per se una; alias non esset una substantia. Secundo, quia cum materia sit substantialis potentia, non expletur per actum accidentalem; ergo cum illo non potest complere veram essentiam rei naturalis. Tertio, quia si talis actus est accidentalis, interrogo cuinam accidat. Aut enim accidit composito ex illo actu et potentia, ut tale est, et hoc repugnat, quia cum compositum illud intrinsece constet ex tali forma, non potest ei accidere; quomodo etiam albedo non est accidens albi, ut album est, sed subiecti albi. Aut accidit materiae seu subiecto substantiali, et sic interrogo rursus cur dicatur ei accidere. Vel enim quia potest materia esse cum tali actu, et etiam sine illo. Et hoc non est satis, alias etiam anima rationalis esset accidens corporis; hoc ergo commune esse potest tam substantiali actui quam accidentali. Vel est quia talis forma pendet a materia in suo esse, et hoc etiam non est satis, quia etiam partes substantiae possunt pendere ab aliis partibus, et materia ipsa pendet suo modo a forma; sunt itaque varii modi dependentiae, et non repugnat incompletae alicui substantiae quod pendeat a subiecto eiusdem ordinis. Vel denique dicitur accidens quia in suo esse habet entitatem ita imperfectam et diminutam ut sit inferioris ordinis quam tota latitudo substantiae. Et hoc imprimis est gratis et sine fundamento dictum; unde enim constat illum actum materiae, ad quem ipsa per se primo ordinatur quique cum ipsa complet essentiam rei naturalis, esse tam diminutam et incompletam entitatem? Deinde repugnat fini talis formae, quia, ut dixi, non potest ex subiecto substantiali et forma accidentali componi una essentia substantialis,

siendo la forma la que confiere a la esencia el último grado y complemento. Por lo cual dijo con razón Aristóteles, lib. I de la *Física*, c. 6, *que la sustancia no se compone de no sustancias;* y consta, por otra parte, que las cosas naturales y sus esencias son sustanciales y unas *per se*; luego es una afirmación filosófica certísima la referente a las formas sustanciales.

Solución de los argumentos

20. De las razones de duda expuestas al principio, las dos primeras quedan resueltas con lo dicho. En efecto, por lo que se refiere a la primera, se niega que falten en las cosas naturales indicios suficientes y efectos por los que se pueda llegar suficientemente al conocimiento de las formas sustanciales, y se niega por ello que puedan quedar a salvo todas las acciones o trasmutaciones sin las formas sustanciales. En cuanto a la segunda, se niega que sea contradictorio el que una forma sea subsistente e informante, bien en diversos estados, bien en el mismo, según explicaremos más ampliamente luego al tratar de la subsistencia. Se niega también que haya contradicción en que una forma sea dependiente del sujeto y sea sustancial, según se dijo poco ha; en qué se diferencia, por otra parte, esta dependencia de la inhesión del accidente, lo explicaremos en la disputación siguiente. En cambio, en el tercer argumento se pone sobre el tapete una dificultad especial, que es necesario tratar en la sección siguiente.

SECCION II

¿CÓMO PUEDE LA FORMA SUSTANCIAL HACERSE EN LA MATERIA Y DE LA MATERIA?

1. *Razón de la dificultad.*— El motivo de duda se tocó en la sección precedente; en efecto, la forma sustancial es una realidad distinta de la materia; luego, o esa realidad es algo antes de la generación o no es nada; si es algo, entonces es forma sustancial antes de ser producida, puesto que dicha realidad es indivisible y es esencialmente forma sustancial; por consiguiente, esa realidad no puede ser nada antes de la generación, sin que sea forma sustancial;

maxime cum forma sit quae dat ultimum gradum et complementum essentiae. Propter quod merito dixit Aristot., I Phys., c. 6, *substantiam non componi ex non substantiis;* constat autem res naturales earumque essentias substantiales esse ac per se unas; est ergo certissimum dogma philosophicum de substantialibus formis.

Solvuntur argumenta

20. Ex rationibus dubitandi in principio positis, duae primae ex dictis solutae relinquuntur. Ad primam enim negatur deesse in rebus naturalibus sufficientia indicia et effectus, per quae sufficienter deveniri possit in cognitionem formarum substantialium, negaturque subinde aut actiones omnes aut transmutationes salvari posse sine formis substantialibus. Ad secundam, negatur repugnare quod aliqua forma sit subsistens et informans, vel in diversis statibus vel etiam in eodem, ut latius declarabimus infra tractando de subsistentia. Negatur etiam repugnare esse formam dependentem a subiecto et esse substantialem, ut paulo ante dictum est; quomodo autem differat haec dependentia ab inhaerentia accidentis, dicemus disputatione sequenti. In tertio vero argumento petitur specialis difficultas, quam oportet sequenti sectione tractare.

SECTIO II

QUOMODO POSSIT FORMA SUBSTANTIALIS FIERI IN MATERIA ET EX MATERIA

1. *Difficultatis ratio.*— Ratio dubitandi tacta est in praecedenti sectione; nam forma substantialis est res distincta a materia; vel ergo illa res est aliquid ante generationem, vel nihil; si est aliquid, ergo est forma substantialis antequam fiat; nam illa res est indivisibilis et essentialiter est forma substantialis; non ergo potest illa res esse aliquid ante generationem quin sit substantialis forma; hoc autem est impossibile, tum

mas esto es imposible, no sólo porque, de lo contrario, no existiría generación sustancial alguna, sino también porque, en otro caso, existirían simultáneamente en la materia formas contradictorias. Si, por el contrario, se elige la otra parte, a saber, que la forma no es nada con anterioridad a la generación, se deduce que la forma se hace de la nada, cosa que está en contradicción con el axioma de los filósofos: *de la nada nada se hace.* Ni respondería satisfactoriamente quien dijese que no se hace la forma sino el compuesto; mas que el compuesto se hace de la materia y que —consecuentemente— no existe nada que sea hecho de la nada; esto —repito— no es satisfactorio, porque consiste más en palabras y modo de expresarse que en la realidad; en efecto, la forma antes no existía realmente y luego existe, por consiguiente fue hecha. Además, porque no se produce el compuesto, a no ser en cuanto se compone de materia y forma; y no hay composición si no es de entes ya hechos. Asimismo, porque, al corromperse el todo la forma cesa verdaderamente de existir y pasa a la nada; puesto que la que antes era algo, después no es nada; por consiguiente, cuando el todo comienza a existir, también es hecha la forma.

2. *Se refuta la opinión de unos filósofos antiguos.*— A causa de esta dificultad unos filósofos antiguos negaron las formas sustanciales y creyeron que todas las cosas se realizaban debido sólo al cambio de accidentes. La sentencia de éstos está ya refutada con la demostración de la forma sustancial y de la generación y corrupción; por otra parte, ahora añadimos que, al negar las formas sustanciales, no resuelven la dificultad, si no niegan también las accidentales —que real y verdaderamente se producen de nuevo— y —en consecuencia— afirman que no existe en las cosas cambio alguno a no ser acaso el local, pero que da la impresión de que las cosas cambian, porque las que estaban manifiestas se ocultan y las que estaban ocultas se manifiestan; hasta qué punto es esto absurdo, es evidente. La afirmación propuesta es clara, puesto que respecto de la forma accidental puede oponerse la misma objeción, ya que también esta forma, mientras existe, tiene su realidad y entidad. Pues bien, o antes de ser hecha era algo, o nada. Si algo, no es hecha; si nada, es hecha de la nada. Por eso admitía Anaxágoras, según vimos antes, que todas las formas de las cosas estaban actualmente en los átomos, de cuya variada mezcla

quia alias nulla esset substantialis generatio; tum etiam quia alias essent simul in materia formae repugnantes. Si vero eligatur altera pars, nimirum formam ante generationem nihil esse, sequitur formam ex nihilo fieri, quod repugnat philosophorum axiomati: *Ex nihilo nihil fit.* Nec satisfacit qui responderit formam non fieri, sed compositum; compositum autem fieri ex materia, et ideo nihil esse quod ex nihilo fiat; hoc (inquam) non satisfacit, quia magis consistit in verbis et modo loquendi quam in re: nam forma revera antea non erat et postea est; ergo facta est. Item, quia compositum non fit nisi quatenus ex materia et forma componitur; non autem componitur nisi ex entibus factis. Item, quia, cum totum corrumpitur, forma vere desinit esse transitque in nihilum; nam quae antea erat aliquid, postea est nihil; ergo cum totum incipit esse, forma etiam fit.

2. *Reiicitur placitum antiquorum philosophorum.*— Propter hanc difficultatem antiqui philosophi negarunt formas substantiales, et omnia fieri per solam accidentium mutationem existimarunt. Quorum sententia improbata iam est ex demonstratione substantialis formae et generationis ac corruptionis; nunc vero addimus eos non solvisse difficultatem negando substantiales formas nisi etiam accidentales negent, quae vere et realiter de novo fiant, et consequenter dicant nullam esse in rebus mutationem nisi fortasse localem, sed videri res transmutari quia quae apparebant occultantur, et quae occultae erant apparent, quod quam sit absurdum, perspicuum est. Assumptum patet, quia de forma accidentali potest eadem difficultas obiici; nam etiam illa forma, cum est, habet suam realitatem et entitatem. Aut ergo illa, antequam fiat, erat aliquid, vel nihil. Si aliquid, ergo non fit; si nihil, ergo fit ex nihilo. Unde Anaxagoras, ut supra vidimus, omnes formas rerum concedebat actu esse in atomis, ex quarum concursu

resultan compuestas todas las cosas; mas esta opinión quedó suficientemente refutada en las páginas anteriores.

Se propone la primera opinión y se explica de diversas maneras

3. *Se excluye a Alberto Magno de esta sentencia.*— Dejando, pues, a un lado a los filósofos antiguos, acerca de este punto hay diversas opiniones entre los posteriores. La primera es que todas las formas están actualmente en la materia, ciertamente no íntegras y perfectas, porque se dan cuenta de que esto elimina la verdadera generación y corrupción de las cosas e implica manifiesta repugnancia, puesto que las formas mismas son opuestas entre sí, y por ser aplicable también el argumento a las formas accidentales, que a veces son estrictamente contrarias, por más que dicen que las formas están actualmente en la materia, según ciertas incoaciones de las mismas. Soto, lib. I *Phys.*, q. 7, atribuye esta opinión a San Alberto en el mismo pasaje, tratado III, c. 3; en cambio, Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 28, niega que San Alberto sea de esta opinión. En realidad, San Alberto dice sólo que en la materia, que es el sujeto de las formas, hay un hábito confuso de las mismas formas, y explica que este hábito no es más que la potencia habitual, en virtud de la cual la materia encierra en sí las formas, y deja entender que este hábito confuso es algo distinto de la naturaleza de la materia, por razón del cual se afirma que la forma preexiste en la materia: *No pretendo afirmar* —dice— *que una parte de la forma proceda de dentro y una parte de fuera, sino que toda procede de dentro y toda procede de fuera.* Y al explicar esto manifiesta que la forma procede de dentro, es decir, que preexiste en la materia según el ser de la esencia, y por ello dice *que el agente no obra para producir la esencia de la forma, sino la existencia de la forma;* y en este sentido había dicho *que toda la forma procede de fuera,* esto es, que es producida por la causa eficiente en cuanto al ser de la existencia. Por más que todas estas cosas están dichas de un modo muy oscuro, pueden, sin embargo, interpretarse en un sentido legítimo, si por el ser de la esencia entendemos sólo el ser en potencia, el cual no se produce por el agente natural, sino que se lo supone en la materia. Por eso el mismo Alberto, V *Metaph.*,

vario omnia componebat; sed illud placitum satis est in superioribus refutatum.

Prima opinio proponitur et variis modis explicatur

3. *Albertus Magnus ab hac sententia eruitur.*— Omissis ergo antiquis philosophis, inter posteriores sunt de hac re variae sententiae. Prima est omnes formas actu esse in materia, non quidem integras et perfectas, quia vident hoc e medio tollere veram rerum generationem et corruptionem et involvere manifestam repugnantiam, cum formae ipsae inter se pugnantes sint, et cum eadem ratio sit de accidentalibus, quae interdum sunt proprie contrariae. Sed dicunt esse formas actu in materia secundum quasdam inchoationes earum. Hanc opinionem Soto, I Phys., q. 7, tribuit Alberto, ibid., tract. III, c. 3; Soncinas vero VII Metaph., q. 28, negat Albertum esse huius sententiae. Et revera Albertus solum ait in materia, quae est subiectum formarum, esse habitum confusum earumdem formarum, hunc autem habitum declarat nil esse aliud quam potentiam habitualem qua materia claudit in se formas; significat autem illum habitum confusum esse aliquid distinctum a natura materiae, ratione cuius forma dicitur praeexistere in materia: *Nec intendo* (inquit) *dicere quod formae pars sit ab intus et pars ab extra, sed tota est ab intus et tota est ab extra.* Quod declarans, significat formam esse ab intus, id est, praeexistere in materia secundum esse essentiae, et ideo ait *agens non agere ad producendam essentiam formae, sed ad esse formae;* et hoc sensu dixerat *formam totam esse ab extra,* id est fieri ab efficienti quantum ad esse existentiae. Quae omnia licet obscurissime dicta sint, possunt ad rectum sensum trahi, si per esse essentiae solum intelligamus esse in potentia, quod non fit ab agente naturali, sed supponitur in materia. Unde idem Albertus, V Metaph.,

taph., tratado II, c. 12, afirma que toda la forma procede de dentro, según el ser potencial, y de fuera, según el ser actual; también en el lib. VIII *Phys.*, c. 4, a la potencia para la forma la llama incoación de la forma. Con toda razón, pues, entendemos por hábito confuso la potencialidad misma de la materia, a la que el mismo Alberto llama potencia habitual. Unicamente parece establecer distinción entre la potencia de la materia y la materia, cuestión que se refiere a un problema antes tratado, y admitiría una explicación bastante probable entendiéndola de la distinción de razón y no de la real, ya que allí mismo distingue de igual modo en el género la naturaleza del género y la potencia que contiene las diferencias.

4. Durando, *In II*, dist. 18, q. 2, cita otra sentencia que afirmaba en la materia ciertas posibilidades de las formas, las cuales, al producirse las formas, no se conservan, sino que se transforman en ellas; y de esta suerte deja a salvo el que las formas no se producen de la nada, sino de esas posibilidades. Mas Durando no cita ningún autor de esta sentencia, y por eso no podemos delimitar con certeza su sentido; sin embargo, apenas resulta creíble que dichos autores hayan interpretado esa posibilidad como una verdadera realidad distinta de la materia y la forma, sino únicamente como la esencia posible de la forma, que es lo que otros dicen «en potencia objetiva», aunque si esto es lo único que pretendió esta opinión, no añadió nada especial con que explicar que la forma no se crea; puesto que también las cosas que se crean se originan desde esta posibilidad. Propone, finalmente, Soto otra opinión de Auréolo, *In II*, dist. 18, de que la forma preexiste en la materia según una parte, a partir de la cual es perfeccionada por la acción del agente, y por eso no es hecha de la nada; mas esta opinión ni Capréolo la aduce como de Auréolo, ni pude encontrarla en otro autor.

5. Así, pues, sea cual sea el sentido con que se afirma que en la materia precede una realidad distinta de la materia misma, de suerte que de ella se produzca la forma, es improbable y no aporta utilidad alguna para desentrañar la dificultad en que nos encontramos. Lo primero está claro, porque no puede comprenderse cuál o qué clase de entidad sea ésa; porque o es sustancia o accidente; esto segundo ni lo afirman dichos autores, ni puede afirmarse, ya

tract. II, c. 12, ait totam formam esse ab intra secundum esse potentiale et ab extra secundum esse actuale; in VIII etiam Phys., c. 4, potentiam ad formam vocat inchoationem formae. Recte igitur per illum habitum confusum intelligimus ipsam potentialitatem materiae, quam ipsemet Albertus vocat habitualem potestatem. Solum videtur distinguere potentiam materiae a materia, quod ad aliam quaestionem supra tractatam spectat, et posset satis probabiliter exponi de distinctione rationis et non rei; nam ibidem eodem modo distinguit in genere naturam generis a potestate qua differentias continet.

4. Alia sententia refertur a Durando, In II, dist. 18, q. 2, quae ponebat in materia quasdam possibilitates formarum, quae non manent quando producuntur formae, sed in eas convertuntur; atque ita salvabat non fieri formas ex nihilo, sed ex illis possibilitatibus. Non refert autem Durandus aliquem auctorem huius sententiae, et ideo non possumus sensum illius certo affirmare; vix tamen credi potest illos auctores per eam possibilitatem intellexisse rem aliquam veram distinctam a materia et a forma, sed solam essentiam formae possibilem, quam alii vocant in potentia obiectiva; quamquam si hoc tantum voluit haec opinio, nihil peculiare attulit quo explicaret formam non creari; nam etiam res quae creantur fiunt ex huiusmodi possibilitate. Refert tandem Soto aliam opinionem Aureoli, In II, dist. 18, quod forma praeest in materia secundum partem, ex qua perficitur per actionem agentis, et ideo non fit ex nihilo; eam vero opinionem nec Capreolus refert ex Aureolo neque apud alium auctorem invenire potui.

5. Quocumque igitur sensu asseratur praecedere in materia rem aliquam distinctam ab ipsa materia ut ex illa producatur forma, est improbabilis nihilque deservit ad enodandam difficultatem in qua versamur. Primum patet, quia intelligi non potest quae sit vel qualis illa entitas, quia vel est substantia vel accidens; hoc posterius non di-

porque un accidente no es una incoación intrínseca de la forma sustancial, sino que a lo sumo puede ser una disposición, ya también porque por la preexistencia del accidente no se evita el que toda la realidad de la forma se produzca de su propia nada, ya que el accidente no es algo de la forma misma. Si, por el contrario, se afirma lo segundo, hay que indagar de nuevo si esa sustancia es materia, forma o el compuesto; no puede ser el compuesto, como es de por sí evidente; no es la materia, porque se da por supuesto que es una cosa distinta de ella; ni es la forma, ya que ésta comienza a existir por generación. Se podrá decir acaso que es la forma con ser imperfecto. Mas se insiste todavía contra esto, dando por supuesto que se trata del ser actual, por el que una cosa es una verdadera entidad actual fuera de las causas; porque tendría muy poco sentido hablar únicamente del ser posible, puesto que según ese ser no se afirma en la materia realidad alguna verdadera distinta de ella, la cual exista fuera de la nada y sea un forma con ser imperfecto.

6. Refiriéndonos, pues, a este tipo de realidad que posee un verdadero ser actual, aunque imperfecto, pregunto cómo partiendo de esa realidad se produce la forma en su ser perfecto, si por intensificación o por cambio de un ser en otro. Ningún modo distinto puede pensarse fuera de éstos; en efecto, en el primer modo se conserva la entidad anterior, que era imperfecta, eliminándose la imperfección mediante algo que se añade; en cambio, en el segundo modo se suprime aquella entidad imperfecta y le sucede una perfecta, bien sea por transformación de una en otra, bien por cualquier otro método; mas estos dos modos implican inmediata contradicción; por tanto, no puede excogitarse ningún otro que no se reduzca a alguno de ellos. El primer modo carece en absoluto de verosimilitud. Primero, porque, según demostraré luego, la forma sustancial no es capaz de intensión o remisión. Segundo, porque en otro caso preexistirían actualmente en la materia todas las formas sustanciales que pueden educirse de ella, en grado remiso ciertamente, pero según una verdadera y actual entidad, existiendo de esta suerte simultáneamente en la materia infinitas entidades actuales, dado que las formas pueden multiplicarse hasta el infinito. Esto, empero, es completamente absurdo, ya a causa de la infinidad

citur ab illis auctoribus, nec dici potest, tum quia accidens non est intrinseca inchoatio formae substantialis, sed ad summum esse potest dispositio, tum etiam quia propter accidens praeexistens non vitatur quin tota realitas formae fiat ex nihilo ipsius, quia accidens non est aliquid ipsius formae. Si vero dicatur secundum, inquiretur rursus an illa substantia sit materia, vel forma, vel compositum; non potest esse compositum, ut per se notum est; non materia, quia supponitur esse res distincta ab illa; nec forma, quia haec incipit esse per generationem. Dicetur fortasse esse forma in esse imperfecto. Sed contra hoc urgetur ulterius, supponendo esse sermonem de esse actuali, quo res est vera entitas actualis extra causas suas; nam esset valde frivolum loqui de esse possibili tantum, quia secundum illud esse non ponitur in materia aliqua vera res distincta ab illa quae sit extra nihil et sit forma in esse imperfecto.

6. Loquendo igitur de huiusmodi re habente verum esse actuale, licet imperfectum, inquiro quomodo ex illa re fiat forma in esse perfecto, an per intensionem, an per transmutationem unius in aliud. Nec praeter hos modos potest alius excogitari; nam in priori modo manet prior entitas, quae erat imperfecta, remota imperfectione per aliquid quod ei superadditur; in posteriori autem modo tollitur illa imperfecta entitas et ei succedit perfecta, sive per conversionem unius in aliam, sive quacumque alia ratione; includunt ergo illi duo modi immediatam contradictionem; unde non potest excogitari alius qui ad alterum eorum non reducatur. Primus autem modus nullam habet verisimilitudinem. Primo, quia forma substantialis non est intensibilis et remissibilis, ut infra ostendam. Secundo, quia alias praeexisterent actu in materia omnes formae substantiales quae ex illa educi possunt, in gradu quidem remisso, tamen secundum aliquam veram et actualem entitatem, et ita essent simul in materia infinitae entitates actuales, nam formae in infinitum multiplicari possunt. Hoc autem est plane absurdum, tum propter

de entidades, ya también porque la materia de suyo no tiene este tipo de formas congénitas, las cuales vienen a ser como si emanasen de su propia entidad; ni existe agente alguno por el que hayan sido producidas, ni se deben a la materia misma, de suerte que pensemos que Dios las infundió o creó juntamente con ella. Tercero, porque, aun admitidas estas imperfectas entidades, persiste la misma dificultad: cómo se produce ese grado o parte de entidad que se añade a lo que le precedió: porque comienza en absoluto a existir, siendo así que antes no era nada, puesto que en las formas que son objeto de intensificación, el segundo grado no se hace propiamente del primero, si no es por ventura como de término *a quo;* y de este modo el segundo grado se hace más bien de la remisión o limitación del primero —que consiste en la privación de un grado ulterior— que de la misma entidad positiva del primer grado; por consiguiente, el que suponga un grado no evita que el segundo con anterioridad sea nada, hasta que reciba el ser mediante la acción del agente; por consiguiente, respecto de ese grado persiste la misma dificultad: cómo no es producido de la nada. Finalmente, según esta sentencia, se suprime la verdadera generación y corrupción sustancial, pues se reducirá únicamente a una intensificación o remisión de formas.

7. Tampoco faltan razones de igual eficacia contra el segundo modo; en efecto, como consecuencia de él se sigue primeramente que hay que suponer en la materia infinitas entidades; pues no puede pensarse que una sola e idéntica entidad sea incoación de todas las formas; porque si, al producirse una forma, se elimina y destruye su incoación, conservándose las otras, y el mismo proceso puede tener lugar a su vez y respectivamente en todas, es forzoso que todas esas entidades sean distintas entre sí. Segundo, porque si la forma perfecta se produce de la incoada por cambio o transformación, se hace sólo —consecuentemente— una de otra como de término *a quo;* luego se produce la entidad completa de la forma, la cual antes era actualmente nada; pues no puede decirse, a causa de la incoación preexistente, que haya existido previamente en acto, puesto que son realidades distintas, de las cuales perece la una cuando comienza la otra; por tanto, esa entidad imperfecta es inútil para que la forma no sea producida de la nada; porque tampoco esa incoación es algo, es decir,

infinitatem entitatum, tum etiam quia materia ex se non habet congenitas huiusmodi formas quasi dimanantes a propria entitate; neque est aliquod agens a quo factae sint; neque sunt ipsi materiae debitae, ut fingamus Deum illas infudisse aut concreavisse. Tertio, quia etiam positis illis imperfectis entitatibus, restat eadem difficultas, quomodo fiat ille gradus vel pars entitatis quae additur praecedenti: quia omnino incipit esse, cum antea nihil esset; nam in formis quae intenduntur secundus gradus non fit proprie ex primo, nisi fortasse ut ex termino a quo; quo modo potius fit posterior gradus ex remissione vel limitatione prioris, quae est privatio ulterioris gradus, quam ex ipsamet entitate positiva prioris gradus; ergo quod unus gradus supponatur non tollit quin secundus antea sit nihil donec per actionem agentis recipiat esse; ergo de illo gradu restat eadem difficultas, quomodo non fiat ex nihilo. Tandem iuxta illam sententiam tollitur vera generatio et corruptio substantialis, quia solum erit quaedam intensio vel remissio formarum.

7. Nec desunt rationes aeque efficaces contra posteriorem modum; primo enim ex illo sequitur supponi in materia infinitas entitates; nec enim potest fingi una et eadem quae sit inchoatio omnium formarum; nam si quando fit una forma tollitur et destruitur inchoatio eius, manentibus aliis, et ita in omnibus vicissim et mutuo fieri potest, necesse est omnes illas entitates esse inter se distinctas. Secundo, quia si forma perfecta fit ex inchoata per transmutationem vel conversionem, ergo tantum fit una ex alia tamquam ex termino a quo; ergo fit tota entitas formae, quae antea nihil erat actu; nam propter praeexistentem inchoationem non potest dici actu praefuisse, cum sint res distinctae, quarum una perit quando alia incipit; ergo impertinens est illa entitas imperfecta ut forma non fiat ex nihilo; nam etiam illa inchoatio non est aliquid, id est

una parte o un grado de la forma que se produce. Y si es necesario o si basta la relación a un término positivo *a quo* para que una cosa no se haga de la nada, tampoco para esto es necesaria tal incoación, puesto que basta una forma contraria u opuesta, que es expulsada siempre que otra se introduce, ya que la generación de una es la corrupción de otra. Puede inquirirse, en tercer lugar, si la entidad imperfecta que se elimina y la forma perfecta que se introduce son de la misma especie esencial, o de distinta. Porque, si son distintas, cada una es —en consecuencia— perfecta en su especie; y si una elimina a la otra, serán opuestas entre sí; luego el admitir tales incoaciones no conduce más que a multiplicar las formas en la materia sin utilidad; porque para que del término opuesto se produzca una forma, basta una forma contraria o incompatible, la cual se da siempre por supuesta. Mas si esas entidades son de la misma especie, ninguna razón puede darse de por qué una elimina a otra, o de por qué se produce una en el sujeto en que preexistía actualmente otra.

8. *Qué diferencia estableció Aristóteles entre las materias de los diversos objetos artificiales.*— Se podrá poner como objeción al mismo Aristóteles, que dice en el lib. VII de la *Metafísica,* texto 29, que en la materia existe una parte de la cosa que se va a hacer, y hace consistir la diferencia entre los objetos artificiales y naturales en esto, en que en los artificiales sólo se supone una materia apta para obedecer al artífice, mientras que en los naturales existe en la materia algo de la forma que se va a introducir. Y se confirma porque, en otro caso, no sería tanto generación natural de una sustancia completa cuanto producción de una cosa artificial en su materia. Se responde que Aristóteles a la aptitud misma de la materia para la forma la llama parte de la cosa que ha de ser hecha. Así lo explican Santo Tomás y Alejandro de Hales, y podría interpretarse de una parte que no fuera de la forma misma, sino de todo el compuesto. Empero, el sentido propio es que Aristóteles no llama parte a la materia misma, sino a cierta virtud activa que a veces está unida a la materia y coopera a la generación o producción de la cosa. En efecto, plantea allí Aristóteles la duda de por qué las cosas que se hacen por procedimiento artificial, a

aliqua pars vel aliquis gradus eius formae quae fit. Quod si habitudo ad terminum a quo positivum est necessaria vel sufficit ut res non fiat ex nihilo, etiam ad hoc non est necessaria illa inchoatio, quia sufficit forma contraria seu repugnans, quae semper expellitur quando alia introducitur, quia generatio unius est corruptio alterius. Tertio inquiri potest an illa entitas imperfecta quae abiicitur, et forma perfecta quae introducitur, sint eiusdem speciei essentialis, vel distinctae. Nam si sunt distinctae, ergo unaquaeque est perfecta in sua specie; et si una abiicit aliam, erunt inter se repugnantes; ergo ponere illas inchoationes nihil aliud est quam multiplicare formas in materia sine utilitate; nam ut una forma fiat ex termino repugnante, sufficit una forma contraria vel incompossibilis, quae semper supponitur. Si vero illae entitates sunt eiusdem speciei, nulla potest reddi ratio cur una abiiciat aliam aut cur una fiat in subiecto in quo actu praeexistebat alia.

8. *Quam differentiam inter artefactorum diversorum materias posuerit Aristot.*— Sed obiicies Aristotelem, VII Metaph., text. 29, dicentem in materia esse aliquam partem rei faciendae, et constituentem in hoc differentiam inter artificialia et naturalia, quod in artificialibus solum supponitur materia apta obedire artifici, in naturalibus vero est in materia aliquid formae introducendae. Et confirmatur, quia alias non magis esset naturalis generatio substantiae completae quam effectio rei artificialis in sua materia. Respondetur Aristotelem ipsam aptitudinem materiae ad formam vocare partem rei efficiendae. Ita exponunt D. Thomas et Alexander Alensis, et posset intelligi de parte non ipsius formae, sed totius compositi. Proprius vero sensus est Aristotelem non vocare partem ipsam materiam, sed virtutem aliquam activam, quae interdum est coniuncta materiae, et cooperatur ad rei generationem vel effectionem. Dubitat enim ibi Aristoteles cur ea quae ab arte fiunt interdum fiant etiam casu et absque arte, ut sanitas, interdum vero non contingat fieri sine arte, ut domus; et respondet rationem esse quia in-

veces se producen también casualmente y sin intervención de medio artificial, como la salud, y, en cambio, sucede a veces que no se hacen sin que intervenga un medio artificial, una casa, por ejemplo; y responde que la razón está en que a veces en la materia, a partir de la cual o sobre la cual opera el arte, precede una parte que puede ser el principio del movimiento u operación sobre dicha materia, tal como precede en la salud el calor animal, que acontece que es excitado y ayudado por otros medios al margen de los artificiales y aun sin ellos, y en virtud de cierto proceso casual produce la salud. A veces, en cambio, en la materia propia del arte no existe parte alguna activa, como, por ejemplo, en las piedras y en la madera, y por eso con ellas no puede hacerse una casa sin intervención del arte. No habla, pues, Aristóteles de la incoación de formas, como hicieron notar muy bien Santo Tomás y Escoto, sino de la capacidad que hay a veces en la materia para incoar la acción. Y esta misma es la explicación que dieron el Comentador y Alejandro de Afrodisia. Por eso es falso y está en absoluto fuera de la letra de Aristóteles el que ahí se establezca diferencia entre las cosas artificiales y las naturales; pues se establece únicamente la de las artificiales entre sí, y allí, en el texto 31, más bien da a entender Aristóteles, como hizo notar Santo Tomás, que lo mismo acontece en las cosas naturales; porque a veces el sujeto paciente del que se genera una cosa natural está sólo en potencia pasiva, y entonces no puede generarse de él nada a no ser por un agente natural extrínseco; a veces, empero, tiene unida una virtud activa seminal, que es como una parte de él, como se echa de ver en el semen o en el grano de trigo, y en estos casos acontece que el efecto se produce sin otro agente extrínseco. A la confirmación se responde que la generación es natural por parte de la potencia pasiva natural y, consecuentemente, también por parte de la potencia activa natural, correlativa de la pasiva; mas para las cosas artificiales en cuanto tales más que potencia pasiva natural hay potencia obediencial, a la cual no responde potencia activa natural, sino racional o ideal, punto que explicaremos un poco después.

No se crean todas las formas sustanciales

9. *Se disculpa de error a Platón y Avicena.*— La segunda sentencia fue la de aquellos que, abrumados por la dificultad expuesta, afirmaron que todas las

terdum in materia ex qua vel circa quam ars operatur, praecedit aliqua pars quae potest esse principium movendi seu operandi circa illam materiam, ut in sanitate praecedit calor animalis, quem contingit aliunde excitari aut iuvari praeter artem, atque ita sine illa et casu quodam efficere sanitatem. Aliquando vero in materia artis nulla est pars activa, ut in lapidibus et lignis, et ideo non potest ex eis effici domus sine arte. Non loquitur ergo Aristoteles de inchoatione formarum, ut recte notarunt D. Thom. et Scotus, sed de virtute quae interdum est in materia ad inchoandum actionem. Et hanc etiam expositionem tradiderunt Commentator et Alexander Aphrod. Unde falsum est et omnino praeter litteram Aristotelis quod ibi constituatur differentia inter artificialia et naturalia; tantum enim constituitur inter artificialia inter se, et potius ibi, text. 31, significat Aristoteles idem contingere in naturalibus, ut D. Thomas notavit; nam interdum passum ex quo generatur res naturalis est in sola potentia passiva, et tunc non potest ex illo generari aliquid nisi ab extrinseco agente naturali; interdum vero habet adiunctam virtutem seminalem activam, quae est quasi pars eius, ut patet in semine aut in grano tritici, et tunc contingit fieri effectum absque alio extrinseco agente. Ad confirmationem respondetur generationem esse naturalem ex parte potentiae passivae naturalis, et consequenter etiam ex parte potentiae activae naturalis, quae passivae respondet; ad artificialia vero ut sic non tam esse potentiam passivam naturalem quam obedientialem, cui non respondet potentia activa naturalis, sed rationalis seu idealis, quod paulo inferius declarabimus.

Non omnes formae substantiales creantur

9. *Plato et Avicenna ab errore vendicantur.*— Secunda sententia fuit aliorum qui, superati difficultate tacta, dixerunt omnes

formas sustanciales se producían por creación. Cita esta opinión San Alberto, *In II*, dist. 18, a. 12, y se la atribuyen algunos a Platón en el *Fedón* por haber dicho que las formas son inducidas en la materia por las ideas separadas, y a Avicena, I *Suffic.*, c. 10, y en el lib. IX de su *Metafísica*, c. 4, quien afirmó que estas mismas formas eran inducidas por una inteligencia separada, de la que afirmaba que era la décima después de las nueve que rigen a los nueve cuerpos celestes, y que gobernaba al mundo sublunar. Mas ambos filósofos, aunque acaso hayan incurrido en error respecto del principio efectivo de las formas sustanciales —del que nos ocuparemos luego a propósito de la causa eficiente—, sin embargo, no está claro que hayan errado respecto del modo de producir estas formas; ni Aristóteles atacó a Platón por este capítulo, sino por haber hecho intervenir sin motivo las ideas separadas, siendo así que estas realidades pueden ser engendradas por otras que les sean semejantes. Y este argumento cobra mayor eficacia contra Avicena; porque Platón acaso no puso las ideas fuera de la mente divina, y afirmó que las formas eran introducidas por ellas, entendiéndolas como un principio universal, con lo que no excluye los agentes próximos; Avicena, en cambio, incurrió sin duda en error al atribuir a las inteligencias superiores la creación de las inferiores, y a la inteligencia más baja la introducción de las formas sustanciales; no está claro, sin embargo, que haya afirmado que todas las formas inferiores se producen por creación. Por eso piensa Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 29, que probablemente puede defenderse su opinión; y de este asunto trataremos luego en el lugar aludido, sobre la causa eficiente, y otra vez después al ocuparnos de las inteligencias creadas. Mas de quienquiera que haya sido esa opinión, tomada universalmente, es improbable; pues respecto del alma racional es la verdadera y católica; mas respecto de las otras es falsa, porque, de lo contrario, todas las formas sustanciales serían subsistentes e independientes de la materia en su producción y —consecuentemente— también en su ser, lo cual es completamente absurdo, ya que, en otro caso, todas las almas de los brutos serían inmortales. La consecuencia está clara, porque la creación no sólo es de cosas subsistentes, sino que no depende de causa material, según luego diremos. En segundo lugar, contra esta opinión cobra

formas substantiales fieri per creationem. Quam opinionem refert Albertus, In II, dist. 18, a. 12, et aliqui eam tribuunt Platoni in Phaedone, eo quod dixerit formas induci in materiam ab ideis separatis, et Avicennae, I Sufficient., c. 10, et IX suae Metaph., c. 4, qui dixit easdem formas induci ab intelligentia separata, quam decimam post novem quae praesunt novem corporibus caelestibus esse dicebat, et praeesse mundo sublunari. Sed hi duo philosophi, licet fortasse erraverint circa principium effectivum substantialium formarum (de quo postea circa efficientem causam dicturi sumus), tamen quod erraverint circa modum efficiendi has formas non constat; neque Aristoteles hoc titulo Platonem impugnat, sed quod separatas ideas sine causa introduxerit, cum huiusmodi res possint a sibi similibus generari. Quae ratio magis urget contra Avicennam; nam Plato fortasse nou posuit ideas extra mentem divinam, et ab illis dixit introduci formas, ut ab universali principio, quod agentia proxima non excludit; Avicenna vero erravit quidem tribuens intelligentiis superioribus creationem inferiorum, et infimae introductionem formarum substantialium; non tamen constat ipsum dixisse omnes inferiores formas fieri per creationem. Unde Soncin., VII Metaph., q. 29, arbitratur eius opinionem probabiliter posse defendi; de quo dicemus loco citato de causa efficienti, et iterum inferius tractando de intelligentiis creatis. Cuiuscumque vero fuerit illa opinio, universaliter intellecta improbabilis est; de anima namque rationali vera est et catholica, de aliis vero est falsa, quia alias omnes formae substantiales essent subsistentes et independentes a materia in fieri, et consequenter etiam in esse, quod est absurdissimum, alias omnes animae brutorum essent immortales. Sequela patet, quia creatio et est rerum subsistentium et non pendet a materiali causa, ut infra dicemus. Secundo urget contra hanc opinionem ratio

fuerza la razón que se insinuó antes, porque si las formas sustanciales se crean por la razón expuesta, es necesario que se creen también las accidentales, porque también la forma accidental se hace de su propia nada y no preexistente actualmente en el sujeto ni según toda su entidad ni según parte. Y si esto se concede, se deduce ulteriormente que del mismo modo que la inducción de las formas sustanciales no se debe a agentes naturales, por ese motivo, igualmente tampoco se deberá la producción de las accidentales. Y de esta suerte se sigue finalmente que los agentes naturales no obran nada en absoluto, cosa que demostraremos luego que es completamente absurda.

Solución de la cuestión

10. *Afirmación primera relativa al alma racional.*— Así, pues, la sentencia verdadera, que es la de la escuela peripatética, es que entre las formas sustanciales algunas son espirituales y sustanciales e independientes de la materia, por más que la informen verdaderamente; y que otras, en cambio, son materiales y que tienen su inhesión en la materia de tal suerte que dependen de ella en su ser y en su producción. A la primera clase pertenecen sólo las almas humanas —pues únicamente tratamos de las formas informantes—, y respecto de ellas hay que admitir el consecuente a que se llegó por deducción en la dificultad expuesta, es decir, que se hacen de la nada por verdadera creación, punto que se demostrará con más amplitud en su lugar propio. Por ahora baste decir que esto es consecuencia necesaria del principio sentado, dando por supuesto que las almas no preexisten antes de su unión con el cuerpo, lo cual es cierto por fe y por el principio de que son verdaderas formas del cuerpo. Más aún, aunque preexistiesen, no podrían existir a no ser por creación, puesto que no son entes necesarios de suyo y que tengan ser en virtud de su propia quididad, según demostraremos luego con sentido universal, parte en la disputación sobre la causa eficiente, parte al demostrar que sólo existe un ente increado. Mas si el alma racional no posee existencia si no es por la causación eficiente de otro y se piensa que existe con anterioridad al cuerpo, es hasta cierto punto más claro y evidente que posee el ser por creación, puesto que fue hecha de la nada y sin con-

supra insinuata, quia si formae substantiales creantur propter dictam causam, etiam accidentales creari necesse est, quia etiam forma accidentalis fit ex nihilo sui et non praeexistit actu in subiecto, neque secundum se totam neque secundum partem. Quod si hoc concedatur, sequitur ulterius quod, sicut introductio formarum substantialium ob eam causam non est ab agentibus naturalibus, ita neque effectio accidentalium. Atque ita tandem sequitur agentia naturalia nihil omnino agere, quod absurdissimum esse infra ostendemus.

Resolutio quaestionis

10. *Prior assertio de anima rationali.*— Vera igitur et peripatetica sententia est inter formas substantiales quasdam esse spirituales, et substantiales, et independentes a materia, quamvis eam vere informent; alias vero esse materiales itaque materiae inhaerentes ut ab ea in esse et fieri pendeant. Prioris ordinis sunt solae animae humanae (agimus enim tantum de formis informantibus), et de illis concedendum est consequens illatum in difficultate tacta, nimirum fieri ex nihilo per veram creationem, quod in proprio loco latius est ostendendum; nunc satis sit dicere id necessario consequi ex principio posito, supposito quod hae animae non praeexistunt antequam corporibus uniantur, quod certum est ex fide et ex illo principio quod sunt verae formae corporis. Immo, licet praeexisterent, non possent nisi per creationem existere, quia non sunt entia necessaria ex se et ex sua quidditate habentia esse, ut universe demonstrabimus infra, partim in disputatione de causa efficienti, partim demonstrando unum tantum esse ens increatum. Si autem rationalis anima non habet esse nisi per efficientiam alterius, et fingitur esse ante corpus, quodammodo clarius et evidentius est habere esse per creationem, quia facta est ex nihilo et absque concursu subiecti vel

curso del sujeto o causa material. Digo, empero, que es más claro hasta cierto punto, porque ahora, mientras se espera la disposición del cuerpo para que sea producida el alma, puede parecer que no se trata de creación con tanta propiedad, puesto que se produce con cierto concurso de la materia. No obstante, es verdadera creación, porque por parte del cuerpo no es un concurso esencial y en el género de la causa material para el ser mismo o producción del alma racional, sino que es a manera de una ocasión que exige la creación de aquel alma, sin la cual ocasión ni al alma se le debería el que fuese hecha, ni su causa se determinaría a la producción de la misma. Y el hecho de que el cuerpo o materia no influya esencialmente en la producción o en el ser del alma se desprende de que el alma racional, separada del cuerpo, conserva su ser; no depende, por tanto, de un sujeto que le sustente en el ser; tampoco, consiguientemente, en el producirse; porque la producción de una cosa es tal cual es su ser; luego, en sentido contrario, el sujeto mismo o materia no posee esencialmente influjo en el ser o producción de dicha alma; puesto que ambas cosas —la dependencia del efecto y el influjo de la causa— son correlativas, o mejor, son lo mismo.

11. *Hay que delimitar el axioma «de la nada nada se produce».*— Por lo cual, aquel principio de que *de la nada nada se hace,* entendido universalmente de toda causa y de todo efecto, es falso y contra la razón natural, según se patentiza en este mismo ejemplo del alma racional y también con el ejemplo de la materia prima, según se insinuó antes, y aún aduciremos más ejemplos en las páginas siguientes. Mas entendido de la capacidad de un agente finito y natural, es verdad. Por eso, por lo que a esta forma se refiere, hay que conceder que en los agentes próximos naturales no hay poder para producirla, sino que el agente próximo dispone la materia, y que la inteligencia separada produce la forma, mas no ciertamente una inteligencia creada, según pensó Avicena, ni una idea separada y existente fuera de Dios, sino Dios mismo, del que demostraremos luego que es el único hacedor de todas las cosas que se producen por creación.

12. *La materia prima es potencia natural para el alma racional.*— Se objetará que de esto resulta que la materia prima no está en potencia natural para

causae materialis. Dico autem esse quodammodo clarius, quia nunc, dum expectatur dispositio corporis ut anima fiat, videri potest non esse tam propria creatio, quia fit cum aliquali concursu materiae. Nihilominus tamen est vera creatio, quia ex parte corporis non est concursus per se et in genere causae materialis in ipsum esse vel fieri animae rationalis, sed est veluti quaedam occasio exigens creationem illius animae, sine qua occasione nec ipsi animae debetur ut fiat, nec causa eius ad illius effectionem determinaretur. Quod autem corpus seu materia non influat per se in fieri vel esse animae, constat ex eo quod anima rationalis, separata a corpore, retinet suum esse; ergo non pendet a subiecto sustentante in suo esse; ergo neque in fieri, quia tale est fieri rei quale est esse; ergo et e converso subiectum ipsum seu materia non habet per se influxum in esse aut fieri talis animae; nam haec duo correlativa sunt, vel potius idem, dependentia effectus et influxus causae.

11. *Ex nihilo nihil fit, axioma limitandum.*— Quocirca principium illud, *ex nihilo nihil fit,* universe intellectum de omni causa et de omni effectu, falsum est et contra rationem naturalem, ut hoc ipso exemplo animae rationalis ostenditur, et exemplo etiam materiae primae, ut supra tactum est, et plura in sequentibus afferemus. Intellectum autem de virtute agentis finiti et naturalis, verum est. Unde quoad hanc formam, concedendum est non esse in proximis agentibus naturalibus virtutem ad efficiendam illam, sed proximum agens disponere materiam, intelligentiam vero separatam efficere formam, non quidem intelligentiam creatam, ut putavit Avicenna, nec ideam separatam et extra Deum existentem, sed Deum ipsum, quem solum esse effectorem rerum omnium quae per creationem fiunt, infra ostendemus.

12. *Materia prima naturalis potentia est ad rationalem animam.*— Dices hinc fieri materiam primam non esse in potentia naturali

el alma racional, lo cual parece un inconveniente. La consecuencia es manifiesta, puesto que a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia activa natural; mas no existe potencia alguna activa natural que pueda producir esta forma en la materia; luego tampoco hay para ella en la materia potencia pasiva natural. Algunos conceden la consecuencia, ya por la razón expuesta, ya también porque si la materia estuviese en potencia para el alma racional, al hacerse esta alma, se diría que se educe de la potencia de la materia. Mas esta sentencia no es de mi agrado; porque si la materia no estuviese en potencia natural para el alma racional, la generación del hombre no sería natural, porque ni sería natural por parte del principio activo ni por parte del pasivo. Además, porque la materia está naturalmente en el último grado de disposición para recibir la forma racional, y, una vez así dispuesta, según el orden de la naturaleza se le debe dicha forma; por consiguiente, está en potencia natural para ella. Por tanto, a la dificultad se responde negando la consecuencia. Y por lo que se refiere a la primera razón, se responde que la potencia natural ha de ser considerada primaria y esencialmente en orden al acto connatural y proporcionado; ahora bien, el alma racional es acto natural y proporcionado de la materia y, por tanto, la materia es también potencia natural para dicho acto; por consiguiente, resulta de ambas un ser natural esencialmente uno, y la misma materia se conserva naturalmente bajo tal acto. Empero, por lo que se refiere a la potencia activa, puede, en primer lugar, existir una potencia activa natural para unir tal acto con tal potencia, y de esta suerte ya hay una potencia activa natural que corresponde a la potencia natural pasiva. Además, aunque la forma sólo pueda ser producida por Dios, en esta acción, sin embargo, Dios opera de acuerdo con el modo y orden debido a las naturalezas de las cosas, y esto basta para que se diga que opera a modo de causa natural, y para que a la potencia pasiva corresponda una virtud activa suficiente. A la segunda razón se responde que una cosa es que la materia contenga la forma en potencia, y otra distinta que esté en potencia para la forma; porque lo primero indica capacidad de causar la forma, ya que la causa contiene al efecto en su género; lo segundo, en cambio, indica sólo capacidad de re-

ad animam rationalem, quod videtur inconveniens. Sequela patet, quia omni potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis; sed nulla est potentia activa naturalis quae possit formam hanc in materia efficere; ergo neque in materia est potentia passiva naturalis ad illam. Aliqui concedunt sequelam, tum propter rationem factam, tum etiam quia, si materia esset in potentia ad animam rationalem, cum fit haec anima, diceretur educi de potentia materiae. Sed non placet haec sententia; nam si materia non esset in potentia naturali ad animam rationalem, generatio hominis non esset naturalis, quia neque ex principio activo neque ex passivo esset naturalis. Item, quia materia naturaliter disponitur ultimate ad recipiendam formam rationalem, et illi sic dispositae iuxta naturae ordinem debetur talis forma; est ergo in potentia naturali ad illam. Ad difficultatem ergo respondetur negando sequelam. Ad primam vero rationem respondetur naturalem potentiam primo et per se esse attendendam in ordine ad actum connaturalem et proportionatum; anima autem rationalis est actus naturalis et proportionatus materiae, et ideo etiam materia est potentia naturalis ad illum actum; unde ex utraque fit quoddam ens naturale per se unum, et materia ipsa connaturaliter conservatur sub tali actu. Quod vero attinet ad potentiam activam, imprimis dari potest potentia activa naturalis ad uniendum talem actum tali potentiae, et hoc modo iam respondet potentia activa naturalis potentiae naturali passivae. Deinde, quamvis haec forma a solo Deo fieri possit, tamen Deus in ea actione operatur iuxta modum et ordinem naturis rerum debitum, et hoc satis est ut dicatur operari per modum causae naturalis et ut potentiae passivae sufficiens virtus activa respondeat. Ad alteram rationem respondetur aliud esse materiam continere formam in potentia, et aliud esse in potentia ad formam; nam primum indicat vim causandi formam, nam causa continet effectum in suo genere; secundum vero indicat solum capacitatem ad recipiendam formam. Mate-

cibir la forma. Así, pues, la materia está en potencia natural para recibir el alma racional; sin embargo, no la contiene en potencia, puesto que no puede causarla; y por eso el alma racional no se educe de la potencia de la materia; porque nada se educe a no ser de donde se contiene, y porque la educción denota causalidad de la materia en la forma, según diremos luego.

13. *Todas las formas sustanciales, excepto la racional, se hacen de un sujeto previamente supuesto.*— Segundo, respecto de todas las otras formas sustanciales hay que afirmar que propiamente no se hacen de la nada, sino que se educen de la potencia de una materia previamente supuesta; por tanto, en la producción de estas formas nada se realiza contra aquel axioma: *de la nada nada se hace,* con tal que se lo entienda rectamente. Esta afirmación se toma de Aristóteles, lib. I de la *Física,* en todo él, y del lib. VII de la *Metafísica,* y asimismo de otros autores, a los que citaré en seguida. Y se explica brevemente, puesto que ser hecho de la nada expresa dos cosas: la una es ser hecho absoluta y simplemente; otra es que esa producción sea de la nada. Lo primero se dice propiamente de una cosa subsistente, porque la producción pertenece a aquello mismo a que pertenece la existencia; y esto tiene lugar propiamente en lo que es subsistente y posee la existencia; porque lo que inhiere en otro, más bien existe en cuanto existe el otro. Por esta parte, pues, las formas sustanciales materiales no se hacen de la nada, puesto que propiamente no se hacen. Y ésta es la razón que da Santo Tomás, I, q. 45, a. 8, y q. 90, a. 2, y quedará más explicada con lo que se va a decir. Entendiendo, pues, el hacerse con esta propiedad y rigor, en este caso ser hecho de la nada es ser hecho según su totalidad; es decir, sin que se presuponga ninguna parte de que se haga. Por este motivo, al ser hechas de nuevo las cosas naturales, no son hechas de la nada, porque se hacen de una materia que se presupone y de la que se componen, y de esta suerte no son hechas según su totalidad, sino según una parte de ellas. En cambio, las formas de estas cosas, aunque reciban realmente toda su entidad de nuevo, la cual no poseían antes, sin embargo, puesto que ellas mismas no son hechas, según se dijo, por eso mismo tampoco son hechas de la nada. No obstante, debido a que si se toma la palabra *ser hecho* en un sen-

ria ergo est in potentia naturali ad rationalem animam recipiendam, non tamen illam in potentia sua continet, cum non possit causare illam; ideoque anima rationalis non educitur ex potentia materiae, quia nihil educitur nisi unde continetur, et quia eductio indicat causalitatem materiae in forma, ut iam dicemus.

13. *Formae substantiales omnes, rationali excepta, ex subiecto praeiacente fiunt.*— Secundo, de omnibus aliis formis substantialibus dicendum est non fieri proprie ex nihilo, sed ex potentia praeiacentis materiae educi; ideoque in effectione harum formarum nihil fieri contra illud axioma: *ex nihilo nihil fit,* si recte intelligatur. Haec assertio sumitur ex Aristot., I Phys., per totum, et lib. VII Metaph., et ex aliis auctoribus, quos statim referam. Et declaratur breviter; nam fieri ex nihilo duo dicit: unum est fieri absolute et simpliciter; aliud est quod talis effectio sit ex nihilo. Primum proprie dicitur de re subsistenti, quia eius est fieri cuius est esse; id autem proprie est quod subsistit et habet esse; nam quod alteri adiacet, potius est quo aliud est. Ex hac ergo parte, formae substantiales materiales non fiunt ex nihilo, quia proprie non fiunt. Atque hanc rationem reddit D. Thomas, I, q. 45, a. 8, et q. 90, a. 2, et ex dicendis magis explicabitur. Sumendo ergo ipsum *fieri* in hac proprietate et rigore, sic fieri ex nihilo est fieri secundum se totum, id est nulla sui parte praesupposita ex qua fiat. Et hac ratione res naturales dum de novo fiunt, non fiunt ex nihilo, quia fiunt ex praesupposita materia ex qua componuntur, et ita non fiunt secundum se totae, sed secundum aliquid sui. Formae autem harum rerum, quamvis revera totam suam entitatem de novo accipiant, quam antea non habebant, quia vero ipsae non fiunt, ut dictum est, ideo neque ex nihilo fiunt. Attamen, quia latiori modo sumendo verbum

tido más amplio, no puede negarse que la forma haya sido hecha en el mismo grado en que ahora existe y antes no existía, según prueba también el motivo de duda planteado al principio de la sección, por ello hay que añadir que, tomado *ser hecho* con esta amplitud, el ser hecho de la nada no sólo niega la relación a una causa material que entre en la composición intrínseca de aquello que se hace, sino también la relación de una causa material que sea esencialmente causa y sustente la forma que se hace, o que se hace conjuntamente. En efecto, hemos dicho antes que la materia no sólo es causa del compuesto, sino también de la forma que depende de ella; luego para afirmar que una cosa es hecha de la nada, hay que negar ambos modos de causalidad, y en este mismo sentido hay que tomar dicho axioma para que sea verdadero: *de la nada nada se hace,* a saber, por la potencia de un agente natural finito nada se hace, a no ser que se presuponga previamente un sujeto que concurra esencialmente tanto al compuesto como a la forma, si es que ambas cosas son hechas a su modo por el mismo agente. De esto, pues, se concluye legítimamente que las formas sustanciales materiales no se hacen de la nada, porque se hacen de la materia, la cual concurre esencialmente en su género e influye en el ser y en la producción de dichas formas, porque del mismo modo que no pueden existir si no están inherentes en la materia por la que son sustentadas en su ser, igualmente no pueden ser hechas si la misma materia no sirve de soporte a la producción y penetración de las mismas. Y ésta es la diferencia propia y esencial entre la producción de la nada y la producción de algo, debido a la cual, como luego diremos, el primer modo de causar supera la potencia finita de los agentes naturales, mas no el segundo.

14. *Se explica de varios modos en qué consiste la educción de la potencia de la materia.— Primero.* —De lo dicho se desprende también que de estas formas se afirma con propiedad que no son creadas, sino educidas de la potencia de la materia, y queda claro en qué consiste *ser educida de la potencia de la materia;* muchos se esfuerzan en explicar esto, tanto en el lib. I de la *Física* como en el VII de la *Metafísica.* Mas Santo Tomás explica brevemente ambas cosas en I, q. 90, a. 2, ad 2; porque al no ser dichas formas hechas de la nada, no se crean, puesto que ser creado es ser hecho de la nada. Mas estando dichas formas contenidas

illud *fieri* negari non potest quin forma facta sit eo modo quo nunc est et antea non erat, ut etiam probat ratio dubitandi posita in principio sectionis, ideo addendum est, sumpto *fieri* in hac amplitudine, fieri ex nihilo non tantum negare habitudinem materialis causae intrinsece componentis id quod fit, sed etiam habitudinem causae materialis per se causantis et sustentantis formam quae fit, seu confit. Diximus enim in superioribus materiam et esse causam compositi et formae dependentis ab illa; ut res ergo dicatur ex nihilo fieri, uterque modus causalitatis negari debet, et eodem sensu accipiendum est illud axioma, ut sit verum: *ex nihilo nihil fit,* scilicet virtute agentis naturalis et finiti nihil fieri nisi ex praesupposito subiecto per se concurrente et ad compositum et ad formam, si utrumque suo modo ab eodem agente fiat. Ex his ergo recte concluditur formas substantiales materiales non fieri ex nihilo, quia fiunt ex materia, quae in suo genere per se concurrit et influit ad esse et fieri talium formarum, quia, sicut esse non possunt nisi affixae materiae a qua sustententur in esse, ita nec fieri possunt nisi earum effectio et penetratio in eadem materia sustentetur. Et haec est propria et per se differentia inter effectionem ex nihilo et ex aliquo, propter quam, ut infra ostendemus, prior modus efficiendi superat vim finitam naturalium agentium, non vero posterior.

14. *Quid sit educi de potentia materiae, variis modis explicatur.— Primo.—* Ex his etiam constat proprie de his formis dici non creari, sed educi de potentia materiae, et quid sit *educi de potentia materiae;* in quo explicando multi laborant, tum in I Phys., tum in VII Metaph. Sed utrumque breviter declaravit D. Thomas, I, q. 90, a. 2, ad 2. Nam cum illae formae non fiant ex nihilo, non creantur, quia creari est fieri ex nihilo. Cum autem illae formae in potentia mate-

en la potencia de la materia y siendo como sacadas fuera de dicha potencia mediante la acción del agente, no porque tengan existencia fuera de la materia y no actúen su potencia o no estén adherentes en ella, sino porque estando antes contenidas en ella únicamente como en su potencia y causa, después existen en acto y fuera de la causa, y de esta suerte por virtud del agente que concurre con la materia son educidas desde el ser potencial de la materia al acto. Cabe objetar: luego con la misma razón habrá que decir que las cosas se educen de la potencia del agente, porque también en ella estaban contenidas virtual y potencialmente, y de este ser en potencia son educidas al acto por la acción del mismo agente. Se responde negando en absoluto la consecuencia, puesto que esas palabras en toda su propiedad significan la relación de causa material, y no la de eficiente. Por eso puede decirse que tanto la causa eficiente como la materia contienen el efecto, pero de manera distinta; porque el agente lo contiene eminente o virtualmente; en cambio, la materia sólo en potencia receptiva o pasiva; así, pues, cuando se dice que la forma se educe de la potencia de la materia, se señala especialmente esta relación de causa material; del agente, a su vez, se dice con propiedad que mediante su poder educe el efecto de la potencia al acto.

15. *Segundo.*— Suele explicarse de otra manera en qué consiste que la forma sea educida de la potencia de la materia, a saber, es ser hecha en la materia con dependencia de ella en el ser y en el producirse, cosa que conviene a todas las formas sustanciales, excepto la racional. Esta explicación se diferencia de la anterior sólo en las palabras, porque —según decía antes— el que la materia contenga algo en su potencia implica causalidad o fuerza de causar por parte de la materia en su género; por tanto, el que la forma sea sacada o puesta fuera de la potencia de la materia en que está contenida no es más que ser hecha actualmente en la materia, con el concurso de la materia misma en su género por su potencia ordenada a la producción y al ser de dicha forma; mas esto es lo mismo que el que la forma se haga con dependencia de la materia en su producción y en su ser; únicamente es distinto el modo de explicarlo por la relación del efecto a la causa, o, al revés, por la relación de la causa al efecto.

riae contineantur, et per actionem agentis quasi extra illam potentiam fiant, non quod extra materiam existant eiusque potentiam non actuent et illi adhaereant, sed quod, cum antea tantum continerentur in potentia et in causa, postea sunt actu et extra causam, et ita ex esse potentiali materiae, in qua continebantur, in actum educuntur virtute agentis, concurrente eadem materia. Dices: ergo eadem ratione dicentur res educi de potentia agentis, quia etiam in ea continebantur virtute et potestate, et ex hoc esse in potentia educuntur in actum per actionem ipsius agentis. Respondetur absolute negando sequelam, quia illa verba in omni proprietate significant habitudinem causae materialis et non efficientis. Itaque, tam efficiens quam materia potest dici continere effectum, diverso tamen modo; nam agens continet eminenter seu virtualiter, materia vero solum in potentia receptiva seu passiva; cum ergo dicitur forma educi de potentia materiae, peculiariter denotatur haec habitudo materialis causae; agens vero proprie dicitur per virtutem suam educere effectum de potentia in actum.

15. *Secundo.*— Aliter etiam explicari solet quid sit educi formam de potentia materiae, nimirum, quod sit fieri in materia cum dependentia ab illa in esse et fieri, quod convenit omnibus formis substantialibus, excepta rationali. Quae explicatio solis verbis differt a praecedenti; nam (ut supra dicebam) materiam continere in potentia sua, causalitatem seu vim causandi importat ex parte materiae in suo genere; formam ergo trahi aut fieri extra potentiam materiae in qua continetur, nihil aliud est quam fieri actu in materia, concurrente materia ipsa in suo genere per potentiam suam ad fieri et esse talis formae; sed hoc ipsum est fieri formam cum dependentia materiae in fieri et in esse; solumque est diversus modus explicandi per habitudinem effectus ad causam, vel e contrario per habitudinem causae ad effectum. Alia item ex-

Todavía se presenta otra explicación, la cual, aunque no tenga un contenido distinto de las anteriores, sin embargo, lo explica más, y es apta para resolver algunas dificultades que se plantean. En consecuencia, ser educida la forma de la potencia de la materia es ser hecha en la misma acción que es hecho el compuesto de una materia anterior que no es producida en dicha acción; ésta parece ser la explicación que pretendió Santo Tomás cuando dijo que la forma no se creaba, sino que se educía, porque no es ella la que de suyo se produce, sino el compuesto; la forma es coproducida de la materia presupuesta. Y consta por inducción que esto acontece en todas las formas que se educen de la potencia de la materia. Puede darse como razón el que la educción consiste en esto, en ser una acción o mutación que depende por sí y esencialmente de la materia; por esta acción es hecha la forma y unida a la materia al mismo tiempo; por eso mediante ella es hecho esencial y primariamente el compuesto y es coproducida una forma determinada, y es sacada actualmente fuera de la potencia de la materia; luego la educción de la forma de la potencia de la materia se explica muy bien mediante dicha acción.

Corolarios de la solución anterior

16. *El alma racional no se educe de la potencia de la materia.*— De aquí se llega, en primer lugar, a una mejor inteligencia de lo que antes decíamos, que la forma racional no se educe de la potencia de la materia, porque ni está contenida en su potencia para que sea educida fuera de ella, ni se produce o existe dependientemente de la materia, ni se hace en la misma acción en que se hace el compuesto o en la que ella misma se une a la materia; pues es hecha en sí misma con anterioridad, al menos de naturaleza, y recibe su ser independiente de la materia, uniéndose luego en otra acción, en la que se genera todo el compuesto.

17. *¿Se educen las formas celestes de la potencia de la materia?*— En segundo lugar, con lo dicho queda resuelta otra dificultad que se presentaba en este punto respecto de las formas celestes, a saber, si puede decirse que hayan sido educidas de la potencia de la materia; porque, según las interpretaciones

plicatio occurrit, quae, licet rem diversam a praecedentibus non contineat, tamen eam magis declarat et apta est ad nonnullas difficultates insurgentes explicandas. Formam ergo educi de potentia materiae est fieri eadem actione qua fit compositum ex materia praecedenti quae per illam actionem non fit; quam expositionem videtur intendisse divus Thomas cum dixit formam non creari, sed educi, quia non est ipsa quae per se producitur, sed compositum, forma vero comproducitur ex praeiacente materia. Et inductione constat ita fieri in omnibus formis quae educuntur ex potentia materiae. Ratio vero reddi potest, quia eductio in hoc consistit quod sit actio vel mutatio per se et essentialiter pendens a materia; per hanc autem actionem simul forma fit et unitur materiae; ideoque per eamdem fit per se primo compositum et comproducitur talis forma, fitque actu extra potentiam materiae, ergo eductio formae de potentia materiae optime per illam actionem declaratur.

Corollaria ex praecedenti resolutione

16. *Rationalis anima non educitur de potentia materiae.*— Atque hinc primo intelligitur amplius quod supra dicebamus, formam rationalem non educi de potentia materiae, quia nec continetur in potentia illius, ut extra ipsam educatur, neque fit aut existit dependenter a materia, neque fit eadem actione qua fit compositum, seu qua ipsa unitur materiae; prius enim, saltem natura, in se fit et accipit esse suum independens a materia, et postea alia actione unitur qua totum compositum generatur.

17. *Formaene caelestes educantur de potentia materiae.*— Secundo expeditur ex dictis alia difficultas quae hic occurrebat de formis caelestibus, an, scilicet, dici possint eductae de potentia materiae; nam iuxta priores interpretationes videbatur ita esse

anteriores, así parece que había que afirmarlo, ya que dichas formas dependen de la materia en su ser y en su producción; por tanto, se educen de su potencia; porque si dependen en su producción y en su ser, consecuentemente son causadas por la materia; luego están contenidas en su potencia; luego, al ser actualmente producidas, se educen de su potencia. Ni basta con responder que esas formas no son hechas sino coproducidas juntamente con los compuestos, porque tampoco se hacen las formas de las cosas generables, sino que son hechas juntamente con, y, sin embargo, se dice que se educen debido a dicha dependencia y a que están contenidas. Empero hay que afirmar, de acuerdo con la opinión común, que esas formas no son verdaderamente educidas, porque donde no hay generación de todo el compuesto, tampoco puede haber educción de la forma. Y la razón *a priori* es porque, según antes se indicó, hay una sola acción en la que el cielo es producido totalmente en sí mismo, haciéndose no sólo la forma, sino también la materia, y esta acción es una creación íntegra y perfecta del todo y una creación conjunta de materia y forma, y, por tanto, en este caso, no hay educción de la potencia de la materia. Así, pues, cuando se dice que se educe la forma que depende de la materia en su producción y en su ser, se entiende que se trata del caso en que la propia producción y acción, que presupone de tal manera la materia que ésta no es producida en ella, tiende a la forma misma o al ser formal que se comunica mediante ella. Del mismo modo, cuando se dice que la forma se educe de la potencia de la materia porque estaba contenida en su potencia, se da por supuesta una materia que existía en potencia para la forma antes de poseerla en acto; mas la materia del cielo, por más que sea potencia para su forma, exige por su naturaleza no estar en potencia para ella, ya que este estar en potencia incluye privación.

SECCION III

SI ES NECESARIO QUE EN LA EDUCCIÓN DE LA FORMA SUSTANCIAL LA MATERIA TENGA PREEXISTENCIA TEMPORAL

1. Esta dificultad se origina de la solución precedente y su conocimiento es necesario para comprender mejor el origen o educción de la forma. La dificul-

affirmandum; nam illae formae pendent in fieri et esse a sua materia; ergo educuntur de potentia illius; nam si pendent in fieri et in esse, ergo causantur a materia; ergo continentur in potentia eius; ergo, cum actu fiunt, educuntur ex potentia eius. Nec satis est respondere illas formas non fieri, sed confieri cum compositis, quia etiam formae rerum generabilium non fiunt, sed confiunt, et nihilominus dicuntur educi propter dictam dependentiam et continentiam. Dicendum vero est cum communi sententia illas formas vere non educi, quia ubi non est totius compositi generatio, nec potest esse formae eductio. Ratio autem a priori est quia, ut supra tactum est, unica est actio qua caelum secundum se totum producitur, et non solum forma, sed etiam materia fit, quae actio est integra et perfecta creatio totius et concreatio materiae et formae, et ideo ibi non est eductio de potentia materiae. Cum ergo dicitur forma educi quae pendet in fieri et esse a materia, intelligitur quando ad ipsam formam vel ad formale esse quod per illam communicatur tendit proprium fieri et propria actio, quae ita materiam praesupponit ut per eam materia non fiat. Et similiter, cum dicitur educi forma de potentia materiae quia in potentia eius continebatur, supponitur materia prius existens in potentia ad formam quam illam actu habeat; materia autem caeli, licet sit potentia ad suam formam, postulat ex natura sua ut non sit in potentia ad illam, quia hoc esse in potentia includit privationem.

SECTIO III

AN IN EDUCTIONE SUBSTANTIALIS FORMAE OPORTEAT MATERIA TEMPORE ANTECEDAT

1. Haec difficultas nascitur ex praecedenti resolutione, eiusque cognitio est necessaria ad comprehendendam amplius huiusmodi formae originem seu eductionem

tad se plantea con toda claridad en las formas de los elementos bajo las que fue creada la materia de las cosas generables al ser producida por primera vez; y respecto de ellas se cuestiona si fueron educidas de la potencia de la materia. Algunos creen que se debe juzgar lo mismo respecto de estas formas y de las formas celestes, porque tampoco entonces fueron engendrados los elementos, sino creados; luego sus formas no fueron educidas, sino concreadas. Además, por no haber estado nunca la materia en potencia para dichas formas, ya que siempre estuvo en acto bajo ellas; luego no han sido educidas, puesto que, según decíamos, la educción, entendiendo la palabra con propiedad, expresa relación a un sujeto que estaba anteriormente en potencia. Igualmente, en el principio, con la misma acción con que fue creada la tierra fueron concreadas juntamente la materia y su forma; luego en ese caso no hay educción. En tercer lugar, al ser creado un ángel o un alma, sus potencias no se educen de la capacidad del sujeto, porque son concreadas; luego mucho menos habría que decir que se educen las formas sustanciales que son concreadas con cualquier materia. Cuarto, al ser creado el ángel, no se educe la subsistencia o personalidad de la potencia de la naturaleza, aunque sea concreada; luego del mismo modo, etc. Y de esta suerte parece que con tales razones se llega a la conclusión de que para la educción se requiere que la materia anteceda temporalmente a la forma.

2. Por otra parte, parece ser completamente distinta la razón aplicada a las formas de los elementos y a las de los cuerpos celestes; en efecto, éstas son de tal naturaleza que exigen esencialmente ser producidas con la misma acción con que es producida la materia; en cambio, aquéllas de ninguna manera, sino que más bien suponen una materia creada por una acción propia y distinta, siendo inducidas en ella mediante otra acción, incluso en el estado primero de los mismos elementos; luego la acción por la que se induce la forma no puede ser más que una verdadera educción. Se prueba el antecedente, porque la acción por la que fue creada la materia de los elementos es de tal naturaleza que persevera idéntica hasta ahora, conservando esa misma materia; en cambio, la acción que tuvo por término la forma o el compuesto ha cesado al corromperse dicho compuesto; luego es señal de que ambas acciones son realmente distintas. Ni puede decirse que se trata de acciones parciales que integran una única acción; de

Explicaturque optime difficultas in formis elementorum, sub quibus haec materia generabilium creata est cum primum fuit producta, de quibus quaeritur an fuerint eductae de potentia materiae. Quibusdam enim videtur idem esse iudicium de his formis et de formis caelestibus, quia etiam elementa tunc non fuere genita, sed creata; ergo formae eorum non fuere eductae, sed concreatae. Item, quia materia nunquam fuit in potentia ad illas formas, quia semper fuit actu sub illis; ergo non fuerunt eductae, quia, ut dicebamus, eductio ex proprietate verbi dicit habitudinem ad subiectum quod prius erat in potencia. Item, in illo initio per eamdem actionem qua fuit creata terra fuerunt simul concreatae materia et forma eius; ergo ibi non est eductio. Tertio, cum creatur angelus vel anima, non educuntur potentiae eius ex capacitate subiecti, quia concreantur; ergo multo minus dicentur educi formae substantiales, quae concreantur cum qualibet materia. Quarto, cum creatur angelus, non educitur subsistentia aut personalitas de potentia naturae, licet concreetur; ergo similiter, etc. Atque ita his rationibus videtur concludi ad eductionem necessarium esse ut materia tempore antecedat formam.

2. Aliunde autem videtur esse valde dispar ratio de formis elementorum ac corporum caelestium; nam hae tales sunt ut natura sua postulent fieri eadem actione qua fit materia, illae vero minime, sed potius supponunt materiam creatam per propriam et distinctam actionem, et per aliam in eam inducuntur, etiam in prima ipsorum conditione; ergo illa actio qua inducitur forma non potest esse nisi vera eductio. Antecedens probatur, nam actio illa qua creata fuit materia elementaris talis est ut usque nunc eadem perseveret conservando ipsam materiam; actio vero terminata ad formam vel compositum cessavit quando illud compositum corruptum fuit; ergo signum est illas actiones esse ex natura rei diversas. Nec dici potest illas fuisse actiones partiales componentes unam; alias dicendum esset

lo contrario, habría que afirmar que también ahora se compone una sola acción con la conservación de la materia y la educción de la forma o generación. Porque si ha sido una sola acción compuesta aquella por la que fue creada esta parte de la tierra y luego se corrompe esta tierra concreta y se convierte en hierba, la acción cesa por lo que respecta a la parte debido a la que se conservaba la forma de tierra en dicha materia, y en lugar de ella sucede otra, porque se induce la forma de hierba en la misma materia; en cambio, la acción que tenía por término la entidad de la materia permanece siempre idéntica; luego si se trata de una acción de suyo parcial y que componga una sola acción completa con la acción inductiva o conservativa de la primera forma, compondrá por la misma razón una sola acción con aquella por la que se induce una segunda forma que sucede a la primera. Se prueba la consecuencia, porque la razón, proporción, unión y aptitud que hay entre estas acciones es completamente idéntica a la que hay entre aquéllas; además, porque, en otro caso, la acción conservadora de la materia sería de suyo parcial y apta para componer una sola acción total, y, sin embargo, ahora siempre permanecería incompleta y sin la composición debida. El consecuente también parece absolutamente falso, porque la acción por la que se produce la materia es una verdadera creación, y es, perseverando la misma, aquella por la que se conserva; mas de creación y generación no se compone una acción única; luego se trata de dos acciones y no de dos partes de la misma acción; luego también en el primer estado de las cosas tomaron parte estas dos acciones distintas entre sí, por más que estuvieran unidas en el tiempo. Así, pues, de acuerdo con este razonamiento, se concluye claramente que para una verdadera educción no es necesario que la materia anteceda en el tiempo; pues de aquellas dos acciones, la que es posterior por naturaleza tiene verdadera razón de educción, pues depende esencialmente de la materia, la cual no se produce por ella, sino que se la supone creada. Y se confirma, porque si pensamos que Dios comenzó por producir aquella materia informe y después de algún tiempo le infundió la forma, nadie negaría que se trató de una verdadera educción; ahora bien, aunque

etiam nunc componi unam actionem ex conservatione materiae et eductione formae seu generatione. Nam si fuit una actio composita qua fuit creata haec pars terrae et postea haec terra corrumpitur et convertitur in herbam, cessat actio quantum ad illam partem per quam conservatur forma terrae in illa materia, et loco illius succedit alia, quia[1] inducitur forma herbae in eamdem materiam; actio vero terminata ad entitatem materiae semper manet eadem; ergo si illa de se est partialis et componit unam actionem completam cum actione inductiva vel conservativa primae formae, eadem ratione componit unam actionem cum illa per quam inducitur secunda forma quae priori succedit. Probatur consequentia, quia est omnino eadem ratio, proportio, coniunctio et aptitudo inter has actiones, sicut inter illas; tum etiam quia alias actio illa conservativa materiae esset de se partialis et apta ad componendam unam totalem actionem, et tamen nunc perpetuo maneret incompleta et sine debita compositione. Consequens etiam videtur plane falsum, quia actio qua fit materia est vera creatio, et eadem perseverans est qua conservatur; ex creatione autem et generatione non componitur una actio; sunt ergo illae duae actiones et non duae partes eiusdem actionis; ergo etiam in prima rerum conditione intervenerunt hae actiones distinctae inter se, quamvis tempore coniunctae. Iuxta hunc ergo discursum plane concluditur ad veram eductionem necessarium non esse ut materia tempore antecedat; nam ex illis duabus actionibus, illa quae posterior natura est habet veram rationem eductionis; nam pendet essentialiter a materia, quae per illam non fit, sed creata supponitur. Et confirmatur, nam si fingamus Deum produxisse illam materiam prius informem et post aliquod tempus in eam induxisse formam, nemo negaret eam fuisse veram eductionem; sed, licet haec posterior actio in eodem in-

[1] La sustitución de «quia» por «qua» de otras ediciones creemos que hace variar poco el sentido. (N. de los EE.)

esta segunda se una a la primera en el mismo instante, es de idéntica naturaleza; luego es una verdadera educción.

3. Se podrá objetar que con un argumento similar se probaría que la forma del cielo se educe de la potencia de la materia, porque si Dios hubiese creado dicha materia sin forma con anterioridad temporal, y le hubiese luego infundido la forma, en este caso ya la educiría de la potencia de la materia. Se responde negando la consecuencia, y por lo que a la prueba se refiere, se niega lo que da por supuesto, porque tampoco entonces podría decirse que el cielo se había hecho por generación, ni su forma —consecuentemente— por educción, porque la acción en cuestión no supone, en virtud de su naturaleza, una materia hecha; y el que la suponga en ese caso milagroso, es accidental y no cambia la naturaleza de la acción. Y acaso aquella acción por la que se hacía o conservaba la materia sin forma o bajo otra forma distinta, no fuese de la misma naturaleza que aquella por la que es producida con su propia forma. Por tanto, en el caso referido, al ser infundida la forma del cielo en una materia preexistente, cesaría la primera acción por la que era conservada con privación de forma, y comenzaría una nueva acción, debido a la cual todo el cielo recibiría la existencia desde ese momento, acción que en la realidad sería una creación verdadera y total, por más que acaso no recibiese tal denominación a causa de la materia preexistente. Y si alguno pretende —lo cual es probable— que Dios conserva aquella materia con la misma acción con la que antes la conservaba y que le infunde la forma de cielo mediante otra acción total absolutamente distinta, en este caso —si es que es posible— confesaremos que esa acción segunda es la educción de la forma del cielo, y que —en consecuencia— el cielo es generable de un modo maravilloso y extraordinario; no obstante, negamos que la forma del cielo sea hecha por tal acción en fuerza de su naturaleza, igual que es hecha la forma del elemento; el cielo, en este caso, fue hecho de un modo proporcionado a su naturaleza, no habiendo, por ello, semejanza en la consecución. A su vez, la diferencia existente entre el cielo y un elemento la inferimos de la incorruptibilidad de uno y de la corruptibilidad del otro; ya que cuando la materia y la forma son inseparables por su naturaleza, exigen ser producidas mediante una sola acción de suyo indivisi-

stanti coniungatur priori, est eiusdem rationis; ergo est vera eductio.

3. Dices: simili argumento probaretur formam caeli educi de potentia materiae, quia si Deus prius tempore creasset illam materiam sine forma, et postea in eam induceret formam, iam tunc educeret illam de potentia materiae. Respondetur negando sequelam, et ad probationem negatur assumptum, quia etiam tunc non posset dici caelum factum per generationem, et consequenter nec forma eius facta per eductionem, quia actio illa ex natura sua non supponit materiam factam; quod vero in illo casu miraculoso illam supponat, est per accidens et non mutat naturam actionis. Et fortasse illa actio qua fieret vel conservaretur materia sine forma vel sub alia forma distincta non esset eiusdem rationis cum ea qua fit sub propria forma. Et ideo in praedicto casu, quando induceretur forma caeli in materiam praeexistentem, cessaret prior actio qua conservabatur nuda, et inciperet nova actio qua ex tunc totum caelum acciperet esse, quae in re esset vera et totalis creatio, quamvis forte non sic denominaretur propter praeexistentem materiam. Quod si quis contendat (quod est probabile) Deum conservare illam materiam per eamdem actionem qua antea eam conservabat, et inducere formam caeli per aliam totalem actionem omnino distinctam, in eo casu (si possibilis est) fatebimur illam posteriorem actionem esse eductionem formae caeli, et consequenter caelum esse generabile miraculoso ac extraordinario modo; negamus tamen formam caeli ex natura sua per talem actionem fieri, sicut fit forma elementi; caelum autem nunc factum est modo suae naturae proportionato, et ideo non est similis consecutio. Illam vero differentiam inter caelum et elementum colligimus ex incorruptibilitate unius et corruptibilitate alterius; nam quando materia et forma sunt inseparabiles natura sua, postulant fieri per unam actionem ex se indivisibilem,

ble, o absolutamente, o al menos realmente. Mas cuando la materia de suyo es separable por división de cualquier forma, es posible que bajo una misma materia varíen las acciones inductivas de formas; por tanto, la acción por la que se produce y conserva tal materia es distinta y se la presupone por naturaleza antes de cualquier acción inductiva de la forma.

4. *Respuesta a las insistencias de la dificultad.*— Todavía podrá decir alguno: bien, concedamos esto; sin embargo, respecto de la primera forma concreada con esta materia inferior no puede afirmarse que haya sido educida de la potencia de la materia, por no haber antecedido en el tiempo esa materia en cuanto existente en potencia para tal forma concreta; pues no basta con que anteceda en el orden de naturaleza, ya que también la materia del cielo antecede en orden de naturaleza a su forma en el género de causa material. Es más: algunos añaden que para la educción de la forma es necesario que antecedan también las disposiciones en la materia, cosa que no puede afirmarse en la creación de los elementos. Mas esta referencia a las disposiciones parece que no hace al caso, puesto que las disposiciones remotas suelen anteceder temporalmente de una manera cuasi accidental debido a la eficacia del agente; mas si Dios en un solo instante transforma el agua en vino, las disposiciones no preceden temporalmente, dándose, sin embargo, verdadera generación y verdadera educción. Por su parte, la disposición última nunca precede temporalmente a la introducción de la forma; sin embargo, del mismo modo que en una generación natural antecede por orden de naturaleza, igualmente precedió también en la primera creación de los elementos. Porque en realidad la unión de la forma con la materia que se realizó entonces se llevó a cabo con la misma dependencia de la última disposición que ahora posee en cualquier elemento; por consiguiente, se produjo también con la misma causalidad por parte de la disposición, y consecuentemente con el mismo orden de naturaleza, por derivarse éste de la causalidad. Y por lo que se refiere a la materia prima, lo que pretendemos es precisamente esto, que no parece necesario que la materia con privación anteceda en orden temporal para que la forma se eduzca de su potencia, sino que basta con que preceda en orden de naturaleza; y de este modo es evidente que la creación de la materia de los elementos fue anterior a la inducción de la for-

vel omnino vel saltem ex natura rei. Quando vero materia ex se est separabilis a qualibet forma divisive, sub eadem materia possunt variari actiones inductivae formarum, et ideo actio per quam talis materia fit et conservatur distincta est et natura sua praesupponitur ad quamcumque actionem inductivam formae.

4. *Instantiae satisfit.*— Sed dicet rursus aliquis, esto haec vera sint, nihilominus primam formam concreatam huic inferiori materiae non posse dici eductam de potentia materiae, quia non antecessit tempore materia illa ut existens in potentia ad talem formam; neque enim satis est quod ordine naturae antecedat; nam etiam materia caeli ordine naturae antecedit suam formam in genere causae materialis. Immo addunt aliqui ad eductionem formae necessarium esse ut dispositiones etiam in materia antecedant, quod in creatione elementorum dici non potest. Sed hoc de dispositionibus videtur impertinens; nam dispositiones remotae solent tempore antecedere quasi per accidens propter inefficaciam agentis; at si Deus in uno instanti transmutat aquam in vinum, illae dispositiones non praecedunt tempore, et nihilominus illa vera generatio est et vera eductio. Dispositio autem ultima nunquam antecedit tempore introductionem formae; eo autem modo quo in generatione naturali antecedit ordine naturae, antecessit etiam in prima elementorum creatione. Nam revera illa unio formae ad materiam quae tunc facta est, fuit facta cum eadem dependentia ab ultima dispositione quam nunc habet in quocumque elemento; ergo cum eadem causalitate ex parte dispositionis; ergo cum eodem ordine naturae, nam hic ex causalitate sumitur. De ipsa vero materia prima, hoc est quod contendimus, nimirum, ut forma educatur de potentia eius non videri necessarium materiam antecedere ordine temporis sub privatione, sed satis esse quod antecedat ordine naturae; quo modo constat fuisse priorem creationem materiae elemen-

ma; puesto que, como dijimos, se trató de dos acciones hasta tal punto subordinadas, que la inducción de la forma presupone necesariamente la creación de la materia, de la que depende como de causa absolutamente necesaria.

5. *Diferencia entre la materia del cielo y la de los elementos por lo que se refiere al concurso para la producción de sus formas.*— La suficiencia de este modo de antecesión cabe confirmarla de muchos modos. En primer lugar, *a priori* por lo dicho; pues basta con ella para que la inducción de la forma sea una acción de la misma naturaleza que aquella que sería posterior en duración, si Dios crease primero la materia sin forma y luego la informase; pues la sola interrupción temporal no basta para introducir variación esencial en las acciones; luego esa misma antecesión de naturaleza basta para la educción de la forma. En segundo lugar, con un ejemplo; porque si en el mismo instante en que es creado el aire, es iluminado por el sol, esa luz se educe de la potencia del aire, pues doy por supuesto que cualquier otra clase de iluminación se produce por educción, punto que luego demostraré; mas el aire en este caso sólo antecedería a la inducción de la luz en orden de naturaleza, como es evidente; luego. La mayor es clara, puesto que esa iluminación es una acción verdadera y es esencialmente distinta de la creación. En tercer lugar, por la diferencia entre la materia del cielo y la materia de un elemento por lo que se refiere a la antecesión respecto de la forma; en efecto, hay que señalar una doble diferencia en estrecha relación con este problema. La primera es que la materia del cielo tampoco en el orden de naturaleza antecede absolutamente a la introducción de la forma propia, puesto que está en necesaria conexión con ella, de suerte que sin ella no puede ser creada de un modo natural; en cambio, la materia del fuego precede absolutamente en orden de naturaleza por no tener conexión intrínseca con la forma del fuego, sino por poder ser creada bajo otras distintas. La segunda diferencia, que explica la precedente, consiste en que la materia del fuego de tal manera es anterior, que en virtud de la acción por la que es creada podría existir con privación de la forma de fuego. De esta suerte, no sólo de la materia, sino de la materia en cuanto es potencia, se dice que tiene prioridad de naturaleza, no por tener realmente con anterioridad una privación adjunta, sino porque, en virtud de la acción por la que es creada, no está libre

torum inductione formae; nam illae fuerunt duae actiones, ut declaravimus, ita subordinatae, ut inductio formae essentialiter supponat creationem materiae, a qua pendet ut a causa omnino necessaria.

5. *Discrimen inter materiam caeli et elementarem quoad concursum ad effectionem suarum formarum.*— Quod autem haec antecessio sufficiat potest multis modis confirmari. Primo a priori ex dictis; nam illa satis est ut ea inductio formae sit actio eiusdem rationis cum ea quae posterior esset duratione, si Deus prius materiam sine forma crearet et postea eam informaret. Nam sola temporis interruptio non sufficit variare actiones essentialiter; ergo eadem antecessio naturae sufficit ad eductionem formae. Secundo a simili, quia si eodem instanti quo aer creatur, illuminetur a sole, lumen illud educitur de potentia aeris; suppono enim alias illuminationes fieri per eductionem, quod infra ostendam; sed aer tunc solum ordine naturae antecederet introductionem luminis, ut constat; ergo. Maior patet, quia illa illuminatio est propria et per se actio distincta a creatione. Tertio, ex differentia inter materiam caeli et materiam elementi quoad antecessionem ad formam; est enim duplex differentia notanda et quae maxime ad rem pertinet. Prior est quod materia caeli etiam ordine naturae non antecedit simpliciter introductionem propriae formae, quia habet cum illa necessariam connexionem, ita ut sine illa modo connaturali creari non possit; materia autem ignis simpliciter antecedit ordine naturae, quia non habet intrinsecam connexionem cum forma ignis, sed posset sub aliis creari. Posterior differentia, quae praecedentem declarat, est quod materia ignis ita est prior ut ex vi actionis per quam creatur posset esse sub privatione formae ignis. Et hoc modo non solum materia, sed materia ut in potentia, dicitur esse prior natura, non quia in re prius habeat privationem annexam, sed quia ex vi actionis per quam creatur,

de privación, sino que se precisa otra acción distinta en la que se realice la información, acción que puede tener auténtico carácter de educción; en cambio, la materia del cielo recibe la forma en la misma acción con que es creada e informada, y aunque, según la razón propia de causa, se le llame anterior por naturaleza, sin embargo, en cuanto existente en potencia e investida en cierto modo de privación, no se le llama de manera alguna anterior por naturaleza; no teniendo, por lo tanto, la prioridad de naturaleza que debe darse necesariamente para la educción de la forma. Juzgo, por esto, lo más probable que sean completamente distintas las características de la información primera de la materia de las cosas generables y la de las celestes.

Solución de la cuestión

6. La primera verdad para mí en este problema es que en la creación de una cosa corruptible, bien de un elemento, bien de otra cosa cualquiera, intervienen las dos acciones antes explicadas. Esto lo apuntó Enrique, *Quodl.* I, q. 10, citando a San Agustín, lib. XIII de las *Confesiones,* c. 33, quien dice que la materia fue hecha de la nada absoluta y, en cambio, la disposición visible del mundo de una materia informe, aunque en ese pasaje San Agustín se refiere indiferentemente a los cielos y a los elementos. Ni tiene por qué extrañarnos esto, puesto que en la conservación del fuego o de otra cosa semejante intervienen esas dos acciones, según da a entender suficientemente la razón de que, al cesar una, persevera la otra. Mas de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, la conservación, hablando con rigor, es la misma acción que la producción; luego. Más aún, en la conservación del hombre intervienen tres acciones, a saber: la conservación de la materia, la conservación del alma y la conservación de la unión o del todo, las cuales inferimos legítimamente que son distintas, del hecho de que al desaparecer esta última, permanecen las otras dos, deduciéndose también de aquí rectamente una prueba de que esas mismas tres acciones intervienen en la producción del hombre; luego lo mismo proporcionalmente acaecerá en las demás cosas.

7. Además, tengo igualmente por cierto que la acción por la que recibe la forma la materia de las cosas generables en el primer instante de su creación es

non caret privatione, sed necessaria est alia actio qua informetur, quae potest habere veram rationem eductionis; materia autem caeli eadem actione qua creatur, informatur, et, licet secundum propriam rationem causandi dicatur prior natura, tamen, ut existens in potentia et aliquo modo sub privatione, nullo modo dicitur natura prior, et ideo no habet eam prioritatem naturae quae ad eductionem formae necessaria existit. Quamobrem probabilissimum existimo esse longe disparem rationem de prima informatione materiae rerum generabilium et caelestium.

Resolutio quaestionis

6. In hac re verum imprimis censeo in creatione rei corruptibilis, sive elementi sive alterius cuiusvis, intervenire duas illas actiones supra declaratas. Quod indicavit Henricus, Quodl. I, q. 10, citans Augustin., XIII Confes., c. 33, dicentem materiam de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia factam esse, quamquam ibi Augustinus indifferenter loquatur de caelis et elementis. Neque est cur hoc mirum videatur, quandoquidem in conservatione ignis vel alterius rei similis duae actiones interveniunt, ut satis declarat illa ratio quod una cessante, alia perseverat. Sed iuxta doctrinam D. Thomae, conservatio, per se loquendo, est eadem actio cum productione; ergo. Immo, in conservatione hominis tres interveniunt actiones, scilicet, conservatio materiae, et conservatio animae, et conservatio unionis seu totius, quas esse distinctas inde recte colligitur quod hac cessante aliae duae manent, et inde etiam recte fit argumentum easdem tres actiones in productione hominis intervenire; ergo idem est proportionaliter in aliis.

7. Deinde verum etiam censeo actionem illam per quam materia generabilium informatur in primo instanti suae creationis,

de la misma naturaleza que la acción por la que sería informada por el mismo agente Dios, aunque hubiera precedido temporalmente la creación de la materia. Está en apoyo de esto el argumento de que el espacio intermedio de tiempo o la simultaneidad no tiene relación con la variación esencial de las acciones. Además, porque esas acciones convienen en su término formal o total, y en los principios o causas de que dependen; luego no existe razón ninguna para distinguirlas esencialmente. De esto se concluye también que la acción con que esta materia recibe la forma, incluso en el primer instante en que es creada, no es, hablando en rigor, una creación, si dicha acción se considera precisivamente. Se prueba, porque si esa acción se produjese en un tiempo posterior, no sería una creación, según el parecer de todos; luego tampoco lo es realizada entonces, puesto que es de la misma naturaleza. Y la razón *a priori* está en que esa acción tiene por base una materia presupuesta en orden de naturaleza. Ni hay obstáculo en que se afirme absolutamente que la tierra fue creada en el principio, ya porque también de los arbustos y animales se dice que fueron creados, aunque sea cierto que las formas de esas cosas no fueron infundidas mediante una creación rigurosa; ya igualmente porque a la tierra se le llama creada no por causa de esa unión precisivamente considerada, sino por cuanto está unida a la acción por la que fue creada la materia de la tierra; en efecto, por haber sido hechas las dos acciones al mismo tiempo y como si se tratase de una sola, debido a ellas se llama a la tierra creada. Por eso, aunque esté dicho en la misma frase que *Dios creó el cielo y la tierra,* no es preciso que sea idéntico el modo de creación o de acción que interviene en la producción de cada uno, a no ser respecto de lo que es común a ambos, concretamente, el ser hechos de la nada; empero, en cuanto a lo demás, cada cosa es creada según el modo y capacidad de su naturaleza.

8. De aquí deduzco, en último lugar, que queda reducido a una cuestión de palabras el problema de si tiene lugar la educción de la forma de la potencia de la materia, aunque la materia no preceda por duración, sino sólo por naturaleza o, lo que es igual, si la primera producción de la forma de la tierra se ha de calificar como educción de la potencia de la materia; porque si con el

esse eiusdem rationis cum actione qua informaretur ab eodem agente Deo, etiamsi creatio materiae tempore praecessisset. Hoc persuadet illa ratio quod temporis interstitium vel concomitantia nihil refert ad variandas essentialiter actiones. Item, quia illae actiones conveniunt in formali termino vel totali et in principiis vel causis a quibus pendent; ergo nulla est ratio distinguendi illas essentialiter. Ex quo ulterius concluditur illam actionem qua informatur haec materia, etiam in primo instanti quo creatur, non esse creationem, in rigore loquendo et praecise illam actionem considerando. Probatur, quia si illa actio posteriori tempore fieret, non esset creatio ex omnium sententia; ergo neque tunc facta, quia est eiusdem rationis. Et ratio a priori est quia illa actio est ex materia ordine naturae praesupposita. Neque obstat quod terra absolute dicatur in principio creata, tum quia etiam virgulta et animalia dicuntur creata, quamvis certum sit formas harum rerum non esse introductas per rigorosam creationem; tum etiam quia terra dicitur creata, non propter illam unionem praecise sumptam, sed ut coniunctam actioni qua creata est materia terrae; nam quia illae duae actiones factae sunt simul ac per modum unius, ab eis dicitur creata terra. Unde, quamvis eodem verbo dicatur *creavit Deus caelum et terram,* non oportet ut modus creationis seu actionis quae in utriusque productione intervenit sit idem, nisi quantum ad id quod utrique commune est, nimirum fieri ex nihilo; quoad reliqua vero unumquodque creatur iuxta modum et capacitatem naturae suae.

8. Atque hinc ultimo elicio solum de nomine manere quaestionem an eductio formae ex materia locum habeat, etiamsi materia duratione non antecedat, sed natura tantum, seu (quod idem est) an illa prima effectio formae terrae dicenda sit eductio de potentia materiae; nam si nomine eductio-

nombre de educción se significa únicamente la razón positiva de tal acción, mediante la cual se produce la forma con dependencia de la materia en su producción y en su ser, materia que no se crea por dicha acción, sino que se la supone ya creada, entonces es realmente una educción, según demuestra el razonamiento expuesto. Pero si con el nombre de educción, además de dicha razón positiva y real, se connota una negación o denominación extrínseca, a saber, el que el sujeto mismo no sea producido juntamente con tal acción, por más que sea creado mediante otra acción, en este caso no se le podrá llamar educción, como es de por sí evidente, sino que se le llama concreación en el sentido que vamos a explicar en seguida. Y parece ciertamente que el nombre de *educción* se toma con más frecuencia en esta segunda acepción, debiendo, por tanto, seguir a la mayoría en el modo de expresarse, y ponerse de acuerdo con la minoría en el modo de entender y explicar el problema mismo. En conformidad con este modo de hablar, es fácil reducir a acuerdo y hasta conceder los argumentos propuestos en favor de la primera sentencia; no obstante, para que no dé la impresión de atentar contra la posición que hemos explicado, será conveniente exponer las soluciones de los mismos.

Soluciones de los argumentos

9. El primero, tomado de las formas celestes, ya quedó resuelto, estableciéndose la diferencia entre los cuerpos incorruptibles y los corruptibles. También admitimos, a su vez, el segundo, originado de la propiedad de la palabra *educir,* con tal que se lo circunscriba a un modo de hablar y a una connotación extrínseca; mas si se refiere a una cosa y acción positiva, entonces negamos que la precedencia temporal del sujeto sea de esencia de la educción, pues basta sencillamente la prioridad de naturaleza, tal como fue explicada por nosotros. La tercera razón se fundaba en el término *concreación,* respecto del cual hay que observar que se puede decir de dos maneras que una cosa es concreada con otra; la una, en cuanto es producida con la misma acción con que algo se crea, de la misma suerte que la materia y la forma del cielo son concreados juntamente con el cielo, y en los casos en que la forma se concrea de esta manera no hay educción, según se explicó respecto de la forma del cielo. En otro

nis solum significetur positiva ratio illius actionis per quam fit forma dependenter in fieri et esse a materia quae per illam actionem non creatur, sed creata supponitur, revera illa est eductio, ut discursus factus ostendit. Si vero nomine eductionis, praeter dictam rationem positivam et realem connotetur negatio vel extrinseca denominatio, nimirum, quod cum illa actione non producatur simul ipsum subiectum, etiamsi per aliam actionem creetur, sic non poterit illa vocari eductio, ut per se constat, sed dicitur concreatio in sensu statim declarando. Et videtur sane nomen *eductionis* frequentius sumi in hac posteriori significatione, et ideo ita loquendum est cum multis, quamvis oporteat rem ipsam intelligere et explicare cum paucis. Et iuxta hanc loquendi formam conciliantur facile et conceduntur rationes factae pro priori sententia; tamen, ne videantur procedere contra rem a nobis declaratam, oportebit earum solutiones attingere.

Argumentorum solutiones

9. Et prima quidem, quae sumitur ex formis caelestibus, iam expedita est, et constituta differentia inter corpora incorruptibilia et corruptibilia. Secunda vero, quae sumitur ex proprietate verbi *educere,* etiam a nobis admittitur, si tantum ad modum loquendi et ad extrinsecam connotationem respiciat; si vero ad rem et actionem positivam, sic negamus de ratione eductionis esse ut subiectum prius tempore antecedat; sufficit enim prioritas naturae, ut a nobis declarata est. Tertia ratio nitebatur in nomine *concreationis,* in quo est observandum duobus modis dici aliquid concreari alteri: uno modo, quia eadem actione qua aliquid creatur ipsum fit, quomodo materia et forma caeli concreantur cum caelo, et quando forma sic concreatur non educitur, ut in forma caeli declaratum est. Alio modo di-

sentido, se afirma que se concrea aquello que es hecho juntamente con la cosa que es creada, aunque no sea hecho con la misma acción; así, por ejemplo, se dice que la gracia fue concreada con los ángeles y se dice igualmente que la forma de la tierra fue concreada con la materia, y lo concreado así puede hacerse mediante una acción que sea en realidad de la misma naturaleza que la educción, por más que no le sea aplicado este nombre debido a la simultaneidad de la creación del sujeto. De aquí brota también con evidencia la solución del cuarto argumento, tomado de la concreación de las potencias en la sustancia del alma o del ángel. En este último argumento se presenta una especial dificultad, que cabría tratar aquí en cuarto lugar, sobre la educción de la forma sustancial de la potencia del sujeto; sin embargo, puesto que vamos a dedicar a la forma accidental la disputación siguiente, allí expondremos más oportunamente esta dificultad.

10. *Si los modos sustanciales se educen de la potencia de la materia.*— A su vez, el quinto argumento plantea otra dificultad a propósito de los modos sustanciales, a saber: si se puede decir que se educen de la potencia del sujeto, como, por ejemplo, la subsistencia de la potencia o capacidad de la naturaleza, cuyo término es; y éste mismo es el caso del modo de unión de la forma respecto de la potencia de la forma misma o del sujeto; y aun respecto de la generación sustancial cabe preguntar si se educe de la potencia de la materia. De todos estos casos hay que decir, en resumen, que en ellos se da una especie de modo o participación de la educción, pero que, sin embargo, no les conviene con la misma propiedad que a la forma sustancial; en efecto, la subsistencia no se hace mediante una verdadera acción; además, propiamente no informa, y —en consecuencia— no se compara con la naturaleza como con su sujeto y causa material propia, razón por la cual, desde este punto de vista, no se dice con propiedad que se educe; en cambio, imita a la educción en esto, en que en su ser y en su producción —sean cuales sean— depende en absoluto de la naturaleza, a la que sirve esencialmente de término y a la que actualiza a su manera, según explicaremos más ampliamente luego al tratar de la subsistencia. Igualmente, por lo que a la generación sustancial se refiere, no tanto es hecha ella, cuanto es el proceso mediante el cual es producida la sustancia; por eso no tanto se educe cuanto que es la educción misma; no obstante, al igual que se

citur concreari quod simul fit cum re quae creatur, quamvis non eadem actione fiat, ut dicitur gratia concreata cum angelis, et sic etiam dicitur forma terrae concreata materiae, et quod sic concreatur potest fieri per actionem quae in re sit eiusdem rationis cum eductione, quamvis propter concomitantiam creationis subiecti eo nomine non appelletur. Et hinc etiam patet solutio ad quartam rationem, quae sumebatur ex concreatione potentiarum in substantia animae vel angeli. Petitur vero in illa ultima ratione specialis difficultas, quae hic poterat quarto loco tractari de eductione formae accidentalis de potentia subiecti; tamen, quia de forma accidentali sequentem disputationem instituturi sumus, ibi commodius difficultatem hanc explicabimus.

10. *Substantiales modi an educantur ex potentia materiae.*— Quinta vero ratio petit difficultatem aliam de modis substantialibus, an, scilicet, dicendi sint educi de potentia subiecti, ut, verbi gratia, subsistentia de potentia seu capacitate naturae quam terminat; et idem est de modo unionis formae respectu potentiae ipsius formae vel subiecti; immo et de generatione ipsa substantiali quaeri potest an educatur de potentia materiae. De quibus omnibus breviter dicendum est in illis esse quemdam modum vel participationem eductionis, non tamen ita proprie illis convenire sicut formae substantiali; subsistentia enim non fit per propriam actionem, et praeterea non proprie informat, et consequenter non comparatur ad naturam ut ad subiectum et propriam materialem causam, quare ex hac parte non dicitur proprie educi; in hoc autem imitatur eductionem, quod in suo esse et fieri, qualecumque illud sit, omnino pendet a natura quam per se terminat et suo modo actuat, ut latius declarabimus infra tractando de subsistentia. Generatio item substantialis non tam fit quam est via per quam fit substantia; unde non tam educitur quam est ipsa eductio; eo tamen modo quo ipsa

produce la generación mientras se produce el término mediante ella, del mismo modo es educida de la potencia de la materia, que hace respecto de ella oficio de causa material, tal como se explicó antes, y depende de ella esencialmente en su producción y en su ser, cosas ambas que se identifican en la generación. Lo mismo hay que juzgar, finalmente, de la unión de la forma con la materia, unión que de suyo no se educe, sino que la que se educe es la forma en cuanto unida con la materia, y en este sentido se coeduce también —por así decirlo— la unión misma. Esto ciertamente parece legítimo afirmarlo en las formas materiales.

11. *Si la unión del alma racional se educe de la potencia de la materia o de la potencia del alma misma.*— Empero, en el alma racional reviste esto especial dificultad, porque, por una parte, parece que se educe la unión, puesto que es producida esencialmente, mediante verdadera acción, distinta de aquella con que se produce la forma; y digo que la unión es producida esencialmente, entendiéndola como término formal, ya que el término adecuado es el hombre; mas esto basta para una verdadera educción, porque, según diremos en seguida, la forma nunca es esencialmente término de una acción, a no ser término formal e incompleto; luego la unión del alma con el cuerpo se educe propia y esencialmente. Además, en su producción y en su ser depende esencialmente del cuerpo como de causa material; por consiguiente, tiene lugar una verdadera educción. Mas en contra está el que dicha unión es un modo espiritual; luego no es posible afirmar de ella más que del alma misma que se educe de la potencia de la materia. La consecuencia es evidente, porque repugna que una cosa espiritual esté contenida en la potencia de la materia. El antecedente, a su vez, no ofrece duda, puesto que dicho modo afecta inmediatamente al alma misma a la que une a la materia, debiendo serle, por tanto, proporcionado y —en consecuencia— espiritual como lo es ella misma. Y se confirma, puesto que si la forma no está contenida en la potencia de la materia, tampoco puede estar contenida la unión, ya que la unión no es más que un modo de la forma; por consiguiente, si la forma no se educe, tampoco puede educirse la unión. A esto hay que responder que este modo de unión es como un medio o vínculo entre la forma y la materia y que, por ello, alcanza a ambos y los modifica de algún modo, y, por tanto, depende de las dos en su producción y en su ser. De donde

generatio fit dum per eam fit terminus, etiam ipsa educitur de potentia materiae a qua materialiter causatur, ut supra dictum est, et ab ipsa essentialiter pendet in fieri et in esse, quae duo in generatione idem sunt. Denique idem iudicium est de unione formae ad materiam, quae tamen non per se educitur, sed educitur forma ut unita materiae, et sic etiam (ut ita dicam) coeducitur ipsa unio. Quod quidem recte dici videtur in materialibus formis.

11. *Unio rationalis animae an educatur de potentia materiae, an ipsius animae.*— In anima vero rationali habet peculiarem difficultatem, quia ex una parte videtur educi illa unio, quia fit per se per propriam actionem distinctam ab ea qua fit forma; dico autem unionem per se fieri ut formalem terminum, nam adaequatus est homo; id autem satis est ad propriam eductionem, quia, ut statim dicemus, forma nunquam est per se terminus actionis nisi formalis et ut quo; illa ergo unio animae ad corpus proprie ac per se educitur. Item, essentialiter pendet in fieri et in esse a corpore ut a materiali causa; ergo proprie educitur. In contrarium vero est quia illa unio est modus quidam spiritualis; ergo non potest educi de potentia materiae magis quam ipsa anima. Patet consequentia, quia repugnat rem spiritualem contineri in potentia materiae. Antecedens vero patet, quia ille modus proxime afficit animam ipsam, quam unit materiae; est ergo illi proportionatus et consequenter spiritualis, sicut ipsa est. Et confirmatur, quia, si forma non continetur in potentia materiae, neque unio contineri potest, quia unio non est nisi modus formae: ergo, si forma non educitur, neque unio educi potest. Ad hoc dicendum est hunc modum unionis esse veluti medium quoddam seu vinculum inter formam et materiam, et ideo utramque attingere et aliqualiter afficere, et ideo ab utraque pendere in fieri et in esse. Quo fit ut hic modus

resulta que este modo del alma racional, por más que sea espiritual en su entidad, participa, sin embargo, de las características de una cosa material, ya porque depende en absoluto de la materia, ya porque —a su manera— se coextiende con ella, aunque por parte del alma no tenga extensión. Así, pues, por este motivo, puede dicho modo educirse de la potencia de la materia, aunque no se eduzca de sola ella, adecuada y primariamente, puesto que se educe también de la potencia del alma misma, a la que esencial y primariamente modifica y une con la materia.

SECCION IV

SI LA FORMA SE PRODUCE PROPIAMENTE AL EDUCIRSE DE LA MATERIA

1. Esta dificultad es resultado de las anteriores y contribuye a una mayor explicación de las mismas. En efecto, como se dijo que la educción es una acción por la que de tal modo se produce la forma en la materia con dependencia de ella, que la materia misma no se produce en esa acción, parece seguirse de aquí que mediante tal acción esencial y primariamente sólo es producida la forma, cosa que está en contradicción con Aristóteles, VII de la *Metafísica,* text. 26 y 27, y lib. VIII, text. 4. La consecuencia es clara, porque mediante dicha acción es sólo la forma la que —según su totalidad— se educe del no ser al ser; en cambio, el todo únicamente se hace en cuanto resulta de la unión de partes ya hechas; luego la que primaria y más propiamente es hecha es la forma. Primariamente, porque para que el todo pueda componerse de sus partes, hay que suponer forzosamente esas partes en posesión del ser. Y más propiamente, porque aquello que es educido del no ser al ser según su entidad es hecho con más propiedad que lo que únicamente se compone de partes ya existentes.

2. En este problema, la primera sentencia admite, según parece probar el argumento expuesto, que es la forma la que se hace propia y esencialmente; así consta en San Alberto, II *De anima,* tratado I, c. 1 y 3, donde dice que de estas tres cosas —materia, forma y compuesto—, propia y primariamente el ser es la forma, posición que defiende también ampliamente Zimara, theorem. 20.

animae rationalis, licet in sua entitate spiritualis sit, conditiones tamen participet rei materialis, quia et a materia omnino pendet et illi suo modo coextenditur, quamvis ex parte animae extensionem non habeat. Propter hanc ergo causam potest ille modus educi de potentia materiae, quamvis non adaequate neque primario ex sola illa; nam educitur etiam de potentia ipsiusmet animae, quam per se primo afficit et unit materiae.

SECTIO IV

AN FORMA, DUM EX MATERIA EDUCITUR, PER SE FIAT

1. Haec difficultas oritur ex superioribus et ad eas magis explicandas confert. Nam, cum dictum sit eductionem esse actionem qua ita fit forma in materia dependenter ab illa ut per eam actionem non fiat ipsa materia, inde sequi videtur per talem actionem solam formam per se primo fieri, quod repugnat Aristot., VII Metaph., text. 26 et 27, et lib. VIII, text. 4. Sequela patet, quia per illam actionem sola forma secundum se totam educitur de non esse ad esse, totum autem non fit nisi quatenus coalescit ex partibus iam factis; ergo forma est quae fit, et prius et proprius. Prius quidem, quia, ut totum ex partibus componatur, oportet ut partes supponantur habentes esse. Proprius vero, quia id quod secundum suam entitatem educitur de non esse ad esse proprius fit quam quod solum componitur ex iam existentibus.

2. In hac re prior sententia admittit, quod ratio facta probare videtur, formam proprie ac per se fieri; ita sumitur ex Alberto, II de Anim., tract. I, c. 1 et 3, ubi ait quod inter haec tria, materiam, formam et compositum, forma proprie et primo est ens, quod etiam late defendit Zimara, Theorem. 20. Alii distinguunt duas actiones, etiam in effectione formarum materialium. Unam, qua fit forma; aliam, qua unitur; et de priori concedunt per se primo terminari ad formam, licet posterior terminetur primario ad compositum. Haec opinio sumitur ex Durando, In II, dist. 1, q. 4, ad ultimum.

Otros distinguen dos acciones incluso en la producción de las formas materiales. Una, por la que es hecha la forma, y otra, por la que se une; y de la primera conceden que tiene esencial y primariamente por término a la forma, aunque la segunda tenga por término primario al compuesto. Esta opinión se toma de Durando, *In II,* dist. 1, q. 4, hacia el fin.

Solución de la cuestión

3. Sin embargo, ambas sentencias son falsas. De la segunda hablaremos ampliamente luego al explicar los diversos modos de causación de la causa eficiente. Por ahora baste proponer contra ella un argumento que se deduce fácilmente de lo que llevamos dicho hasta aquí: en efecto, las formas materiales —ya que de ellas solas tratamos— no existen ni siquiera según la entidad que les corresponde sin el concurso material del sujeto; ahora bien, el sujeto no influye en la forma, a no ser en cuanto ésta se le une, según se desprende de lo que dijimos antes a propósito de la causa material; luego esa forma no puede producirse mediante una acción que no sea unitiva de la forma al sujeto; no cabe, por tanto, en este caso distinguir dos acciones según la realidad, sino sólo según la razón, o según nuestros conceptos inadecuados, o, a lo más, según las diversas partes que se unen entre sí esencialmente, como explicaremos en el lugar citado.

4. *Doble término de la acción.*— La primera sentencia está en contradicción con los lugares citados de Aristóteles, a quien sigue el Comentador en los mismos pasajes, y en el lib. XII *Metaph.,* com. 12 y 18, y Santo Tomás en los mismos pasajes y en I, q. 45, a. 4 y 8, donde en la solución al primer argumento añade que las formas no se producen esencialmente, sino sólo accidentalmente; lo cual se ha de entender con sentido recto, tomando la palabra *accidentalmente* con amplitud, de suerte que equivalga a juntamente con otro; pues es más propio decir que la forma se genera conjuntamente, según da a entender el mismo Santo Tomás en ese a. 4, y en q. 65, a. 4. Defiende expresamente esto mismo Escoto, VII *Metaph.,* q. 10; Antonio Andrés, q. 9; Zimara, theorem. 100; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 23. La razón es porque el hacerse corresponde esencial y primariamente a quien corresponde la existencia, puesto que

Quaestionis resolutio

3. Utraque tamen sententia falsa est. Et de hac quidem posteriori dicemus late infra, explicando varios modos causandi efficientis causae. Nunc sufficiat contra illam ratio, quae ex hactenus dictis facile colligi potest; nam formae materiales (de his enim tantum est sermo) non sunt etiam quoad entitatem suam sine concursu materiali subiecti; sed subiectum non influit in formam nisi quatenus sibi unitur, ut constat ex dictis supra de materiali causa; ergo non potest talis forma fieri per aliquam actionem quae non sit unitiva formae ad subiectum; non possunt ergo ibi duae actiones secundum rem distingui, sed solum secundum rationem vel inadaequatos conceptus, vel ad summum secundum partes quae essentialiter inter se coniunctae sint, ut dicto loco declarabimus.

4. *Duplex actionis terminus.*— Prior vero sententia repugnat revera Aristoteli citatis locis, quem sequuntur Commentator, eisdem locis, et XII Metaph., com. 12 et 18, et D. Thom., ibid., et I, q. 45, a. 4 et 8, ubi solutione ad 1 addit formas non fieri per se, sed per accidens tantum, quod est sano modo intelligendum, late utendo verbo *per accidens* prout idem est quod cum alio; proprius vero dicitur forma haec congenerari, ut idem D. Thomas significat in illo a. 4, et q. 65, a. 4. Idem tenet expresse Scot., VII Metaph., q. 10; Anton. Andr., q. 9; Zimar., Theorem. 100; Soncin., VII Metaph., q. 23. Ratio autem est quia eius est per se primo fieri cuius est esse, cum

el hacerse tiene por fin la existencia; ahora bien, propiamente existe lo que subsiste; luego esto es lo que propiamente se produce; mas no son las formas las que subsisten, sino los seres que de ellas se componen; luego son los compuestos el término principal y propio de la acción. Se confirma, pues la acción, según damos por supuesto, es una sola; luego también el término adecuado es único; mas éste no puede ser la forma, puesto que lo que se produce realmente es el compuesto, que no es una forma; luego. Por razón de mayor claridad suele distinguirse un doble término, el *ut quod* y el *ut quo*; es decir, aquel que se hace absolutamente y aquel con que se hace. Así, pues, el compuesto es el *término qui* o el *ut quod*, pues es lo que esencial y primariamente se hace; en efecto, es lo que preferentemente se pretende con la generación, y constituye el término último de la generación, lo cual es evidente por semejanza en los seres artificiales; en efecto, la casa es lo que esencial y primariamente se edifica, etc. En cambio, el *término quo* es la forma, ya que se produce en orden a la constitución del compuesto. Por eso, como la palabra *educir* propiamente sólo indica relación a este término *quo*, sólo de la forma se dice propia y absolutamente que se educe de la potencia de la materia, mas no del compuesto; en cambio, la palabra *generarse* o *hacerse* manifiesta principalmente relación con lo que existe o se hace, y por eso absolutamente se dice de la forma y no de la materia.

5. Al argumento en contra se responde negando la consecuencia, porque, refiriéndose al orden del tiempo, la forma no se hace antes que el compuesto, ni viceversa. En cambio, refiriéndose al orden de naturaleza, no sólo se hace antes el compuesto, sino que en rigor sólo él se hace mediante esta acción, mientras que la forma únicamente es coproducida. Y aunque concedamos que en algún género de causa la forma se educe con prioridad de naturaleza, en una especie de orden de ejecución, sin embargo no se entiende una acción como absolutamente terminada, ni como hecho aquello que esencial y primariamente se pretende, hasta que exista todo el compuesto. Y carece de importancia el que se dé por supuesta una parte del compuesto y no de la forma, puesto que es preciso distinguir cuatro géneros de acciones; pues hay una acción que es meramente productiva y no unitiva, que tiene siempre por término una cosa

fieri tendat ad esse; sed id proprie est quod subsistit, ergo id proprie fit; sed hae formae non subsistunt, sed composita ex ipsis; ergo ad composita proprie et principaliter terminatur actio. Confirmatur, nam actio est una, ut supponimus; ergo et terminus adaequatus est unus; sed hic non potest esse forma, quia compositum revera fit, et non est forma; ergo. Maioris autem claritatis gratia distingui solet duplex terminus, scilicet, ut quod et ut quo, seu qui absolute fit vel quo aliud fit. Compositum ergo est *terminus qui* seu *ut quod*, quia illud per se primo fit; nam illud maxime intenditur per generationem et in id ultimate terminatur generatio, et a simili patet in artificialibus; nam domus est quae per se primo aedificatur, etc. *Terminus* autem *quo* est forma, quia fit ut per eam compositum constituatur. Unde, quia verbum *educi* proprie tantum indicat habitudinem ad hunc terminum quo, ideo proprie ac simpliciter dicitur forma educi de potentia materiae, non autem compositum; verbum autem *generari* aut *fieri* dicit habitudinem principalem ad id quod est vel quod fit, et ideo simpliciter dicitur de forma et non de materia.

5. Ad argumentum in contrarium respondetur negando sequelam, quia, loquendo de ordine temporis, non prius fit forma quam compositum, neque e converso. Loquendo autem de ordine naturae, compositum non solum prius fit, sed etiam absolute illud solum fit per hanc actionem; forma vero solum confit. Et quamvis demus in aliquo genere causae formam prius natura educi quasi ordine exsecutionis, absolute tamen non intelligitur terminata actio nec factum id quod per se primo intenditur, donec sit totum compositum. Nec refert quod aliqua pars compositi supponatur, et non formae; oportet enim quatuor genera actionum distinguere: quaedam enim est actio productiva tantum et non unitiva, et haec semper terminatur ad rem simplicem, et ideo ex se

simple, pudiendo, por tanto, tener por término una entidad parcial, si por su naturaleza es apta para ser producida de este modo; de este tipo es la creación del alma racional, y lo mismo hay que decir, a mi juicio, de la creación de la materia prima. En cambio, hay otra acción meramente unitiva y no productiva de los componentes; por ejemplo, la generación del hombre, y ésta tiene, sin discusión, el compuesto como término *quod*, y la unión como término *quo*. Existe, además, otra acción en tal grado productiva de un compuesto, que al mismo tiempo es unitiva y produce conjuntamente todos los componentes; tal es la creación del cielo, de la que es evidente que tiene por término esencial y primario al compuesto, y a la materia y forma por concomitancia. Finalmente, hay otra acción que es al mismo tiempo unitiva y productiva de una de las partes componentes por presuponerse la otra, y de esta clase es la acción eductiva de que ahora tratamos, no siendo esencial, por tanto, que su término adecuado sea producido de nuevo hasta tal punto que no se presuponga parte alguna suya.

6. De aquí deducimos, de paso, que esta sentencia no sólo es verdadera en las formas sustanciales, sino también en las accidentales, por más que Escoto antes, Antonio Andrés y otros se hayan pronunciado en sentido contrario por el hecho de que del accidente y del sujeto resulta un uno *per accidens*, cosa que no parece posible mediante una acción y causalidad esencial. Empero, la sentencia propuesta es verdadera, pues Aristóteles habla universalmente y trae ejemplos sobre todo de accidentes. Y, por fin, defiende esto mismo expresamente y en concreto en el texto 32 respecto de las formas accidentales. En efecto —como dice allí—, la razón es la misma, porque con mucho mayor motivo no son propiamente los accidentes los que se hacen, a no ser en cuanto unidos al sujeto y brotando de él. Ni hace al caso que sean entes *per accidens*, ya que tienen una composición real, verdadera y física, implicada de suyo en dicha acción; por consiguiente, mediante ella se hace esencial y primariamente el compuesto accidental, puesto que también la acción misma es accidental.

terminari potest ad entitatem partialem, si nata sit hoc modo produci; et talis est creatio animae rationalis, atque idem est de creatione materiae primae, ut opinor. Alia est actio unitiva tantum et non productiva componentium, ut est generatio hominis, et haec sine controversia terminatur tantum ad compositum ut quod et ad unionem ut quo. Rursus, est alia actio ita productiva alicuius compositi ut simul sit unitiva et comproductiva omnium componentium; et huiusmodi est creatio caeli, quam constat per se primo terminari ad compositum, concomitanter vero ad materiam et formam. Alia denique est actio simul unitiva et comproductiva alterius partis componentis ex praesuppositione alterius; et huiusmodi est actio eductiva de qua nunc agimus, et ideo non est de eius ratione ut ipsius adaequatus terminus ita fiat de novo ut nulla eius pars praesupponatur esse.

6. Atque hinc obiter colligitur hanc sententiam non solum in substantialibus formis, sed etiam in accidentalibus veram esse, etiamsi Scotus supra, Anton. Andr. et alii oppositum significent, eo quod ex accidente et subiecto fiat unum per accidens, quod non videtur posse fieri per actionem et causalitatem per se. Sed sententia proposita vera est, nam Aristoteles universaliter loquitur, et maxime adhibet exempla in accidentibus. Ac tandem in text. 32, expresse et in particulari hoc docet de formis accidentalibus. Nam (ut ibidem ait) ratio eadem est, quia multo magis accidentia non per se fiunt, sed ut unita subiectis et ex illis. Nec refert quod sint entia per accidens, nam realem et veram ac physicam compositionem habent, quam per se includit illa actio; et ideo per illam fit per se primo compositum accidentale, nam et actio ipsa accidentalis est.

SECCION V

Cuál es la naturaleza propia de la forma sustancial y su causalidad propia en su orden

1. *Descripción de la forma en general.*— Por lo dicho sobre la existencia de la forma sustancial y el modo cómo se produce, se comprende fácilmente qué es y cuál es su modo de causar; podemos abarcar ambas cosas en esta breve descripción: forma es una sustancia simple e incompleta, la cual, como acto de la materia, constituye con ella la esencia de la sustancia compuesta. En esta descripción la sustancia se pone en el lugar del género, de acuerdo con el modo como era dividida por el Filósofo en materia, forma y compuesto. Y mediante esa palabra se distingue esta forma de las accidentales, las cuales no son sustancias; puede también distinguírsela de los modos sustanciales, porque aunque estos modos se reduzcan al predicamento de la sustancia, no son, sin embargo, sustancias con la misma propiedad; por eso, tampoco Aristóteles los enumeró en aquella división, puesto que propiamente no son entidades sustanciales como lo es la forma, la cual se llama sustancia por este motivo. Y se añade *simple e incompleta,* para distinguirla de la sustancia compuesta con la primera palabra, y con la segunda de las sustancias separadas, a las cuales suele llamarse a veces formas asistentes, por ejemplo, las que mueven los cuerpos celestes, las cuales en realidad no ejercen función de causa formal, sino cierta eficiencia; por eso no son formas sustanciales en el sentido en que ahora las entendemos.

2. *En qué sentido se llama a la forma acto del cuerpo físico.*— La parte restante de la definición establece la distinción entre la forma y la materia, ya que también ésta es sustancia simple e incompleta, pero en cuanto potencia, mientras que la forma lo es como acto primario de dicha potencia. Por eso Aristóteles, en el lib. II *De Anima,* definió el alma dicendo que *es el acto del cuerpo físico,* etc. Esta definición es fácilmente acomodable a la forma en general, con tal que con el nombre de acto entendamos el acto sustancial, como

SECTIO V

Quae sit propria ratio formae substantialis propriaque causalitas eius in suo genere

1. *Descriptio formae in genere.*— Ex dictis de existentia formae substantialis, et de modo quo fit, facile intelligi potest quid ipsa sit et quem modum causandi habeat; utrumque autem hac brevi descriptione comprehendere possumus: forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae. In qua descriptione substantia ponitur loco generis, eo modo quo a Philosopho distinguitur in materiam, formam et compositum. Et per eam particulam distinguitur haec forma ab accidentalibus, quae substantiae non sunt; distingui etiam potest a modis substantialibus; nam, licet hi ad praedicamentum substantiae revocentur, non tamen sunt substantiae in ea proprietate; unde neque ab Aristotele in ea partitione enumerantur, quia non sunt proprie entitates substantiales, ut est forma, quae hac ratione substantia dicitur. Additur vero *simplex et incompleta* ut per priorem particulam a composita substantia separetur, per posteriorem vero a substantiis separatis, quae interdum vocari solent formae assistentes, ut illae quae movent corpora caelestia, quae revera non exercent munus causae formalis, sed efficientiam aliquam; quare non sunt formae substantiales prout nunc de illis loquimur.

2. *Forma quomodo dicatur actus corporis physici.*— Reliqua pars definitionis distinguit formam a materia, quae etiam est substantia simplex et incompleta, tamen ut potentia; forma vero ut primarius actus illius potentiae. Et ideo Arist., II de Anima, definivit animam esse *actum corporis physici,* etc. Quae definitio potest facile ad formam in communi accommodari, si nomine actus substantialem actum intelligamus, ut

debe entenderse, y afirmemos únicamente que la forma es el acto del cuerpo físico, suprimiendo la parte restante que separa el alma de las formas de los seres inanimados. A su vez, por cuerpo físico podemos entender o la materia misma, en cuanto es una de las partes del compuesto natural, a la cual, para ser informada por la forma, se la supone siempre en el orden de naturaleza en su género de causa modificada por la cantidad y algunas disposiciones próximas, pudiendo por este motivo ser llamada cuerpo físico; o podemos entender también por cuerpo físico el mismo ser natural compuesto de materia y forma, respecto del cual se llama a la forma acto constitutivo del mismo, tal como Aristóteles la definió diciendo que era *acto del viviente,* es decir, *con que vivimos.* Ambas relaciones quedan, pues, explicadas en la referida parte de nuestra descripción; pues la forma sustancial es sustancia incompleta de tal suerte que es acto de la materia; es decir, un acto o actualmente informante o destinado por su naturaleza a informar la materia; porque, según suele decirse, en las definiciones las palabras expresan la aptitud, siendo concebida así el alma racional, aunque esté separada del cuerpo. De aquí le viene consecuentemente el que, juntamente con la materia, pueda componer la esencia de un ser natural, que es la sustancia compuesta; por lo cual, en el lib. II de la *Física,* c. 3, dice Aristóteles *que la forma constituye la razón de la esencia o quididad,* es decir, que es la que plenifica la esencia del compuesto natural, distinguiéndola de las otras esencial y quiditativamente.

3. Y con esto queda explicada también la causalidad de la forma; en efecto, al ser la forma esencialmente un acto, implica intrínsecamente —en consecuencia— relación esencial a aquello cuyo acto es y a la actuación que sobre él ejerce; por eso la naturaleza de la forma resulta difícilmente explicable, si no es por relación a su causalidad. Y en ésta podemos distinguir aquellas cuatro cosas que consideramos en toda causa, a saber: el principio formal de causación, las condiciones necesarias para causar, la causación misma y el efecto producido, cosas todas que explicaremos una a una, al igual que lo hicimos en la materia, aunque, una vez supuesto lo que entonces se dijo, podrán despacharse aquí con más brevedad.

intelligi debet, et solum dicamus formam esse actum corporis physici, reliquam partem auferendo quae animam secernit a formis inanimatorum. Possumus autem per corpus physicum intelligere, vel materiam ipsam, quatenus est altera pars compositi naturalis, quae, ut forma informetur, semper supponitur ordine naturae in suo genere causae quantitate et aliquibus proximis dispositionibus affecta, et ea ratione corpus physicum appellari potest. Vel etiam possumus per corpus physicum ens ipsum naturale intelligere quod ex materia et forma constat, cuius actus dicitur forma tamquam constituens illud; quomodo etiam Aristoteles definivit esse *actum viventis* seu *quo vivimus.* Utramque igitur habitudinem in dicta parte nostrae descriptionis explicuimus; nam forma substantialis ita est substantia incompleta ut sit actus materiae, actus (inquam) vel actu informans vel natura sua institutus ad informandam materiam, nam verba (ut aiunt) in definitionibus dicunt aptitudinem, et ita comprehenditur anima rationalis, etiamsi a corpore separata sit. Et hinc consequenter habet ut cum materia componat essentiam entis naturalis, quod est substantia composita; et ideo Arist., II Phys., c. 3, ait *formam esse essentiae seu quidditatis rationem,* id est, quae compositi naturalis essentiam complet et ab aliis essentialiter ac quidditative eam distinguit.

3. Atque hinc explicata etiam est causalitas formae; nam quia forma essentialiter est actus, ideo includit intrinsece habitudinem transcendentalem ad id cuius est actus, et ad actuationem quam in illud exercet; ideoque vix potest ratio formae, nisi per habitudinem ad eius causalitatem, declarari. In qua possumus quatuor illa considerare quae in omni causa spectamus, scilicet, formale principium causandi, conditionem necessariam ad causandum, causationem ipsam et effectum qui causatur, quae omnia sigillatim explicanda sunt, sicut in materia fecimus, licet, suppositis quae ibi diximus, brevius hic expediri possint.

SECCION VI

NATURALEZA DE LA CAUSACIÓN DE LA FORMA

1. Bajo este título podemos comprender tres cosas, a saber: el principio de causación, que es como el acto primero; las condiciones necesarias para causar de esta manera concreta, y la causalidad misma en acto segundo.

2. En cuanto a la primera, hay que afirmar que el principio de causación no es más que la entidad y naturaleza de la misma forma, la cual causa por sí misma y por su entidad, entregándose —por así decirlo— en su totalidad a la materia y al compuesto. Y para esto no necesita de ninguna otra facultad o potencia distinta de sí, sino que es por sí misma esencialmente apta para ejercer esta causalidad. Por eso, igual que decíamos antes que en la materia no se distinguen el principio principal y el principio próximo de causar, puesto que la potencia receptiva mediante la que causa no es su propiedad, sino que es esencialmente ella misma, de igual manera cabe considerar en la forma una especie de potencia o aptitud para causar formalmente, la cual se conserva, por ejemplo, en el alma separada, aunque no esté informando actualmente: y esta aptitud es el principio próximo de causar formalmente. Sin embargo, no es distinto del principal, puesto que esa aptitud no es una propiedad sobreañadida a la entidad de la forma, sino que es su razón y especificación formal; puesto que la forma es esencialmente acto actualizador, y a la esencia de semejante acto pertenece la aptitud para actualizar. Además, porque si de la materia y la forma resulta un uno *per se*, es porque no se unen por intervención de alguna propiedad o accidente, sino inmediatamente por sí mismas, debido a la proporción y aptitud mutua que guardan entre sí por razón de sus entidades incompletas que pertenecen al mismo género, según se desprende de Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica,* c. 6, y en el lib. II *De Anima,* c. 1, donde lo hace notar el Comentador, com. 7, y otros escritores, lib. VIII de la *Metafísica;* Santo Tomás, II *cont. Gent.,* c. 70, y I, q. 76, a. 7; y otros teólogos, *In II,* dist. 12, principalmente Escoto, q. 1, y Durando, q. 2; por consiguiente, al igual que en la materia no hay que idear una potencia distinta que sirva de medio entre ella misma y la forma, de igual suerte tampoco hay que imaginar en la forma una aptitud que sea algo distinto de la forma misma. Se objetará: ¿cómo puede la forma, que dista tanto por su naturaleza de la materia, unírsele inmediatamente por sí misma? Esta objeción puede parecer sobremanera difícil en el alma racional, que es espiritual. Comienzo por responder que la distancia no es tan grande que no convengan en el mismo género. Además, la distancia no constituye obstáculo alguno, si se da la debida proporción; pues, como dijo Platón en el *Timeo,* la mutua proporción es como un vínculo entre las cosas que se unen próxima y esencialmente; y esta proporción consiste en su naturaleza de acto y potencia, en su aptitud natural y esencial y en la relación mutua que guardan entre sí.

Condiciones necesarias para que la forma ejerza su causalidad

3. *La existencia actual.*— En cuanto a la segunda, por lo que se refiere a las condiciones necesarias para ejercer esta causalidad, parece que son tres las que pueden señalarse. La primera es la existencia actual de la forma misma, respecto de la cual variarán los pareceres según las diversas sentencias sobre la existencia de la criatura y su distinción de la esencia. Por más que parece que en ninguna opinión se afirma propiamente que la existencia sea una condición necesaria para la causalidad de la forma; porque si la existencia es una cosa distinta de la esencia, no puede llamársele una condición de la forma para causar, sino más bien un efecto, ya en el género de la causa formal, por cuanto se dice que la forma da el ser; ya en el género de la causa eficiente, por cuanto dicen algunos que la existencia dimana de la esencia; ya, según quieren otros, en el género de la causa material, en cuanto la forma completa la esencia, la cual es el receptáculo próximo de la existencia. Mas si en realidad la existencia no se distingue de la esencia actual, entonces propiamente no puede decirse que la existencia de la forma sea una condición necesaria para causar; en efecto, hablando con propiedad, una condición requerida se distingue de la razón

SECTIO VI

QUAE SIT RATIO CAUSANDI FORMAE

1. Tria sub hoc titulo complecti possumus, scilicet, principium causandi, quod sit veluti actus primus, conditiones necessarias ad sic causandum, et causalitatem illam in actu secundo.

2. Quoad primum dicendum est principium causandi non esse aliud quam entitatem et naturam ipsius formae, quae per seipsam et entitatem suam causat, exhibendo (ut ita dicam) sese totam materiae seu composito. Ad quod non indiget alia facultate vel potentia distincta a seipsa, sed per seipsam est essentialiter apta ad hanc causalitatem exercendam. Unde, sicut supra dicebamus in materia non distingui principale et proximum principium causandi, quia potentia receptiva per quam causat non est proprietas eius, sed ipsamet essentialiter, ita in forma considerari potest quasi potentia quaedam vel aptitudo ad causandum formaliter, quae manet, verbi gratia, in anima separata, etiamsi actu non informet: et illa aptitudo est proximum principium causandi formaliter. Non est tamen distinctum a principali, quia illa aptitudo non est proprietas superaddita entitati formae, sed est essentialis ratio et specificatio eius; nam forma essentialiter est actus actuans; de essentia autem huiusmodi actus est aptitudo ad actuandum. Item, quia ex materia et forma ideo fit per se unum, quia non interventu alicuius proprietatis vel accidentis uniuntur, sed immediate per seipsas, propter proportionem et mutuam aptitudinem quam ad se habent per suasmet entitates incompletas ad idem genus pertinentes, ut sumitur ex Aristotele, VIII Metaph., c. 6, et II de Anima, c. 1, ubi id adnotat Commentator, com. 7, et alii scriptores, VIII Metaph.[1]; D. Thomas, II cont. Gent., c. 70, et I, q. 76, a. 7; et alii theologi, In II, dist. 12, praesertim Scotus, q. 1; et Durand., q. 2; ergo, sicut in materia non est fingenda potentia distincta quae mediet inter ipsam et formam, ita neque in forma cogitanda est aptitudo quae sit aliquid distinctum ab ipsamet forma. Dices: quomodo potest forma, quae tantum distat in sua natura a materia, illi per seipsam immediate uniri? Quod maxime videri potest difficile in anima rationali, quae spiritualis est. Respondeo imprimis non esse tantam distantiam quin in eodem genere conveniant. Deinde, distantiam nihil obstare, si sit debita proportio; ut enim dixit Plato in Timaeo, mutua proportio est quasi vinculum inter res quae proxime ac per se uniuntur; proportio autem haec consistit in ratione actus et potentiae et in naturali et essentiali aptitudine et mutua habitudine quam inter se habent.

Conditiones necessariae ut forma causet

3. *Actualis existentia.*— Quoad secundum, de conditionibus necessariis ad hanc causalitatem exercendam, tres videntur posse conditiones assignari. Prima est actualis existentia ipsius formae, de qua diversimode sentiendum est iuxta diversas sententias de existentia creaturae et distinctione eius ab essentia. Quamquam in nulla opinione videatur existentia proprie dici conditio necessaria ad causalitatem formae; nam si existentia est res distincta ab essentia, non potest dici conditio formae ad causandum, sed potius effectus, vel in genere causae formalis, prout dicitur forma dare esse, vel in genere causae efficientis, prout dicunt aliqui existentiam manare ab essentia, vel, ut alii volunt, in genere causae materialis, quatenus forma complet essentiam, quae est proximum receptaculum existentiae. At vero, si existentia in re non distinguitur ab essentia actuali, existentia formae non potest proprie dici conditio necessaria ad causandum; conditio enim requisita, si proprie loquamur, distinguitur ab ipsa ratione cau-

[1] Sonc., q. 28; Iavell., q. 7; Scot., q. 4; Anton. And., q. 7.

misma de causar; mas, de acuerdo con esta opinión, la existencia no puede distinguirse así, puesto que la forma causa por su entidad actual, ya que es ininteligible que cause actualmente a no ser en cuanto posee su entidad actual y fuera de las causas; por consiguiente, en cuanto posee existencia. Esta opinión exige una mayor demostración; porque del mismo modo que la actualidad de la forma no es una condición distinta de la razón de causar o de actuar, tampoco lo es la existencia, que está íntimamente entrañada en la actualidad misma. Y por lo que se refiere a la necesidad de existencia de la forma como algo previo a su causalidad, hay que decir que no es necesario que le anteceda en el orden de la duración, ya que este género de anterioridad nada tiene que ver con esto; es más, ni es posible naturalmente, puesto que a la forma no se le debe la existencia hasta que un sujeto inmediatamente apto la exija, puesto el cual, una vez que la forma existe, lo informa naturalmente. Además, tampoco es necesario que la existencia de la forma de tal manera sea algo previo en el orden de la naturaleza, que tenga que pensarse en algún signo o momento en el que exista y no informe, porque ni se precisa esto para la prioridad de naturaleza, ni es inteligible en las formas que dependen de la materia, según se desprende de lo dicho en la sección precedente. La anterioridad de naturaleza en algún género de causalidad puede tener lugar y hasta ser necesaria, puesto que la causalidad de la forma depende de su entidad y existencia; por eso es necesario que entre la existencia y la causalidad de la forma se dé un orden de naturaleza del que se derive una *prioridad* —según dicen— *a quo*, no *in quo*. Sobre estas prioridades se tratarán muchos puntos en las páginas siguientes.

4. *Intima contigüidad de la forma con la materia.*— Como segunda condición necesaria puede señalarse la presencia o contigüidad íntima de la entidad de la forma con la entidad de la materia; esta condición se asigna con toda verdad y es necesaria hasta tal punto, que sin ella ni por potencia absoluta de Dios puede la forma producir su efecto formal. ¿Pues quién es capaz de entender que una forma sustancial locativamente distante del cuerpo va a componer una sustancia con unidad *per se*? Así, pues, esta composición se realiza mediante una unión íntima, la cual, aunque no consiste en la presencia local, sino en algo distinto de ella, sin embargo, la exige necesariamente. Y esto puede

sandi; existentia autem non potest sic distingui iuxta illam opinionem, quia forma causat per suam entitatem actualem, quia non potest intelligi actu causare nisi ut habens entitatem suam actualem et extra causas; ergo ut habens existentiam. Atque haec opinio magis probanda est; quia sicut actualitas formae non est conditio distincta a ratione causandi seu actuandi, ita neque existentia, quae intime includitur in ipsa actualitate. An vero necesse sit existentiam formae esse praeviam ad causalitatem eius, dicendum est non esse necessarium ut sit praevia ordine durationis, quia talis antecessio est impertinens; immo naturaliter non est possibilis, quia formae non debetur esse donec illam postulet subiectum proxime aptum, quo posito, forma, simul ac est, naturaliter illud informat. Rursus, neque necesse est existentiam formae ita esse praeviam ordine naturae ut intelligatur aliquod signum vel momentum in quo existat et non informet, quia neque hoc est necessarium ad prioritatem naturae neque in formis quae a materia pendent intelligi potest, ut ex dictis sectione praecedenti constat. Antecessio autem naturae secundum aliquod genus causalitatis intervenire potest et necessaria est; nam causalitas formae ab eius entitate et existentia pendet; unde necesse est ut inter existentiam et causalitatem formae sit ordo naturae ex quo sumitur *prioritas* (ut aiunt) *a quo*, non *in quo*. De quibus prioritatibus plura in sequentibus.

4. *Intima propinquitas formae ad materiam.*— Altera conditio necessaria assignari potest praesentia seu intima propinquitas entitatis formae cum entitate materiae; quae conditio est verissime assignata adeoque necessaria ut sine illa, etiam de potentia Dei absoluta, non possit forma suum effectum formalem praestare. Quis enim intelligat formam substantialem loco distantem a corpore componere substantiam per se unam? Haec ergo compositio per intimam unionem fit, quae non est quidem localis praesentia, sed aliquid distinctum ab illa, necessario tamen illam requirit. Quod ex dictis supra

explicarse y corroborarse con lo que se dijo antes en el caso similar de la materia, puesto que en lo que a esto se refiere tiene las mismas características que la forma.

5. *Las disposiciones connaturales a la forma.*— La tercera condición que se puede señalar es una disposición proporcionada por parte de la materia, exigida necesariamente por la forma para poder conferir su efecto formal. Algunos juzgan que esta disposición es hasta tal punto necesaria que incluso por potencia absoluta de Dios la forma no puede informar una materia que carezca de toda disposición, sobre todo de la cantidad. Este es el caso de Enrique en el *Quodl.* VII, q. 17. Pero dejando a un lado si por parte de la materia o de la cantidad hay contradicción en que aquélla se separe de ésta —tema que no podemos tratar hasta la disputación sobre la cantidad—, con todo, una vez supuesto que la materia puede ser conservada por Dios sin cantidad, que es la opinión que juzgamos más verdadera, no habrá contradicción en que una determinada materia sea también conservada por Dios en este estado concreto informada por la forma sustancial, por no existir conexión alguna tan necesaria entre la forma en cuanto ejerce su efecto formal intrínseco y estos accidentes, que no pueda ser conservada sin ellos por Dios. Así, pues, no tiene lugar esa necesidad tan absoluta; pero que se trata de una condición necesaria de un modo natural y físico, nos lo enseña la misma experiencia. Aquí radica el origen de la corrupción natural de una cosa, debido a la cual la forma se separa de la materia, siendo el comienzo la pérdida o corrupción de las disposiciones; luego es señal de que estas disposiciones son, por lo menos, condiciones necesarias por naturaleza para que la forma informe a la materia. Si se trata de condiciones que anteceden o siguen a la forma en el orden de la naturaleza, es cosa que se ha de decidir por lo dicho en la disputación anterior.

Explicación de la causalidad de la forma

6. En cuanto al tercer punto sobre la causalidad actual de la forma misma —en qué consiste— no es fácil explicarlo; sin embargo, valiéndonos de lo dicho acerca de la materia, podemos ir adelantando gradualmente en su explicación. En primer lugar, parece cierto que esta causalidad es en la naturaleza

in simili de materia, declarari amplius ac persuaderi potest; nam quoad hoc eadem est ratio de forma.

5. *Dispositiones connaturales formae.*— Tertia conditio assignari potest dispositio accommodata ex parte materiae, quam necessario forma requirit ut suum effectum formalem conferre possit. Quam dispositionem aliqui existimant adeo esse necessariam ut etiam per potentiam absolutam non possit forma informare materiam omni carentem dispositione, praesertim quantitate. Ita Henric., Quodl. VII, q. 17. Verumtamen, quidquid sit an ex parte materiae vel quantitatis repugnet illam ab hac separari, quod tractare non possumus usque ad disputationem de quantitate, nihilominus, si semel supponatur materiam posse conservari a Deo sine quantitate, quod verius existimamus, non repugnabit conservari etiam a Deo talem materiam in eo statu informatam substantiali forma, quia nulla est tam essentialis connexio inter formam, ut exercentem suum intrinsecum effectum formalem, et haec accidentia, ut non possit a Deo sine illis conservari. Non intercedit igitur tam absoluta necessitas; quod vero haec conditio modo naturali et physico necessaria sit, experientia ipsa docet. Hinc enim provenit naturalis rei corruptio, per quam forma a materia separatur, quae incipit per abiectionem seu corruptionem dispositionum; ergo signum est esse huiusmodi dispositiones saltem conditiones necessarias ex natura rei ut forma informet materiam. An vero sint conditiones praeviae vel consequentes formam ordine naturae, petendum est ex dictis disputatione praecedenti.

Causalitas formae explicatur

6. Quoad tertium de causalitate actuali ipsius formae, quidnam sit, non est facile ad explicandum; tamen, ex his quae dicta sunt de materia, procedere proportionate possumus ad id declarandum. Et imprimis certum videtur huiusmodi causalitatem ali-

algo realmente distinto de la entidad de la forma. Se prueba, porque igual que el obrar es algo en la realidad, lo mismo pasa con el informar, puesto que verdadera, real y físicamente se trata de una causación. Además, eso, sea lo que sea, es en realidad separable de la forma, ya que de hecho se separa en el alma racional, y en cualquier forma sustancial podría separarse por potencia absoluta de Dios; en efecto, puede conservarse fuera de la materia, al igual que se conservó la cantidad, pues la razón es la misma o mayor; luego se distingue realmente de ella.

7. *En la unión de la forma con la materia consiste la causalidad de la forma.— Diferencia que ha de tenerse en cuenta entre la causalidad del agente y la de la forma.—* Hay que afirmar, además, que esta causalidad no puede consistir en nada distinto de la unión actual de la forma con la materia. En primer lugar se prueba con una enumeración suficiente, puesto que ni es la materia, ni la forma, ni el compuesto; luego es la unión que se explicó; ya que fuera de estas cosas no puede pensarse ninguna otra; y el antecedente es evidente de por sí respecto de cada una de sus partes. En efecto, por lo que se refiere a la forma, ya se demostró; respecto de la materia, lo prueba *a fortiori* el mismo argumento; por su parte, el compuesto es el efecto último de esta causalidad, como se dirá en seguida. Y, por tanto, no es la causación misma. Igualmente el compuesto incluye la entidad de la materia y de la forma; en cambio, la causalidad de la forma, precisivamente considerada, no puede incluir todas estas cosas. Además, puesta la unión y prescindiendo de cualquier otro elemento fuera de los que ya se dijeron, la forma ejerce necesariamente su causalidad; en cambio, puestas todas las otras cosas y suprimida la unión, es imposible que la forma ejerza su causalidad; por consiguiente, esto denota que tal causalidad consiste en la unión. La mayor es evidente, porque si la forma se une con la materia, necesariamente se le comunica a sí misma por sí misma; es decir, no produciendo otra semejante, sino comunicándole su propia perfección y entidad, y actuándola de este modo. De aquí brota también necesariamente la naturaleza sustancial compuesta esencialmente una; ahora bien, en esto consiste la causalidad íntegra de la forma y su efecto total, el cual, suprimida la unión, no puede conservarse, como es de por sí evidente; luego. Por

quid esse in rerum natura distinctum ex natura rei ab entitate formae. Probatur, quia sicut agere aliquid est in rerum natura, ita et informare, quia vere est realiter ac physice causare. Rursus illud, quidquid est, est in re ipsa separabile a forma; nam in anima rationali de facto separatur et in qualibet forma substantiali separari posset per potentiam Dei absolutam; nam potest extra materiam conservari, sicut conservata est quantitas; est enim eadem vel maior ratio; ergo distinguitur ex natura rei ab illa.

7. *Unio formae ad materiam est formae causalitas.— Notandum inter causalitatem efficientis et formae discrimen.—* Deinde dicendum est hanc causalitatem nihil aliud esse posse praeter actualem unionem formae ad materiam. Probatur primo a sufficienti enumeratione, quia neque est materia, neque forma, neque compositum; ergo est dicta unio; nam praeter haec nihil aliud excogitari potest; et antecedens quoad omnes partes est per se evidens. Nam de forma iam probatum est; et eadem ratio a fortiori probat de materia; compositum autem est ultimus effectus huius causalitatis, ut statim dicetur; non est ergo causatio ipsa. Item, compositum includit entitatem materiae et formae; causalitas autem formae praecise sumpta non potest haec omnia includere. Praeterea, posita unione et praeciso quocumque alio, praeter ea quae dicta sunt, forma necessario exercet suam causalitatem; positis autem omnibus aliis et ablata unione, impossibile est formam exercere suam causalitatem; ergo signum est in unione consistere talem causalitatem. Maior patet, quia si forma unitur materiae, necessario communicat illi seipsam per seipsam, id est, non efficiendo aliam similem sed suammet perfectionem et entitatem illi communicando et hoc modo illam actuando. Et inde etiam necessario consurgit substantialis natura composita per se una; sed in hoc consistit tota causalitas formae totusque effectus eius, qui, ablata unione, permanere non potest, ut per se notum est; ergo. Unde in

eso conviene advertir en esto una diferencia entre la unión, en la que hemos dicho que consiste la causalidad de la forma, y la acción, de la que diremos luego que es la causalidad del agente; porque la acción de tal manera es la causalidad del agente, que el agente, en cuanto es agente, permanece en absoluto fuera de su efecto; porque aunque se le comunique mediante la acción, no lo hace, sin embargo, entregándose a sí mismo por sí mismo al efecto, sino confiriéndole una entidad semejante; en cambio, la unión de tal manera es la causalidad de la forma, que mediante ella se entrega a sí misma a la materia o al compuesto; se trata, en efecto, de una causa intrínseca que causa por sí misma. Y en este sentido puede afirmarse también que la causalidad de la forma comprende en sí la entidad de la forma, es decir, que esta causalidad es la forma misma, no considerada absolutamente, sino en cuanto unida. Mas con este modo de hablar se confunde la causa con la causalidad, y la razón de causar cuasi en acto primero con la causación, que es como el acto segundo, diciéndose, por ello, más formalmente y con mayor precisión que esta causalidad consiste en la unión misma.

8. *Una pequeña duda.—* Surge, empero, una dificultad, puesto que esta unión se realiza de dos modos en las diversas formas sustanciales. En efecto, en algunas es pura unión, es decir, sin inhesión o dependencia por parte de la forma, por ejemplo, en las almas racionales; en cambio, en otras se da una unión que es al mismo tiempo dependencia y una especie de inhesión de la forma en la materia. Así, pues, la primera unión no puede ser la causalidad formal del alma racional, por originarse de ella por vía de eficiencia, y la causalidad eficiente es muy distinta de la formal. El antecedente es manifiesto, porque por el hecho de ser creada el alma por Dios en un cuerpo dispuesto, inmediatamente ella misma, como por impulso natural, se une a la materia produciendo la unión; en efecto, estando dotada el alma de inclinación natural a esta unión, y teniendo en contigüidad al propio sujeto perfectible por ella misma, no hay razón para que, como por natural gravitación, no pueda unirse al cuerpo, según opinó Enrique, *Quodl.* XI, q. 14; y Auréolo, citado por Capréolo, *In IV*, dist. 43, q. 2; lo juzga probable allí Ricardo, a. 3, q. 2. Tampoco la segunda clase de unión puede ser la causalidad formal por lo que res-

hoc est notanda differentia inter unionem, quam diximus esse causalitatem formae, et actionem, quam postea dicemus esse causalitatem efficientis, quod actio ita est causalitas agentis ut agens, quatenus agens est, omnino maneat extra effectum; quia, licet per actionem communicet se, non tamen seipsum per seipsum dando effectui, sed similem aliquam entitatem ei conferendo; unio vero ita est causalitas formae ut ea mediante seipsam praebeat vel materiae vel composito; est enim causa intrinseca per seipsam causans. Quo sensu dici etiam posset causalitatem formae complecti in se entitatem formae, seu hanc causalitatem esse ipsam formam, non absolute sumptam, sed unitam. Sed in hoc loquendi modo confunditur causa cum causalitate et ratio causandi quasi in actu primo cum causatione, quae est quasi actus secundus, et ideo formalius et magis praecise dicitur haec causalitas in ipsa unione consistere.

8. *Dubiolum.—* Sed occurrit difficultas, nam haec unio duplici modo contingit in diversis formis substantialibus. In quibusdam enim est pura unio, id est, sine inhaesione vel dependentia formae, ut in animabus rationalibus; in aliis vero est unio quae simul est dependentia et quasi inhaesio formae in materia. Prior ergo unio non potest esse causalitas formalis rationalis animae, quia est ab ea effective; causalitas autem effectiva longe diversa est a formali. Antecedens patet, quia hoc ipso quod anima creatur a Deo in corpore disposito, statim ipsa quasi naturali impetu sese unit materiae efficiendo unionem; nam, cum anima naturaliter sit propensa ad illam unionem et habeat applicatum proprium subiectum perfectibile ab ipsa, non est cur non possit ipsa quasi naturali pondere sese corpori copulare, ut sensit Henric., Quodl. XI, q. 14; et Aureol., apud Capreol., In IV, dist. 43, q. 2; et probabile existimat ibi Richard., a. 3, q. 2. Posterior item unio non potest esse causalitas formalis respectu aliarum formarum, quia illae formae per ipsam unio-

pecta a las otras formas, puesto que esas formas son causadas por la materia mediante la unión misma y dependen de ella en su ser; por consiguiente, no pueden las mismas formas ser causas de esa unión; luego la unión no puede ser la causalidad de semejante forma; en efecto, la causalidad se origina de la causa a quien pertenece la causalidad, al igual que la acción se origina del agente, y, por eso, presupone la existencia de dicha causa. Ni es comprensible que una misma realidad o modo sea la razón o como el proceso para que sea causada la forma y para que la forma ejerza su causalidad mediante él. Y se confirma, porque decíamos antes, en la disp. XII, sec. 1, que la forma no puede ser la causa formal de la generación, puesto que es producida y educida del no ser al ser mediante la generación; luego, por el mismo motivo, no puede ser causa de la unión y —consecuentemente— tampoco la unión puede ser su causalidad. La consecuencia es evidente, tanto por la paridad de razón, como también porque la generación misma parece ser lo mismo que la unión, puesto que se dijo que estas formas son hechas y se unen en una misma acción.

9. *Si, dispuesto el cuerpo, el alma racional se le une íntimamente.*— A la primera parte se responde que la sentencia de Enrique, de que allí se hace mención, es bastante dudosa, como puede verse en Escoto, *In IV*, dist. 43, q. 3, a. 3; y en Capréolo allí mismo, q. 2, a. 3. Porque acaso la unión del alma racional y del cuerpo se realice, o bien por obra del mismo generante debido a la fuerza del semen y de las disposiciones, o bien, si a él se le debe sólo dispositivamente, eficientemente será producida sólo por Dios, por el cual es creada el alma. Empero el que la unión sea producida por el alma misma no se demuestra con argumento alguno suficiente; en efecto, aunque la forma sea por su naturaleza apta para unirse, y esté —en consecuencia— naturalmente inclinada a la unión, no se sigue de esto que tenga poder para unirse, ya que se trata de aptitudes o poderes diversos, de los que el uno no se infiere necesariamente del otro; es lo mismo que pasa también con la materia, que es apta para unirse y en su género está inclinada a la unión, y, sin embargo, no es capaz de unirse. Del mismo modo, pues, que la potencia receptiva y la tendencia radicada en ella son de naturaleza distinta de la potencia activa y de su inclinación, igualmente la potencia (llamémosla así) o aptitud formal y la inclinación que en ella se funda son de naturaleza distinta de la potencia activa;

nem causantur a materia et ab ea pendent in suo esse; ergo non possunt eaedem formae esse causae eiusdem unionis; ergo non potest unio esse causalitas huiusmodi formae; causalitas enim est ab ea causa cuius est causalitas, sicut actio est ab agente, et ideo supponit esse talis causae. Nec potest intelligi quod eadem res seu modus sit ratio seu quasi via, ut causetur forma et per quam causet forma. Et confirmatur, nam supra, disp. XII, sect. 1, dicebamus formam non posse esse causam formalem generationis, quia per generationem fit et educitur de non esse ad esse; ergo eadem ratione non potest esse causa unionis, et consequenter neque unio potest esse causalitas eius. Patet consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam quia ipsa generatio videtur esse idem quod unio, cum dictum sit has formas eadem actione fieri et uniri.

9. *Rationalis anima corpori disposito intime num sese uniat.*— Ad priorem partem respondetur sententiam Henrici, quae ibi commemoratur, satis incertam esse, ut vidère licet in Scoto, In IV, dist. 43, q. 3, a. 3; et Capreol., ibi, q. 2, a. 3. Nam fortasse unio animae rationalis et corporis fit, vel virtute seminis et dispositionum ab ipso generante, vel si ab hoc tantum sit dispositive, fiet effective a solo Deo, a quo anima creatur. Quod vero ab ipsamet anima fiat, nulla sufficienti ratione ostenditur; nam, licet forma natura sua sit apta uniri, ideoque sit naturaliter propensa ad unionem, non inde sequitur esse potentem ad sese uniendum; sunt enim hae diversae aptitudines seu potestates, quarum una non necessario infertur ex altera; sicut etiam materia est apta uniri et est in suo genere propensa ad unionem, et tamen non est potens se unire. Quemadmodum enim potentia receptiva et appetitus in illa fundatus est diversae rationis a potentia activa et propensione eius, ita potentia (ut sic dicam) seu aptitudo formalis et propensio in illa fundata est distinctae rationis ab activa; nec

ni existe razón alguna suficiente para que se derive de ella, sobre todo presentándose como más probable en todas las otras formas que la unión no proviene eficientemente de la forma. Segundo, aun admitida esa sentencia, hay que negar la consecuencia, porque aunque la unión con un cuerpo suficientemente dispuesto provenga eficientemente del alma racional, con todo puede existir un vínculo formal por el que el alma se una con la materia como el acto con la potencia. Ni hay contradicción en que una misma unión proceda del alma en un doble género de causa, a saber, de la eficiente y de la formal; es decir, que sea en cuanto eficiente un efecto del alma, y que sea la razón de causar formalmente el compuesto total, pues estas diversas relaciones no envuelven contradicción alguna.

10. *La unión que es causalidad de la forma es causada por ésta y por la materia.— Diversas acepciones de unión.*— A la segunda parte se responde que una misma unión es causada por la forma, por la materia y por el agente, por cada uno en su género de causa, puesto que de todos ellos depende; por eso no repugna que la misma unión, en cuanto proviene de la forma, sea como el proceso o razón mediante el cual la forma causa el compuesto total; y que sea, en cuanto proviene de la materia, la razón mediante la cual la forma material depende de la materia en su ser. La unión es, efectivamente, un nexo de ambas; es decir, de la materia y la forma, y por eso, cuando la unión es de tal naturaleza que se convierte también en inhesión, puede ser al mismo tiempo camino de la materia a la forma y de la forma a la materia. Y no importa el que la causalidad de la forma deba derivarse de la forma y deba, por tanto, suponérsela anterior en orden de naturaleza, porque, según dijimos antes, no se trata de una prioridad *in quo* sino *a quo;* y no hay repugnancia en que la misma unión proceda, por una parte, de la forma en cuanto informa la materia, y, por otra, sea un vínculo de tal naturaleza de la forma con la materia que, mediante él, la forma sea sustentada por la materia. Y de esta suerte la misma unión en cuanto procede de la forma es el medio o razón mediante la cual la forma actualiza la materia y se integra en el compuesto, llamándosele de este modo causalidad de la forma; mas, en cuanto por la unión la forma inhiere en la materia y es sustentada por ella, es la dependencia de la forma misma respecto

est ulla sufficiens ratio cur ex illa inferatur, maxime cum in omnibus aliis formis probabilius videatur unionem non esse effective a forma. Secundo, etiamsi illa sententia admittatur, neganda est consecutio; nam etiamsi unio ad corpus sufficienter dispositum effective manet ab anima rationali, nihilominus esse potest formale vinculum quo anima coniungitur materiae ut actus potentiae. Nihilque repugnat quod eadem unio sit ab anima in duplici genere causae, effectivae scilicet et formalis, vel quod sit effectus animae, ut efficiens, et quod sit ratio causandi formaliter totum compositum; nulla enim repugnantia in his diversis habitudinibus involvitur.

10. *Unio quae est causalitas formae ab hac et a materia causatur.— Unionis variae acceptiones.*— Ad posteriorem partem respondetur eamdem unionem causari et a forma et a materia et ab efficiente, ab unoquoque in suo genere causae, quia ab omnibus illis pendet; ideoque non repugnare ut eadem unio, quatenus est a forma, sit quasi via seu ratio qua mediante forma causat totum compositum; et quatenus est a materia, sit ratio qua mediante forma materialis in suo esse a materia pendet. Est enim illa unio nexus utriusque, scilicet, materiae et formae, et ideo quando talis est unio ut etiam sit inhaerentia, simul esse potest et via (ut ita dicam) materiae ad formam et formae ad materiam. Nec refert quod causalitas formae debet esse a forma, et ideo supponere debet eam esse priorem ordine naturae; nam, ut supra attigimus, haec prioritas non est in quo, sed a quo; non repugnat autem quod eadem unio et sit a forma ut informante materiam, et sit talis nexus formae cum materia, ut illo mediante forma sustentetur a materia. Atque ita eademmet unio quatenus est a forma est medium seu ratio qua mediante forma actuat materiam et componit compositum, et hoc modo dicitur esse causalitas formae; quatenus vero per illam forma materiae adhaeret et sustentatur ab illa, est dependentia eiusdem for-

de la materia. Es, en efecto, tan íntima la conexión entre esta clase de forma y la unión, que por diversas razones se hallan en mutua dependencia. A la confirmación se responde que a veces se toma la unión por la acción, que —para evitar equívocos— suele llamarse «unición»; a veces, en cambio, con mayor propiedad, se la toma por el modo mismo de unión o de permanente inhesión entre la materia y la forma en el ser constituído, y algunas veces se la toma incluso también por la relación consiguiente, tal como consta más ampliamente en III, q. 2, a. 8. Así, pues, cuando decimos que la unión es la causalidad de la forma, no se trata, como es de por sí evidente, de la relación, puesto que si ésta se toma como algo distinto de los demás elementos, o no es nada, o es algo posterior a ella. Ni se trata tampoco de la acción, a la que se refiere la confirmación referida; en efecto, admitimos que la forma, sobre todo la que se educe de la potencia de la materia, no es propiamente causa formal de la acción por la que se educe, según demostramos en el lugar citado, puesto que es su término; de donde esa acción se compara de algún modo activamente con la forma misma, y no puede —en consecuencia— ser verdadera y propiamente causada por ella. Tratamos, pues, del modo de unión, cuyas características son completamente distintas, porque no se compara activamente con la forma, sino que es como el nexo formal entre ella y la materia, y puede, por lo mismo, tener dependencia de ambas, según se explicó.

11. Mas aquí surge inmediatamente una dificultad: por qué este modo de unión se atribuye a la forma más bien que a la materia. Mas a esto ya se dio satisfacción en la disp. XIII, sec. 6. Y aquí no se ofrece nada que añadir.

SECCION VII

Cuál es el efecto de la causa formal

1. Dos son únicamente los efectos que pueden atribuirse a la forma, a saber: el compuesto y la materia; pues por lo que respecta a la generación y a la «unición», ya se dijo que no podían ser propiamente efecto de ella. Y en cuanto a la unión misma, una vez constituída, es evidente por lo dicho que no

mae a materia. Est enim tam intrinseca connexio inter huiusmodi formam et unionem, ut diversis rationibus mutuo inter se pendeant. Ad confirmationem respondetur unionem interdum accipi pro actione, quae ad tollendam aequivocationem solet dici unitio; interdum vero ac magis proprie sumi pro ipso modo unionis vel inhaerentiae permanentis in facto esse inter materiam et formam, et aliquando sumi etiam pro relatione consequenti, ut latius annotatur in III, q. 2, a. 8. Cum ergo dicimus unionem esse causalitatem formae, non est sermo de relatione, ut per se notum est; nam haec si sumatur ut aliquid distinctum ab aliis, vel nihil est vel quid posterius est. Neque etiam est sermo de actione, de qua procedit dicta confirmatio; fatemur enim formam, praesertim illam quae educitur de potentia materiae, non esse proprie causam formalem illius actionis per quam educitur, ut citato loco ostendimus, quia est terminus eius, unde illa actio aliquo modo active comparatur ad ipsam formam, et ideo non potest vere ac proprie causari ab ipsa forma. Loquimur ergo de modo unionis, de quo est longe diversa ratio, quia non comparatur active ad formam, sed est quasi formalis nexus inter ipsam et materiam, et ideo potest habere dependentiam ab utraque, ut declaratum est.

11. Hic vero occurrebat statim difficultas, cur hic modus unionis magis attribuatur formae quam materiae. Sed huic satisfactum est disp. XIII, sect. 6. Neque hic aliquid addendum occurrit.

SECTIO VII

Quis sit effectus causae formalis

1. Duo tantum effectus sunt qui formae attribui possunt, scilicet, compositum et materia; nam de generatione vel unitione iam dictum est non posse esse proprie effectum eius. De unione vero ipsa in facto esse, constat ex dictis non posse dici proprie effec-

puede propiamente llamársele efecto, si no es por ventura del mismo modo que la acción se llama efecto del agente, en cuanto de él proviene, aunque deba llamársele con más propiedad vía para el efecto.

Explicación del primer efecto de la forma

2. *El efecto primario de la forma es el compuesto.*— Por lo que se refiere al compuesto, está bastante claro por lo dicho que es el efecto propio y primario de la forma, puesto que intrínseca y esencialmente consta de ella y de ella recibe su especificación y —por así decirlo— su hermosura, por ser ella quien completa la naturaleza esencial y su razón, según se desprende de la definición de Aristóteles antes expuesta. Además, la materia es causa del compuesto, según se demostró antes; luego con mucho mayor razón la forma, porque contribuye más al ser del compuesto; por el contrario, también el mismo compuesto es efecto de la forma, ya que de ella depende en su ser en máximo grado.

3. *La forma causa a la materia y al compuesto con una sola unión.*— Mas algunos presentan objeciones, porque si el compuesto es el efecto propio y primario de la forma, la causalidad propia de la forma será —consecuentemente— constituir el compuesto; ahora bien, esto no puede ser verdad, porque la forma actúa la materia con prioridad de naturaleza sobre el compuesto; pues, al ser esencialmente acto de la materia, a la materia se ordena principalmente y, mediante ella, al compuesto; luego el compuesto no es el efecto primario de la forma, sino la materia en cuanto actuada o en cuanto informada; y de este efecto se sigue el compuesto como efecto posterior. Respondo que con estas palabras no se trata de explicar dos causalidades como dos efectos formales de la forma, sino solamente como uno bajo diversos respectos. Pues hay una sola unión de la forma con la materia, y, una vez puesta, prescindiendo de toda otra realidad y modo real, la materia queda informada por la forma y surge de ambas el compuesto, por más que sea posible considerar en la misma forma diversas relaciones respecto de la materia y del compuesto. Además, el que la materia esté actuada por la forma no es un efecto realmente distinto del compuesto, puesto que por la materia en cuanto informada no entendemos la materia sola

tum, nisi fortasse eo modo quo actio dicitur effectus agentis, quatenus ab illo est, quamvis proprius dicatur via ad effectum.

Explicatur prior effectus formae

2. *Primarius effectus formae compositum est.*— Quoad compositum ergo satis clarum est ex dictis illud esse proprium ac primarium effectum formae; nam ex illa intrinsece et essentialiter constat, et ab illa habet speciem et (ut ita dicam) pulchritudinem suam; nam ipsa complet essentialem naturam et rationem eius, ut ex Aristotelis definitione supra tradita constat. Item materia est causa compositi, ut supra ostensum est; ergo multo magis forma, quia magis confert ad esse compositi; ergo e converso ipsum compositum est effectus formae, nam in suo esse ab illa maxime pendet.

3. *Unica unione et materiam et compositum causat forma.*— Sed obiiciunt aliqui[1], nam si compositum est proprius et primarius effectus formae, ergo propria causalitas formae erit constituere compositum; hoc autem verum esse non potest, quia forma prius natura actuat materiam quam compositum; nam cum essentialiter sit actus materiae, prius respicit materiam, et per illam compositum; ergo compositum non est primarius effectus formae, sed materia ut actuata seu ut informata; ex quo effectu consequitur compositum ut posterior effectus. Respondeo his vocibus non explicari duas causalitates ut duos effectus formae, sed unum dumtaxat sub diversis habitudinibus. Unica est enim unio formae ad materiam, et illa posita et praecisa omni alia re vel modo reali, materia manet informata per formam, et compositum ex utraque resultat, quamvis in ipsa forma possint diversae relationes considerari respectu materiae vel compositi. Rursus materiam esse actuatam forma non est effectus ex natura rei distinctus a composito, quia per materiam ut informatam non intelligimus solam materiam cum

[1] Vide Fonsecam, V Metaph., c. 2, q. 1, sect. 3, et q. 2, sect. 5.

con una especie de denominación extrínseca; ya que este concepto o no existe, o no es el concepto de efecto alguno real, sino de una denominación que puede el entendimiento sacar de la concomitancia o de la relación a la forma en cuanto presente; mas por materia informada entendemos la materia en cuanto intrínsecamente modificada por la forma. Así, pues, la materia en cuanto informada, incluye la materia misma, la forma y la unión. Es así que el compuesto incluye también estas tres cosas y nada más; luego no son realmente distintos; luego no son dos efectos, sino uno solo, que concebimos y explicamos de diversos modos.

4. Y se confirma y explica con un ejemplo similar; porque en la forma accidental no son cosas distintas el informar al sujeto y el integrar con él un compuesto accidental; por ejemplo, respecto de la blancura, hacer blanca la nieve y convertir esto en blanco en cuanto tal son lo mismo; igual sucederá, por tanto, proporcionalmente en la forma sustancial. Responden que no hay paridad de razón, porque del sujeto y de la blancura resulta un uno *per accidens,* que no es algo distinto de los extremos en cuanto se los considera simultáneamente y como unidos; en cambio, de la materia y de la forma resulta un uno *per se,* el cual es preciso que consista en algo más que en los tres elementos, incluso conjuntamente considerados, a fin de que pueda tener una mayor unidad. Mas esta respuesta supone una falsa teoría, puesto que es imposible que la sustancia compuesta incluya en la realidad algo fuera de los tres elementos conjuntamente considerados, cosa que demostraré luego al tratar de la esencia de la sustancia material. Ni puede consistir en esto la diferencia entre el ente *per se* y el ente *per accidens,* sino en el hecho de que la propia unión y todos los elementos que integran la unión son del mismo orden en el ente *per se* uno, mas no lo son en el ente *per accidens.* De donde resulta que en el ente uno *per se* la unión es más estrecha y nace de una mayor proporción de los elementos unibles entre sí, y el que la diferencia consista únicamente en esto y no en otra cosa distinta puede demostrarse, porque tanto el ente uno *per se* —en el sentido en que ahora tratamos de él— como el ente uno *per accidens,* no son uno con unidad de simplicidad, sino con unidad de composición o unión; por consiguiente, la unión mayor del ente esencialmente compuesto consiste en una más excelente

aliqua denominatione quasi extrinseca; nam hic conceptus vel nullus est vel non est conceptus alicuius effectus realis, sed denominationis quam intellectus confingere potest ex concomitantia vel habitudine ad formam ut praesentem; sed per materiam informatam intelligimus materiam ut intrinsece affectam forma; includit ergo materia ut informata, et materiam ipsam, et formam, et unionem. Sed compositum haec tria includit et nihil aliud; ergo haec non sunt in re distincta; ergo non sunt duo effectus, sed unus diversimode a nobis conceptus et declaratus.

4. Et confirmatur ac explicatur a simili; nam in forma accidentali non est aliud informare subiectum et componere cum illo compositum accidentale; ut in albedine dealbare nivem et constituere hoc album ut sic, idem sunt; ergo idem est proportionaliter in forma substantiali. Respondent esse disparem rationem, quia ex subiecto et albedine fit unum per accidens, quod non est aliquid distinctum ab extremis simul sumptis et unitis; ex materia autem et forma fit unum per se, quod oportet esse aliquid praeter illa tria, etiam simul sumpta, ut possit esse magis unum. Sed haec responsio falsam doctrinam supponit; impossibile est enim substantiam compositam in re aliquid includere praeter illa tria simul sumpta. Quod infra ostendam, disputando de essentia substantiae materialis. Neque in eo consistere potest differentia inter ens per se et per accidens, sed in hoc quod ipsamet unio et extrema unionis omnia sunt eiusdem ordinis in ente per se uno, non vero in ente per accidens. Unde etiam fit ut in ente per se uno, unio sit intimior et orta ex maiori proportione unibilium inter se. Quod vero in hoc solum et non in alio sita sit differentia demonstrari potest, quia tam ens per se unum, prout nunc de illo agimus, quam ens unum per accidens non est unum unitate simplicitatis, sed unitate compositionis seu unionis; ergo maior unitas entis per se com-

unión y en una mayor proporción de los elementos unibles y no en la adición de una tercera entidad inteligible, la cual, si es simple y se afirma que es una *per se* considerada ella sola precisivamente, no será una por composición, y de esta suerte ya no se tratará del compuesto constituído por la forma. Mas si esa tercera entidad es una con inclusión intrínseca de materia, forma y unión de éstas, nada se precisa añadir a estos elementos para que el compuesto sea *per se* uno; más aún, de ahí redundaría detrimento a esta unidad, ya que se agregarían multitud de elementos en el compuesto sin necesidad alguna. Por tanto, conserva toda su fuerza el argumento expuesto, de que si son realmente lo mismo respecto de la forma accidental el que el sujeto sea actuado y se constituya un compuesto accidental, por ejemplo, blanco, también respecto de la forma sustancial el ser actuada la materia y constituirse el compuesto son lo mismo. Ni la unidad *per se* es obstáculo en esto, sino que lo exige con mayor razón.

5. Al argumento en contra hay que conceder la consecuencia, o sea, que la esencia sustancial compuesta es el efecto primario de la forma en su género y que —consecuentemente— la principal causalidad de la forma es constituir ese mismo compuesto, no de cualquier manera, ya que esto dicho en absoluto es común a la materia, sino en el papel de perfectiva y completiva de la esencia; pues la materia la inicia y la forma la completa. Mas cuando añaden que la forma actúa la materia con prioridad de naturaleza antes que constituir el compuesto, se niega lo que se da por supuesto, ya que no se trata de dos cosas, sino de una sola en realidad, no habiendo, por tanto, causalidad entre ellas, y, consecuentemente, tampoco orden de naturaleza, sino que a lo sumo podrá haber un orden de razón según nuestros conceptos inadecuados. Ni hay obstáculo en que la forma sea esencialmente acto de la materia, porque también es esencialmente parte del compuesto; es más, si hubiese de hacerse una comparación, es más esencialmente parte del compuesto que acto de la materia, puesto que la forma no es por causa de la materia, sino por causa del compuesto; no obstante, en realidad, no se trata de dos cosas en la misma forma, sino de una sola que sirve de fundamento a dos relaciones. En consecuencia, lo que más bien cabe es retorcerles el argumento; porque, al igual que la forma con una sola e idéntica aptitud es parte del compuesto y acto de la materia, igualmente con

positi consistit in nobiliori unione et maiori proportione unibilium et non in additione tertiae entitatis intelligibilis, quae, si sit simplex et ipsa sola praecise sumpta dicatur esse per se una, non erit una compositione, et ita non erit compositum illud quod per formam constituitur. Si vero illud tertium sit unum intrinsece includens materiam et formam et unionem earum, nihil his adiungere oportet ut illud sit per se unum; immo inde potius minueretur haec unitas, nam plura aggregarentur in eo composito sine ulla necessitate. Retinet ergo ratio facta vim suam, quod si in accidentali forma actuari subiectum et constitui accidentale compositum, verbi gratia, album, idem sunt in re, etiam in substantiali forma actuari materiam et compositum constitui idem sunt. Neque unitas per se hoc impedit, sed maiori ratione id postulat.

5. Ad rationem ergo in contrarium, concedenda est sequela, nimirum, essentiam substantialem compositam esse primarium effectum formae in suo genere, et consequenter praecipuam causalitatem formae esse constituere idem compositum, non utcumque, nam hoc absolute dictum commune est materiae, sed ut perficientis et complentis essentiam; materia enim inchoat illam, forma vero complet. Cum vero additur formam prius natura actuare materiam quam constituere compositum, negatur assumptum, quia illa non sunt duo, sed unum in re, unde non est inter ea causalitas et consequenter nec ordo naturae, sed ad summum potest esse ordo rationis secundum conceptus inadaequatos. Neque obstat quod forma essentialiter sit actus materiae, nam aeque essentialiter est pars compositi; immo, si inter haec facienda esset comparatio, essentialius est pars compositi quam actus materiae, quia forma non est propter materiam, sed propter compositum; re tamen vera haec non sunt duo in ipsa forma, sed unum fundans duas relationes. Ex quo potius retorquetur argumentum; nam, sicut forma una et eadem aptitudine est pars compositi et actus materiae,

la misma entrega se da toda a la materia y al compuesto, a éste como al todo y a aquélla como a parte; luego también en el efecto es lo mismo y completamente simultánea la información de la materia por la forma y la constitución del compuesto; por consiguiente, el compuesto es el efecto propio y primario de la forma sustancial y acaso sea el único en el género de la causa formal; mas de este último punto nos ocuparemos en la sección siguiente.

Si la forma es más perfecta que el compuesto

6. Mas antes hay que resolver una objeción que se presenta; porque la causa debe ser más excelente que el efecto, según el testimonio del Comentador, lib. II *Phys.*, com. 4; mas la forma no es más excelente que el compuesto; luego el compuesto no puede ser el efecto propio de la forma. A esta objeción responden algunos negando la menor; en efecto, Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica,* textos 7 y 8, da la preferencia a la forma sobre el compuesto, diciendo que tiene una entidad mayor y anterior a él. Así opina allí el Comentador, y lo defiende en absoluto Zimara, theorem. 10, quien cita también al Linconiense. Y lo prueba, porque cuanto hay de perfección en el compuesto está en la forma sola, sin que la materia añada perfección alguna; y, por otra parte, toda esa perfección está en la forma como en su causa, siendo ella la que trae consigo el ser, el cual no conviene al compuesto, si no es por razón de ella; luego es ella más perfecta en absoluto. Empero esta respuesta estriba en un falso fundamento, ya que el compuesto es, sin duda, más perfecto que la forma. Y esta es la opinión clara de Aristóteles; porque en el lib. II *De Anima,* al principio, y dondequiera que divide la sustancia en materia, forma y compuesto, da la preferencia al compuesto sobre la forma, y a la forma sobre la materia; más aún, luego, al tratar de la sustancia, demostraremos que se predica de ellos analógicamente; así lo explicó el Comentador en el lib. II *De Anima,* com. 3, y por eso dijo Aristóteles en el predicamento de la sustancia que la sustancia en grado máximo es la sustancia primera, donde, aunque comparaba la primera con la segunda, daba también, sin embargo, la preferencia a la sustancia primera y completa sobre las partes y sustancias incompletas. Por eso dice también el Comentador en el lib. XII *Metaph.*, com. 15, que el compuesto posee

ita eadem exhibitione se totam dat materiae et composito, huic ut toti, illi ut comparti; ergo etiam in effectu idem est et omnino simul quod materia sit informata forma et compositum constitutum; est ergo compositum proprius et primarius effectus formae substantialis, et fortasse unicus in genere causae formalis; sed de hoc postremo puncto dicendum est in sectione sequenti.

An forma sit perfectior composito

6. Prius vero solvenda est occurrens obiectio; nam causa esse debet nobilior effectu, teste Commentatore, II Phys., com. 4; sed forma non est nobilior composito; ergo non potest compositum esse proprius effectus formae. Ad hanc obiectionem respondent aliqui negando minorem; nam Aristot., VII Metaph., text. 7 et 8, praefert formam composito, dicens esse magis ens et prius illo. Atque ita sentit ibi Comment., et absolute defendit Zimara, Theorem. 10, qui etiam refert Lynconiensem. Et probat quia quidquid perfectionis est in composito est in sola forma, et materia nullam addit perfectionem; et aliunde tota illa perfectio est in forma tamquam in causa, et illa est quae secum affert esse, quod non convenit composito nisi ratione illius; ergo illa est simpliciter perfectior. Sed haec responsio falso fundamento nititur; nam sine dubio compositum est perfectius sua forma. Quae est aperta sententia Aristotelis; nam in II de Anima, in principio, et ubicumque distinguit substantiam in materiam, formam et compositum, praefert compositum formae et formam materiae; immo infra, agentes de substantia, ostendemus analogice de illis dici; et ita explicuit Commentator, II de Anima, com. 3; et ideo dixit Aristoteles in praedicamento substantiae primam substantiam esse maxime substantiam, ubi, licet comparet primam ad secundam, tamen etiam praefert primam et completam substantiam partibus et incompletis substantiis. Unde etiam Commentator, XII Metaph., com. 15, dicit com-

mayor excelencia que la materia o la forma, citándose también a Alejandro en apoyo de la misma sentencia. La defiende asimismo Simplicio en el lib. I *Phys.*, text. 70, y en el lib. II *Phys.*, text. 4.

7. Y la razón consiste en que el compuesto incluye todo lo que hay de perfección en la forma y añade algo; luego es más perfecto. Algunos prueban el antecedente porque el compuesto implica la existencia, cosa que no implica la forma. Pero esta razón no tiene fuerza ninguna, porque o la existencia se distingue realmente de la esencia actual, o no; si no se distingue, igual que la esencia compuesta incluye su existencia adecuada, también la forma incluye su propia existencia; empero, si se distingue, esa razón primeramente no tiene lugar en el hombre, puesto que la existencia conviene al alma antes que al hombre. Además, para que la comparación sea legítima, debe hacerse entre la esencia de la forma y la esencia del compuesto tomada precisivamente, y en este caso carece de valor dicho argumento; o si se compara la forma con el compuesto, en cuanto éste incluye la existencia, también la forma debe considerarse en cuanto incluye a su manera la existencia; puesto que es a ella a quien se debe esencial y primariamente como a raíz primera de la existencia misma, por lo que también ella existe, por más que la denominación «existir» se aplique simplemente al compuesto debido al modo de subsistir. Así, pues, se prueba el antecedente, porque el compuesto incluye la perfección de la forma e incluye además la perfección de la materia. Zimara responde que de la materia no se deriva perfección alguna, sino más bien toda imperfección. Mas se equivoca, porque, según se demostró antes, la materia tiene verdadera realidad y una esencia parcial; por tanto, es necesario que posea alguna perfección en el ámbito del ser y una perfección mayor que los accidentes. Además, la subsistencia es una perfección, y la sustancia material la posee sobre todo por razón de la materia. Igualmente la materia lleva consigo su existencia parcial, puntos todos que quedarán patentes luego al tratar más ampliamente de la subsistencia y de la existencia. Si el primer argumento se aplica en este sentido es eficaz, ya que el compuesto tiene una existencia completa, mientras que la existencia de la forma

positum esse maioris nobilitatis quam sit materia vel forma, et refertur Alexander in eamdem sententiam. Quam etiam tenet Simplicius, in I Phys., text. 70, et II Phys., text. 4.

7. Ratio vero est quia compositum includit quidquid est perfectionis in forma, et addit aliquid; ergo est perfectius. Antecedens probatur ab aliquibus [1], quia compositum includit esse, quod non includit forma. Sed haec ratio nullius momenti est; nam vel existentia distinguitur in re ab essentia actuali vel non; si non distinguitur, sicut essentia composita includit suum adaequatum esse, ita forma suum proprium esse; si vero distinguitur, primum ratio illa non habet locum in homine quia esse prius convenit animae quam homini. Deinde, ut recte fiat comparatio, debet fieri inter essentiam formae et essentiam compositi praecise, et sic non procedit illa ratio; vel si fiat comparatio formae ad compositum ut includit esse, etiam forma sumi debet ut includens suo modo esse; nam illi per se primo debetur ut primae radici ipsius esse; quae per illud etiam existit, quamvis denominatio existendi simpliciter tribuatur composito propter modum subsistendi. Probatur ergo antecedens, quia compositum includit perfectionem formae et praeterea includit perfectionem materiae. Respondet Zimara a materia nullam sumi perfectionem, sed omnem potius imperfectionem. Fallitur tamen, quia, ut supra ostensum est, materia habet veram realitatem et essentiam partialem; unde necesse est ut habeat aliquam perfectionem in latitudine entis, et maiorem quam accidentia. Item subsistentia perfectio est; hanc autem habet substantia materialis maxime ratione materiae. Item materia secum affert suum partiale esse, quae omnia constabunt infra, latius tractando de subsistentia et existentia. Et hoc sensu applicata prior ratio est efficax; nam compositum habet esse completum, esse autem formae est incompletum.

1 Soncin., VII Metaph., q. 28.

es incompleta. Finalmente, la unión de la forma con la materia es una perfección; ¿por qué, si no, iba a apetecerla naturalmente la forma? Y esta perfección la incluye el compuesto y no la forma. Responde de otra manera el autor citado: aunque el compuesto incluya formalmente alguna perfección además de la forma, no se sigue que sea más perfecto que la forma, puesto que toda esa perfección se deriva de la forma y está virtualmente contenida en ella; del mismo modo —dice— que Dios y el mundo no es algo más perfecto que Dios solo. Mas, en primer lugar, al menos será falso lo que afirma: que la forma es más perfecta que el compuesto, del mismo modo que Dios solo no es más perfecto que Dios y el mundo juntos. También es falso que la forma contenga eminente o virtualmente toda la perfección del compuesto; en efecto, no contiene virtualmente la perfección de la materia, ni puede suplir de manera alguna su causalidad, sobre todo al depender ella misma de la materia. Finalmente, la forma existe por causa del compuesto como por causa de su fin propio y principal, y este fin es algo más perfecto que aquello que se ordena al fin, lib. II de la *Física*, text. 31.

Exposición de un pasaje del lib. VII de la Metafísica de Aristóteles

8. *Primera explicación.*— Por lo que se refiere a Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, se responde que ese pasaje se explica de diversos modos. La primera explicación es que Aristóteles no habla en ese text. 7 de la prioridad de perfección, sino de la prioridad de causalidad; efectivamente, el filósofo concluye virtualmente así: la forma tiene prioridad sobre la materia; la materia, sobre el compuesto; luego la forma tiene prioridad sobre el compuesto. Empero, si se refiere a la prioridad de perfección, la menor sería falsa; luego se refiere a la prioridad de causalidad. Así lo explican Alberto Magno y Escoto y lo sugiere Santo Tomás. Mas no me satisface tal explicación. Primero, por no ser un proceso formal de argumentación, ya que se cambia de género de causa. Además, porque concluiría mejor y más brevemente que la forma tiene prioridad sobre el compuesto por ser su causa. En tercer lugar, se prueba, porque Aristóteles no dice solamente que tiene prioridad, sino que también posee mayor entidad. Es verdad que Aristóteles no repite en la conclusión que posea mayor

Denique unio formae ad materiam aliqua perfectio est; alioqui cur forma illam naturaliter appeteret? Hanc autem perfectionem includit compositum, non vero forma. Respondet aliter dictus auctor, quamvis compositum formaliter includat aliquam perfectionem praeter formam, non sequi esse perfectius forma, quia omnis illa perfectio est a forma et virtute in illa continetur. Sicut (inquit) Deus et mundus non est quid perfectius quam Deus solus. Sed imprimis, ut minimum, falsum erit quod asserit formam esse perfectiorem composito; sicut Deus solum non est perfectior Deo et mundo simul. Deinde falsum est formam continere eminenter aut virtute totam perfectionem compositi; non enim habet in virtute perfectionem materiae nec causalitatem eius ullo modo supplere potest, maxime cum ipsa pendeat a materia. Tandem forma est propter compositum tamquam propter finem proprium ac praecipuum; huiusmodi autem finis perfectius quid est eo quod ad finem ordinatur, II Phys., text. 31.

Exponitur Aristotelis locus ex VII Metaph.

8. *Prima expositio.*— Ad Aristotelem in VII Metaph., respondetur varie locum illum exponi. Prima expositio est Aristotelem in eo text. 7 non loqui de prioritate perfectionis, sed de prioritate causalitatis; sic enim virtute colligit Philosophus: forma est prior materia et materia prior composito; ergo forma est prior composito. At si loqueretur de prioritate perfectionis, minor esset falsa; loquitur ergo de prioritate causalitatis. Ita Albertus Magnus et Scotus, et indicat D. Thom. Sed non placet expositio. Primo, quia ratio illa argumentandi non est formalis, cum mutetur genus causae. Deinde, quia melius et brevius concluderet formam esse priorem composito quia est causa eius. Tertio probatur, quia Aristoteles non tantum dicit esse priorem, sed etiam esse magis ens. Verum est Aristotelem in illatione non repetere quod sit magis ens, sed solum quod

entidad, sino sólo prioridad; por eso Iavello en este lugar, q. 4, afirma que la comparación entre la forma y la materia se hace en prioridad y perfección, mientras que entre la forma y el compuesto se hace sólo en prioridad. Esto, empero, está en contra de la explicación de todos, ya que por el modo de concluir y argumentar de que se vale el Filósofo, consta que omitió esta partícula en el consecuente, o por causa de la brevedad —ya que se la comprende como implícita virtualmente en el antecedente—, o que la prioridad de perfección está, sin duda, incluída en la prioridad. La segunda explicación es que la forma tiene prioridad y es más perfecta, no absoluta sino relativamente, de suerte que el Filósofo venga a concluir virtualmente: la forma tiene prioridad y es más perfecta que la materia por ser ella acto y ésta potencia; luego la forma es también más perfecta y tiene prioridad sobre el compuesto, al menos en un punto, a saber: por ser la forma acto simple y no incluir potencialidad, mientras que el compuesto incluye la potencialidad de la materia. Así Santo Tomás y el Halense en ese pasaje, y Soncinas en VII *Metaph.*, q. 28. Mas esta explicación tropieza con dos obstáculos: el uno es que por ser demasiado relativo el punto de vista no debería Aristóteles haber afirmado y concluído esto de modo absoluto, sobre todo una vez planteada la comparación con carácter absoluto en el antecedente, ya que la forma es simplemente más perfecta que la materia. El otro es que tampoco, desde un punto de vista relativo, parece el compuesto menos perfecto que la forma: ya que el incluir la potencialidad de la materia no es una imperfección en el compuesto por comparación con la forma informante, sino sólo por comparación con la sustancia inmaterial completa. Del mismo modo que el ser una cosa más simple no es siempre una perfección mayor, incluso relativamente, cuando esa realidad está destinada a formar parte de la composición de algo absolutamente más perfecto.

9. Por tanto, opino que Aristóteles no otorga allí en modo alguno la preferencia a la forma sobre el compuesto, sino que o no establece comparación alguna entre ellos, o da más bien la preferencia al compuesto sobre la forma, que es lo que hizo notar Simplicio en el pasaje citado, y se desprende de la versión de Argirópulo, en la que consta así: *Si la forma tiene prioridad sobre la materia y tiene más entidad, también aquello que consta de ambas tendrá prio-*

sit prior; et ideo Iavellus ibi, q. 4, dicit comparationem inter formam et materiam fieri in prioritate et perfectione, inter formam autem et compositum in prioritate tantum. Sed hoc est praeter expositionem omnium; nam ex modo colligendi et arguendi quo utitur Philosophus constat aut brevitatis causa fuisse in consequenti omissam illam particulam, quae ex virtute antecedentis intelligebatur, vel certe sub prioritate comprehensam esse prioritatem perfectionis. Secunda expositio est formam esse priorem et perfectiorem non simpliciter, sed secundum quid, ita ut Philosophus virtute sic colligat: forma est prior et perfectior materia, quia illa est actus, haec potentia; ergo forma est etiam perfectior et prior quam compositum, saltem secundum aliquid, scilicet, quia forma est actus simplex non includens potentialitatem; compositum autem includit potentialitatem materiae. Ita D. Thomas et Alensis ibi; et Soncin., VII Metaph., q. 28. Duo vero obstant huic expositioni: unum est quod propter excessum secundum quid non debuisset Aristoteles simpliciter id affirmare et colligere, praesertim cum in antecedente absoluta sit comparatio, quia forma simpliciter est perfectior materia. Aliud est quod etiam secundum quid non videtur compositum minus perfectum quam forma: nam includere potentialitatem materiae non est imperfectio in composito comparatione formae informantis, sed solum comparatione substantiae completae immaterialis. Sicut rem esse simpliciorem non est semper maior perfectio, etiam secundum quid, quando talis res ordinatur ad componendum unum aliquid simpliciter perfectius.

9. Quocirca existimo Aristotelem nullo modo ibi praeferre formam composito, sed vel nullam inter ea facere comparationem vel potius praeferre compositum formae, quod notavit Simplicius, citato loco, et constat ex versione Argyropoli, quae sic habet: *Si forma prior materia est, et magis ens, illud quoque quod ex ambobus est, prius*

ridad por la misma razón. Por eso la versión antigua indujo a error a los expositores, porque en lugar del nominativo *lo mismo,* tiene el ablativo *que lo mismo.* Y por lo que se refiere al contexto, esta lección está también más de acuerdo con la intención de Aristóteles, puesto que lo que principalmente pretende es demostrar contra los antiguos que la materia no es sustancia en el máximo grado, sino que es menos perfecta que las demás. Por eso después, en el texto 8, cita a los antiguos, que decían que la materia es sustancia en máximo grado; mas él defiende que es imposible, y concluye: *por lo cual la forma y lo que de ambas resulta parece ser más sustancia que la materia.* De ahí que, al concluir en la primera comparación que el compuesto tiene prioridad por la misma razón, formal e inmediatamente sólo parece comparar al compuesto con la materia, pero virtualmente le otorga también la preferencia sobre la forma, al concluir así: la forma tiene prioridad sobre la materia; luego también el compuesto por la misma razón —repito—, a saber, por incluir la forma misma; y, consecuentemente, también tiene prioridad en perfección y excelencia sobre la forma misma, por compararse con ella como el todo con la parte.

10. *No toda causa es más excelente que su efecto.*— A la objeción propuesta al principio se responde negando en absoluto la mayor; en efecto, no es preciso que toda causa sea más excelente que su efecto, sino que únicamente es necesario en la causa eficiente y final; mas no en la material, como admiten todos, ni tampoco en la formal casi por el mismo motivo, a saber, porque estas causas intrínsecas de tal manera son causas, que son también partes, y ninguna de suyo da al efecto toda la entidad y perfección de éste, sino que lo constituye confiriéndole lo que tiene de entidad; empero él, por ser resultado de muchos elementos, sale más perfecto que cada uno de ellos. Puede, por tanto, añadirse también que el efecto no supera la causa según aquello que recibe de ella, mientras que puede superarla según lo que tiene de otra causa. De esto nos ocuparemos más ampliamente luego, en la disp. XXVI, sec. 1.

erit ob eamdem rationem. Unde antiqua versio decepit expositores, quia loco nominativi *ipsum* habet ablativum *ipso.* Et quod ad contextum attinet, haec etiam lectio est magis consentanea intentioni Aristotelis; nam praecipue intendit contra antiquos ostendere materiam non esse maxime substantiam, sed esse minus perfectam caeteris. Unde postea, in text. 8, refert antiquos dicentes materiam esse maxime substantiam; ipse vero docet esse impossibile, et concludit: *propter quod forma et quod ex ambobus substantia videtur esse magis quam materia.* Unde in priori comparatione, cum concludit compositum esse prius ob eamdem rationem, formaliter quidem et immediate solum videtur comparari compositum ad materiam, virtute tamen etiam illud praefert formae, dum sic colligit: forma est prior materia; ergo etiam compositum, eadem (inquam) ratione, scilicet, quia includit ipsam formam; et consequenter est etiam prius perfectione et nobilitate ipsa forma, cum ad illam ut totum ad partem comparetur.

10. *Non omnis causa nobilior effectu.*— Ad obiectionem autem in principio positam respondetur negando simpliciter maiorem; non enim est necesse omnem causam esse nobiliorem effectu, sed solum in aliqua causa efficienti et finali; non vero in materiali, ut omnes fatentur, neque etiam in formali, fere propter eamdem causam, quia, nimirum, hae causae intrinsecae ita sunt causae ut sint etiam partes, et neutra per se dat effectui totam entitatem aut perfectionem eius, sed constituit illum dando ipsi id quod habet entitatis; ille vero, quia consurgit ex multis, evadit perfectior singulis. Unde addi etiam potest effectum non superare causam secundum id quod ab ea recipit; posse autem superare secundum id quod habet ab alia causa. De quo latius infra, disp. XXVI, sect. 1.

SECCION VIII

SI LA FORMA SUSTANCIAL ES VERDADERA CAUSA DE LA MATERIA Y LA MATERIA ES EFECTO DE ELLA

1. *Razones que plantean la dificultad desde ambos puntos de vista.*— Aquí no tratamos ya de la materia en cuanto informada, pues de esto ya se habló en la sección precedente, sino de la materia en cuanto a su entidad o en cuanto a su ser. El motivo de duda está en que para la educción o para la introducción de la forma se supone la entidad total de la materia; luego esa entidad no puede ser causada por la forma, sobre todo porque la materia recibe el ser por creación, a la cual la forma no puede cooperar concausando. Mas en contra está el que no repugna que la forma sea causa de la materia, ya que las causas son causas entre sí mutuamente, lib. II de la *Física,* text. 30, y V de la *Metafísica,* text. 2. Además, porque si la forma no fuese causa de la materia, podría la materia existir naturalmente sin la forma, puesto que si no hay causalidad, no hay razón de que haya dependencia.

Exposición de opiniones

2. Respecto de esta cuestión son diversos los pareceres, según el diverso modo de sentir a propósito del ser de la materia. En efecto, los que creen que la materia no posee por sí entidad alguna existencial dicen que la forma es con propiedad causa de la materia, porque es causa de una cosa aquello que le confiere la existencia. Esta parece ser la opinión de Santo Tomás, I, q. 66, a. 1, y en el *De potentia,* q. 4, a. 1; y la defienden todos los tomistas: Capréolo, *In II,* dist. 13, q. 1; Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 5, en la q. 9; el Ferrariense, en lib. III *cont. Gent.,* c. 4; Soncinas y Iavello, lib. VIII *Metaph.,* q. 1. Lo mismo mantuvo Durando, *In II,* dist. 12, q. 2, y Argentina, q. 1. Y el modo de explicar esta causalidad formal, según la opinión que distingue realmente la existencia de la esencia actual de la criatura, tiene que ser aquí que la entidad parcial de la esencia de la materia es de suyo incapaz de existencia hasta que sea informada por la forma sustancial; y que la forma misma se une a la

SECTIO VIII

UTRUM FORMA SUBSTANTIALIS SIT VERA CAUSA MATERIAE, ET MATERIA EFFECTUS EIUS

1. *Rationes utrinque difficultatem inducentes.*— Hic iam non agimus de materia ut informata, de hoc enim dictum est sectione praecedenti, sed de materia quantum ad entitatem seu quantum ad esse eius. Et ratio dubitandi est quia tota entitas materiae supponitur ad eductionem vel introductionem formae; ergo non potest illa entitas causari a forma, maxime cum materia recipiat esse per creationem, ad quam non potest forma cooperari concausando. In contrarium autem est quia non repugnat formam esse causam materiae, cum causae sint sibi invicem causae, II Phys., text. 30, et V Metaph., text. 2. Item, quia si forma non esset causa materiae, materia posset naturaliter esse sine forma; quia si non est causalitas, non est cur sit dependentia.

Referuntur opiniones

2. Circa hanc quaestionem variae sunt sententiae, iuxta diversum modum sentiendi de esse materiae. Qui enim existimant materiam ex se nullum habere esse existentiae, dicunt formam proprie esse causam materiae, quia illud est causa rei quod dat illi esse. Haec opinio esse videtur D. Thom., I, q. 66, a. 1, et de Potentia, q 4, a. 1, quam tenent omnes thomistae, Capreolus, In II, dist. 13, q. 1; Caietanus, de Ente et essentia, c. 5, sub q. 9; Ferrar., in lib. III cont. Gent., c. 4; Soncin. et Iavell., VIII Metaph., q. 1. Idem secutus est Durandus, In II, dist. 12, q. 2; et Argentin., q. 1. Modus autem explicandi hanc causalitatem formalem iuxta opinionem distinguentem realiter existentiam ab essentia actuali creaturae hic esse debet quod entitas partialis essentiae materiae de se est incapax existentiae donec informetur forma substantiali;

materia esencial y primariamente según la entidad de la esencia, componiendo con ella una esencia íntegra, y que éste es el efecto formal primario de la forma. De aquí se sigue, además, que la forma comunica el ser de la existencia que trae consigo esencial y primariamente al compuesto y a la materia por participación, bien sea que ese ser dimane de la forma activamente y como consecuencia, bien sólo formalmente, lo cual únicamente puede consistir en que a dicha forma o a la realidad informada por ella se debe tal ser por necesidad natural, por más que le sea donado por la sola causa extrínseca por la que es producida la forma. Esta es la explicación que indicó Cayetano en el pasaje citado, y no parece que admita una exposición más acorde con los principios de dicha sentencia; porque si la existencia es una entidad distinta de la forma, no puede ser el efecto primero de la forma el ser mismo de la existencia, sino el ser de la esencia, el cual es distinto, ya que el primer efecto de la forma es esencial a la cosa, porque la forma en cuanto forma pertenece a la esencia de la cosa; mas la existencia está fuera de la esencia, según esta opinión; luego no pertenece al primer efecto formal.

3. De donde, según los principios de esta sentencia, el alma racional en Jesucristo hombre tiene su efecto formal propio y primario, pues si está informando actualmente no puede ser privada de él; y, sin embargo, según esta opinión, no tiene su propia existencia creada; luego la forma sólo puede conferir formalmente la existencia de modo secundario, a saber, porque ella misma es la que constituye el receptáculo propio de la existencia sustancial, o —lo que viene a ser lo mismo— porque es a la esencia completa por la forma a quien se debe intrínsecamente la existencia sustancial, y no a otra cosa. Esta sentencia así explicada, en primer lugar se prueba porque la materia es pura potencia; luego no tiene el acto por sí misma, sino por la forma; luego, siendo la existencia un acto, no puede convenirle a la materia si no es por la forma. Segundo, porque la existencia, si se la compara con la esencia, es un acto posterior; por tanto, supone el acto esencial, y este acto es la forma. Tercero, porque el ser sustancial es el ser completo y perfecto; luego no se debe esencialmente sí no

ipsa vero forma secundum suam entitatem essentiae per se primo unitur materiae et cum illa componit unam essentiam integram; atque hic est primarius effectus formalis formae. Ex quo ulterius sequitur quod forma communicet esse existentiae quod secum affert per se primo composito et per participationem materiae, sive illud esse manet active a forma seu per resultantiam, sive solum formaliter, quod in hoc solo consistere potest quod tali formae vel rei informatae per illam naturali necessitate debeatur tale esse, etiamsi a sola causa extrinseca conferatur a qua fit forma. Et hanc explicationem indicavit Caietanus, dicto loco, nec videtur posse convenientius exponi in principiis illius sententiae; nam si existentia est entitas distincta a forma, non potest ipsum esse existentiae esse primus effectus formae, sed esse essentiae, quod distinctum est; nam primus effectus formae est essentialis rei, quia forma ut forma est de essentia rei; at vero existentia est extra essentiam iuxta hanc opinionem; non ergo pertinet ad primum effectum formalem.

3. Unde iuxta principia huius sententiae, anima rationalis in Christo homine habet proprium et primarium effectum formalem; illo enim privari non potest si actu informat, et tamen iuxta hanc opinionem non habet propriam existentiam creatam; ergo solum potest forma dare formaliter existentiam secundario, quia, videlicet, ipsa est vel constituit proprium susceptivum existentiae substantialis, vel (quod in idem fere redit) quia essentiae completae per formam intrinsece debetur esse substantiale, et non alteri. Sic autem declarata haec sententia probatur primo quia materia est pura potentia; ergo ex se non habet actum, sed a forma; ergo cum existentia sit actus quidam, non potest materiae convenire nisi per formam. Secundo, quia existentia est posterior actus, si comparetur ad essentiam; ergo supponit essentialem actum; hic autem actus est forma. Tertio, quia esse substantiale est esse completum ac perfectum; ergo per se non debetur nisi naturae completae et formali;

es a una naturaleza completa y formal; luego se debe sólo a la forma o por razón de la forma.

4. Mas añade Durando que, aunque se diga que la existencia no se distingue realmente de la esencia, sin embargo hay que afirmar que la forma es la causa formal de la existencia actual de la materia; porque aunque la esencia sea su propia existencia, hay que entender esto con proporción; en efecto, la esencia en potencia será la existencia en potencia, y la esencia actual será la existencia actual; por consiguiente, sólo la forma será la existencia actual en cuanto esté formalmente en la materia. De esta opinión explicada de ambos modos se sigue que la materia depende naturalmente de la forma en toda su entidad, de suerte que no puede permanecer sin ella, puesto que no puede permanecer sin existencia; mas no posee la existencia si no es recibida de la forma y por la forma, de la que depende la existencia misma; luego. De donde resulta que, cambiada la forma, la materia cambia de existencia, aunque la esencia de la materia se conserve idéntica bajo las diversas formas y existencias. Si esta dependencia es tan grande que, sin la forma, ni por Dios puede ser suplida, lo explicaremos en la sección siguiente.

5. La segunda opinión, absolutamente contraria, es que la forma no confiere la existencia a la materia, ni es causa propia de ella. Así lo defiende Enrique, *Quodl.* I, q. 14; en apoyo de esta sentencia se cita a Avicena, lib. VI de la *Metafísica;* lo mismo mantiene Escoto, *In II,* dist. 12, q. 2, hacia el fin; y Gregorio en ese pasaje q. 1, a. 2, al primer argumento de Auréolo, y en q. 2, a. 3. El fundamento consiste en que la materia tiene su propia existencia, que no recibe formalmente de causa alguna, puesto que es una existencia simple y parcial, distinta de la existencia que da la forma, y la tiene recibida eficientemente de Dios solo, siendo, por eso, en el orden de naturaleza, la materia absoluta y simplemente un supuesto previo para la forma; luego esa existencia no es causada de manera alguna por la forma, sino que la forma la completa y activa.

6. *Quiénes afirman que la materia puede existir sin la forma y modalidad de su aserto.*— Y si, atacando esta sentencia, se llega a la conclusión de que la materia puede existir sin la forma, puesto que la forma no es causa de ella,

ergo tantum debetur formae vel ratione formae.

4. Addit vero Durandus etiamsi dicatur existentia non distingui in re ab essentia, nihilominus asserendum esse formam esse causam formalem existentiae actualis materiae; nam, licet essentia sit sua existentia, id tamen intelligi debet cum proportione; nam essentia in potentia erit existentia in potentia, et essentia actualis erit existentia actualis; ergo sola forma erit actualis existentia, qua formaliter sit in materia. Atque ex hac opinione utrovis modo explicata sequitur materiam naturaliter pendere a forma in tota sua entitate, ita ut non possit sine illa manere, quia non potest manere sine existentia; sed non habet existentiam nisi a forma et per formam a qua ipsa existentia pendet: ergo. Quo etiam fit ut, mutata forma, mutet materia existentiam, quamvis sub diversis formis et existentiis eadem essentia materiae conservetur. An vero tanta sit haec dependentia ut a Deo suppleri non possit sine forma, dicemus sectione sequenti.

5. Secunda opinio omnino contraria est formam non dare esse materiae neque esse propriam causam eius. Ita tenet Henricus, Quodl. I, q. 14; et in eam sententiam citatur Avicen., lib. VI Metaph.; et eamdem tenet Scotus, In II, dist. 12, q. 2, in fine; et Gregorius ibi, q. 1, a. 2, ad 1 Aureoli, et q. 2, a. 3. Fundamentum est quia materia habet suum proprium esse, quod formaliter a nulla causa recipit, cum sit esse simplex et partiale ac condistinctum ab esse quod dat forma, sed habet illud effective a solo Deo et secundum illud esse supponitur materia formae absolute et simpliciter ordine naturae; ergo nullo modo illud esse causatur a forma, sed completur vel actuatur per formam.

6. *Qui asserant, et quomodo, materiam sine forma esse posse naturaliter.*— Quod si contra hanc sententiam inferas materiam naturaliter posse esse sine forma, quandoquidem forma non est causa eius, quidam re-

algunos responden concediendo la consecuencia, que es lo que parece que opinó Marsilio, *In II*, q. 9, a. 2, al afirmar que Dios en el principio creó la materia de las cosas generables sin forma sustancial alguna, infundiéndole las formas después de algún tiempo. Este es también el parecer de Gabriel, *In II*, dist. 12, q. 1 y 2; y parece que fue algún tiempo el de San Agustín, lib. I *De Genes. contra Manichaeos*, c. 5 y 7, y en lib. XII de las *Confesiones*, c. 8. Ahora bien, si Dios hizo esto en la creación del mundo, hay que pensar que no está fuera de la naturaleza de las cosas, porque, como apunta San Agustín al principio de la exposición del *Génesis*, Dios no se portó entonces como un fabricante de milagros, sino como autor de la naturaleza. Ni parece que Enrique, más arriba, disienta de esta opinión, al decir que la materia, según el curso normal de la naturaleza, no puede ser despojada de toda forma, porque no acaece la corrupción de una cosa sin que se siga la generación de otra. Así, pues, si pudiera naturalmente tener lugar la corrupción sin generación de otra cosa, entonces, en cuanto de la materia depende, podría permanecer naturalmente sin forma. Y esto es lo que de hecho, en *In III*, q. 3, a. 1, y q. 13, a. 1, defiende Marsilio que aconteció en la muerte de Cristo; y Enrique, en el *Quodl.* I, q. 4, lo juzga probable, e incluso verdadero en cuanto al hecho de que allí se realizó la separación de una forma sin que fuese infundida otra, opinando, sin embargo, *Quodl.* II, q. 2, ad 4, que esto tuvo lugar en Cristo de un modo particular y preternatural. En cambio, Escoto piensa que esto es natural en cualquier muerte de un hombre, sobre todo en la violenta, e incluso en la de los otros animales, según se puede ver en *In IV*, dist. 11, q. 3. Mas todos éstos no opinan que en tal caso la materia permanece en absoluto sin forma, sino sin la forma específica y con una forma de corporeidad que ponen ellos. Otros, a su vez, se valen de distinciones: en efecto, una cosa puede ser natural o según la naturaleza particular o según la naturaleza universal; al agua, por ejemplo, según su naturaleza concreta, no le es natural subir; sin embargo, sí le es natural para llenar el vacío, de acuerdo con la inclinación de la naturaleza universal. Del mismo modo —dicen— a la materia, según su naturaleza particular, no le repugna conservarse sin forma, si es despojada de ella; sin embargo, teniendo en cuenta el debido orden de la naturaleza universal, esto es imposible, porque

spondent concedendo sequelam, quod videtur sensisse Marsil., In II, q. 9, a. 2, dum asseverat in principio creasse Deum materiam rerum generabilium sine ulla forma substantiali, et post aliquod tempus illam formasse. Quod etiam placet Gabrieli, In II, dist. 12, q. 1 et 2; et videtur aliquando placuisse Augustino, lib. I de Genes. contra Manichaeos, c. 5 et 7, et lib. XII Confess., c. 8. Si autem id Deus fecit in creatione mundi, existimandum est non esse praeter naturas rerum, quia, ut Augustinus annotat in principio expositionis Genesis, Deus tunc non est operatus ut miraculorum opifex, sed ut auctor naturae. Neque ab hac opinione videtur dissentire Henricus supra, dum ait materiam secundum communem cursum naturae non posse expoliari omni forma, quia non fit unius rei corruptio quin sequatur generatio alterius. Si ergo fieri posset corruptio naturaliter sine generatione alterius, quantum est ex parte materiae, naturaliter maneret sine forma. Quod de facto ita accidisse in morte Christi tenet Marsilius, In III, q. 3, a. 1, et q. 13, a. 1, et probabile existimat Henricus, Quodl. I, q. 4, immo et verum quantum ad hoc quod ibi facta est separatio unius formae sine introductione alterius; quod tamen fuisse in Christo singulare et praeternaturale sentit in Quodl. II, q. 2, ad 4. At vero Scotus naturale esse putat in qualibet morte hominis, praesertim violenta, immo et aliorum animantium, ut patet In IV, dist. 11, q. 3. Hi tamen non dicunt in eo casu manere materiam sine forma absolute, sed sine forma specifica et cum forma corporeitatis quam ipsi ponunt. Alii vero distinctione utuntur: dicitur enim naturale, vel secundum particularem vel secundum universalem naturam; aquae enim secundum privatam conditionem non est naturale ascendere; tamen ad replendum vacuum est hoc illi naturale secundum propensionem universalis naturae. Sic (inquiunt) materiae secundum privatam naturam non repugnat conservari sine forma, si illa privetur; at vero ex debito ordine naturae universalis id fieri non potest, quia si repugnat

si repugna que exista el vacío en un espacio local, con mucha más razón sucederá en la capacidad y potencia de la materia. Finalmente, otros afirman que, incluso según el carácter particular de su naturaleza, la materia no puede existir sin forma, aunque la forma no sea causa propia de ella, a no ser que se llame causa a toda condición necesaria para existir. Y este modo de expresarse parece estar más cerca de la verdad.

Solución de la cuestión

7. Afirmo, pues, en primer lugar: la forma no es para la materia la causa propia que le confiera formalmente la existencia propia por la que existe la materia. Se prueba, porque la forma no da a la materia la entidad parcial esencial que posee en sí, según se demostró antes, y que conserva bajo cada una de las formas; mas esa entidad incluye su existencia particular distinta de cualquier existencia que proceda formalmente de la forma; luego. La mayor es evidente, no sólo porque esa entidad, en cuanto a la existencia propia parcial de la esencia, es simple y distinta de la forma, sino también porque se la presupone para la forma, y, respecto de esa existencia, permanece invariable bajo cualquier forma; por esta razón incluso los autores de la primera sentencia dicen que la forma constituye con la materia una esencia completa, pero que no le confiere a la materia su propio ser esencial, sino que más bien lo supone; luego la forma no puede ser la causa formal propia e intrínseca de la existencia de la materia. Digo propia e intrínseca, porque extrínsecamente puede admitirse que a modo de término, esta existencia de la materia se toma de la forma, ya que la esencia de la materia consiste en la aptitud para la forma, por más que no se trata de una relación a la forma en cuanto actualmente informante, sino en cuanto tiene aptitud para informar. Por eso la materia conservaría la misma especificación, aunque existiese sin forma. Se prueba la menor, porque el ser real de la esencia, si es actual, es decir, si está fuera de su causa eficiente, es intrínsecamente el ser de la existencia, según se probará ampliamente luego al tratar de la existencia y de la esencia; ahora bien, la materia en cuanto presupuesta para la forma,

dari vacuum in locali spatio, multo magis in capacitate et potentia materiae. Alii tandem dicunt etiam secundum particularem conditionem suae naturae non posse materiam esse sine forma, licet forma non sit propria causa eius, nisi omnis conditio necessaria ad existendum causa dicatur. Et hic modus dicendi propinquius videtur ad veritatem accedere.

Quaestionis resolutio

7. Dico ergo primo: forma non est propria causa materiae, dans illi formaliter proprium esse quo materia existit. Probatur quia forma non dat materiae illam partialem entitatem essentialem quam in se habet, ut supra ostensum est, quamque retinet sub omnibus formis; sed illa entitas includit suam particularem[1] existentiam distinctam ab omni existentia proveniente formaliter a forma; ergo. Maior patet, tum quia illa entitas materiae, quoad proprium esse essentiae partiale, est simplex et condistincta a forma; tum etiam quia supponitur ad formam, et invariata manet quoad illud esse, sub quacumque forma; unde etiam auctores primae sententiae aiunt formam constituere cum materia unam essentiam completam, non vero dare illi suum proprium esse essentiale materiae, quod potius supponit; ergo non potest forma esse formalis causa propria et intrinseca illius esse materiae. Dico autem propria et intrinseca, quia extrinsece per modum termini dici potest hoc esse materiae sumi a forma, quia essentia materiae consistit in aptitudine ad formam, sed hic respectus non est ad formam ut actu informantem, sed aptitudine. Unde eadem specificatio maneret in materia, etiamsi esset sine forma. Minor autem probatur, quia esse reale essentiae, si actuale sit, id est, extra causam suam efficientem, intrinsece est esse existentiae, ut late infra probabitur tractando de esse et essentia; sed materia, ut supponitur formae secundum proprium

[1] La edic. de B. Colosino en vez de «particularem» pone «partialem»; con lo que el concepto se precisa algo más. (N. de los E.)

según su propio ser de esencia parcial, posee un ser actual en cuanto se distingue del ser potencial objetivo, puesto que sin dicho ser no puede servir de sujeto real y verdadero del cambio y de la forma; luego. Y se confirma y explica, pues Dios conserva la materia bajo todas las formas que luego se suceden con la misma acción con que la creó y conservó bajo la primera forma; por consiguiente, esa acción divina tiene por término cierto ser de la materia que permanece idéntico bajo todas las formas; en efecto, la creación y conservación correspondiente han de tener por término alguna entidad, y no puede una acción permanecer la misma si el término no es el mismo; luego ese ser no es conferido formalmente por la forma, ya que el ser que da la forma varía al variar la forma; mas ese ser en cuestión es el ser de la existencia, puesto que es un ser temporal y actual fuera de la causa eficiente; luego.

8. Por eso Durando no se expresa lógicamente cuando dice que, aunque la existencia no se distinga de la esencia, la materia recibe la existencia de la forma informante. Y se enreda en equívocos al decir que la materia sólo tiene esencia en potencia, y que, por tanto, de suyo sólo posee existencia en potencia; porque la materia tiene en sí en potencia la esencia de la forma o del compuesto; mas la esencia de la materia no la tiene en potencia, sino en acto, por el hecho mismo de haber sido creada; pues una cosa es que la materia sea esencialmente potencia y otra que sea únicamente una esencia en potencia. Lo primero es, efectivamente, verdad en absoluto, incluso respecto de la materia que existe en acto, ya que con ello no se quiere decir más que el que la materia es esencialmente sujeto, o sea potencia receptiva. Mientras que lo segundo es falso de la materia creada en acto, incluso pensada como algo previo a la forma; porque, aunque la esencia de la materia de suyo, es decir, sin la la causa eficiente, sólo exista en potencia —cosa común a toda esencia creada—, sin embargo, mediante su creación, se convierte en esencia en acto, bien que parcial y potencial subjetivamente; luego, en cuanto tal, posee su ser proporcionado de existencia; luego no procede formalmente de la forma. Mas respecto de este punto, es decir, de la existencia de la materia, se expondrán más ideas posteriormente.

esse essentiae partialis, habet esse actuale, prout distinguitur ab esse potentiali obiectivo, quia sine huiusmodi esse non posset esse verum ac reale subiectum transmutationis et formae; ergo. Et confirmatur ac declaratur; nam Deus, eadem actione qua creavit ac conservavit materiam sub prima forma, conservat illam sub omnibus formis, quae postea succedunt; ergo illa actio Dei terminatur ad aliquod esse materiae quod manet idem sub omnibus formis; nam creatio et conservatio illi respondens terminatur ad aliquod esse, et non potest actio permanere eadem nisi terminus sit idem; ergo illud esse non datur formaliter a forma, nam esse quod dat forma variatur variata forma; illud autem esse est esse existentiae, quia est esse temporale et actuale extra causam efficientem; ergo.

8. Quocirca Durandus non loquitur consequenter dum ait, etiamsi esse non distinguatur ab essentia, materiam habere esse a forma informante. In aequivoco autem laborat cum ait materiam tantum habere essentiam in potentia, et ideo ex se solum habere esse in potentia; nam materia secundum se habet in potentia essentiam formae vel compositi; essentiam autem materiae non habet in potentia, sed in actu, hoc ipso quod creata est; aliud est enim materiam esse essentialiter potentiam, aliud esse tantum essentia in potentia. Primum namque est in universum verum, etiam de materia actu existente, quia in eo nihil aliud significatur quam materiam esse essentialiter subiectum vel potentiam receptivam. Secundum vero falsum est de materia actu creata, etiam prout praeintelligitur formae; nam, licet essentia materiae ex se, id est, remota efficientia, solum sit in potentia, quod commune est omni essentiae creatae, tamen per suam creationem fit essentia in actu, licet partialis et potentialis subiective; ergo ut sic habet suum esse existentiae proportionatum; illud ergo non manat formaliter a forma. Sed de hoc puncto, id est, de existentia materiae, plura inferius.

9. *La materia depende de la forma y no puede existir naturalmente sin ella.*— Digo en segundo lugar: con todo la materia en su ser depende en cierto modo de la forma, en cuanto no puede existir naturalmente sin ella, no sólo debido al orden de la naturaleza universal, sino también por requerimiento y necesidad de la naturaleza propia y peculiar de la materia misma. La primera parte está aceptada bastante comúnmente por los filósofos y teólogos, quienes afirman por este motivo que hay una conexión mutua y necesaria entre la materia y la forma material, según puede verse en los autores citados y en Avicena, lib. II de la *Metafísica*, c. 2 y 3; el Comentador, lib. I *Phys.*, com. 56, y lib. II, com. 13; Temistio, I *Phys.*, digresión última; Plotino, *Enéada* III, lib. VI, c. 14; Soncinas, lib. V *Metaph.*, q. 1. Y se prueba por razón, porque la entidad de la materia sería inútil en la naturaleza si permaneciese sin forma; en efecto, no podría ejercer operación alguna, y esto es contrario a la naturaleza; luego está contra el orden de la naturaleza el que la materia exista sin la forma. De este argumento se valen muchos; sin embargo, no parece eficaz; porque aunque sea inútil en la naturaleza lo que no es apto para ejercer ninguna tarea natural, no obstante no es inútil ni carece en absoluto de fin lo que de suyo es apto para cumplir una función a la que está naturalmente destinado, por más que a veces no la cumpla. De esta suerte, pues, aunque la materia permaneciese alguna vez sin la forma, no sería inútil en la naturaleza; porque sería de suyo apta para recibirla, con tal que interviniese un agente que la infundiera; y sería accidental si le acontecía carecer de ella, debido acaso a que el agente que la preparaba para introducirla destruyó la disposición necesaria para la conservación de una antes de haber podido infundir la otra. Esto es lo que cree Escoto que sucede en la muerte del hombre o de otro animal; y esto no sería motivo de que el cadáver o la materia permaneciesen como algo inútil, sobre todo porque puede ir disponiéndose poco a poco para recibir otra forma.

10. Por eso tampoco parece eficaz el argumento que suele aducirse de la sucesión continua de generación y corrupción; en primer lugar, porque no es cierto que a toda corrupción siga inmediatamente y en el mismo instante una generación, según se desprende claramente de la opinión de Escoto que se

9. *Materia pendet a forma nec potest sine illa esse naturaliter.*— Dico secundo: nihilominus materia pendet in suo esse aliquo modo a forma; quatenus naturaliter esse non potest sine illa, non solum ex ordine universalis naturae, sed etiam ex debito et indigentia propriae et peculiaris naturae ipsius materiae. Prior pars recepta est frequentius a philosophis et theologis, qui hac ratione dicunt esse mutuam connexionem ac necessariam inter materiam et formam materialem, ut videre licet in auctoribus citatis, et Avicenna, II Metaph., c. 2 et 3; Comment., I Phys., com. 56, et lib. II, com. 13; Themistio, I Phys., digres. ult.; Plotino, Ennead. III, lib. VI, c. 14; Soncin., V Metaph., q. 1. Et probatur ratione, quia entitas materiae esset otiosa in rerum natura, si maneret sine forma; nullam enim operationem exercere posset; hoc autem abhorret a natura; ergo est contra ordinem naturae ut materia sit sine forma. Hac ratione utuntur multi; non tamen videtur efficax, quia, licet frustra sit in natura quod non est aptum ad aliquod munus naturae, non est tamen frustra nec simpliciter otiosum quod ex se aptum est ad exercendum aliquod munus ad quod a natura est institutum, quamvis interdum illud non exsequatur. Sic ergo, quamvis materia maneret aliquando sine forma, non esset otiosa in natura, quia de se esset apta ad recipiendam illam, si adesset agens qui illam introduceret, et per accidens contingeret quod illa careret, quia fortasse agens qui disponebat ad illam introducendam, prius abstulit dispositionem necessariam ad alterius conservationem, quam potuerit alteram introducere. Sicut Scotus fieri putat in morte hominis vel alterius animalis; nec propterea manet otiosum cadaver, aut maneret materia, praesertim quia paulatim iterum disponi poterit ut aliam formam recipiat.

10. Unde non videtur etiam efficax ratio quae reddi solet ex continua successione generationis et corruptionis, tum quia non est certum ad omnem corruptionem immediate et in eodem instanti sequi generationem, ut ex dicta opinione Scoti patet; nam,

explicó; porque aunque la naturaleza no tienda esencialmente a la corrupción, sino a la generación, puede, sin embargo, acaecer que se corrompa una cosa antes de que puedan generarse otras. Por eso, lo dicho por Aristóteles: *que la generación del uno es corrupción del otro,* acaso no sea convertible, o habrá que interpretarlo propiamente hablando, aunque accidentalmente pueda fallar.

11. Suele proponerse otro argumento, porque lo que no es de por sí apto para obrar sin otro, tampoco es de por sí apto para existir sin él; mas la materia, por su naturaleza, nada puede obrar sin la forma; luego necesita por naturaleza de la forma para existir, sin que pueda existir sin ella. Mas yo pregunto si es que se trata de una operación propiamente tal, la cual exprese relación a un principio eficiente, y en este sentido nada tiene que ver con el problema, puesto que la materia ni con forma ni sin forma puede poseer operación alguna. O si, con sentido amplio, la operación se entiende por cualquier causalidad, y entonces la afirmación es falsa; en efecto, muchas veces una cosa necesita la unión de otra para causar, sin que la necesite para existir, por ejemplo, el entendimiento agente necesita la unión de la fantasía para abstraer las especies, y, sin embargo, permanece sin la fantasía, y no se juzga que esté ocioso por más que en este estado no realice sus operaciones. También el alma racional necesita la unión del cuerpo para ejercer la causalidad formal, mas no para existir, y así en otros casos; en este sentido, pues, podrá la materia necesitar la unión de la forma para dar muestras de su causalidad material, por más que no la exija para existir. Y esto obedece a que la causalidad expresa una relación o referencia trascendental, y puede, por lo mismo, exigir la unión de otra cosa; en cambio, la realidad de donde dimana la causalidad puede ser más absoluta y no exigir la compañía actual, sino sólo aptitudinal de otra cosa.

12. De aquí se infiere también la inconsistencia de otro argumento corriente, al que se juzga como eminentemente *a priori,* a saber, por ser la materia pura potencia, debiendo depender, por tanto, en virtud de su naturaleza, del acto de la forma. Mas el que se le llame pura potencia no excluye la entidad actual de la materia misma, sino que expresa sencillamente que esa entidad es tal, que es esencialmente potencia, con destino exclusivo de recibir y susten-

licet natura per se non intendat corruptionem, sed generationem, fieri tamen potest ut res corrumpatur prius quam altera generari possit. Quare quod Aristoteles dixit, nempe: *generatio unius est corruptio alterius,* fortasse non convertitur, vel intelligendum erit per se loquendo, licet ex accidente possit deficere.

11. Alia ratio fieri solet, quia quod non est aptum per se operari sine alio, neque etiam est aptum per se esse sine illo; materia autem natura sua nihil operari potest sine forma; ergo natura sua indiget forma ut existat, nec potest esse sine illa. Sed interrogo an sit sermo de operatione proprie sumpta, quae dicit habitudinem ad principium efficiens; et hoc modo non est ad rem; nam materia nec sub forma nec absque forma potest habere aliquam operationem. Vel operatio sumitur late pro quacumque causalitate; et sic falsa est assumptio; saepe enim indiget una res consortio alterius ad causandum et non ad existendum, ut intellectus agens indiget consortio phantasiae ad abstrahendas species, et tamen manet sine phantasia et non censetur esse otiosus, etiamsi tunc pro eo statu non exerceat suam operationem. Anima etiam rationalis indiget consortio corporis ad exercendam causalitatem formalem, non vero ad existendum, et sic de aliis; sic ergo materia poterit indigere consortio formae ad exhibendam causalitatem materialem, etiamsi ad existendum eam non requirat. Et ratio est quia causalitas dicit relationem vel habitudinem transcendentalem, et ideo postulare potest consortium alterius; res autem a qua est causalitas potest esse magis absoluta, et non actu, sed aptitudine tantum, societatem alterius postulare.

12. Ex quo etiam infirma videtur alia communis ratio, quae maxime a priori esse censetur, nimirum, quod materia est pura potentia, et ideo ab actu formae natura sua pendere debet. Quod enim dicitur pura potentia non excludit actualem entitatem ipsius materiae, sed dicit solum talem esse illam entitatem ut essentialiter sit potentia et ad munus recipiendi et sustentandi for-

tar la forma; ahora bien, hablando en general, no es de esencia de la potencia existir siempre con su acto; ¿con qué razón, pues, se prueba que sea de esencia de esta potencia? En efecto, no puede deducirse del hecho de que sea potencia sustancial, ya que de esto se infiere más bien que es una potencia subsistente, aunque sea de modo parcial e incompleto, pudiendo por ello existir por sí misma, aunque no ejerza actualmente su causalidad, de igual manera que permanece el alma racional por ser subsistente, aunque no esté informando en acto.

13. *Argumento demostrativo de que la materia no puede existir naturalmente sin la forma.*— Parece, pues, difícil encontrar un argumento convincente de la dependencia natural de la materia respecto de la forma; por eso en nuestro tiempo, sobre todo en Italia, muchos se deciden por que la materia en realidad no se separe nunca de la forma debido al orden necesario de los agentes naturales, tanto de los inferiores como de los celestes, que infunden siempre una forma al separarse otra, mas no debido a la dependencia intrínseca de la materia, de la que afirman que no se reduciría a la nada, si, suprimida una forma, no le sucediese otra, sino que permanecería naturalmente con su entidad y existencia. Con todo, no hay por qué apartarse de la sentencia antigua y común, la cual podemos explicar y confirmar de los modos siguientes: Primero, no es verosímil que esta materia inferior tenga respecto de la forma de la cosa generable, considerada en general, una independencia mayor que cada una de las materias del cielo tiene de su propia forma, por ser aquélla más imperfecta; mas cada una de las materias del cielo depende naturalmente de su forma; luego. Segundo, no es verosímil que esta materia dependa más de las formas accidentales que de la sustancial, puesto que es a ella a la que esencial y primariamente se ordena; ahora bien, de tal suerte depende la materia de la forma accidental que, naturalmente, no puede existir sin alguna, como es evidente, al menos respecto de la cantidad.

14. *San Agustín, en definitiva, afirmó que la materia informe no había precedido con duración alguna real.*— Tercero, es físicamente conjeturable con la máxima garantía que la materia ha sido instituída para existir siempre con alguna forma sustancial, sin separarse nunca de ella; luego es señal de que fue

mam omnino instituta; non est autem de ratione potentiae, generatim loquendo, ut semper sit sub actu suo; unde ergo ostenditur hoc esse de ratione huius potentiae? nam, ex eo quod sit potentia substantialis, id colligi non potest, cum inde potius habeatur esse potentiam subsistentem, quamvis partialiter et incomplete, et ideo posse per se existere, etiamsi causalitatem suam actu non exerceat, sicut manet rationalis anima, quia subsistens est, licet actu non informet.

13. *Ratio probans materiam naturaliter sine forma esse non posse.*— Difficile ergo videtur rationem reddere quae convincat hanc naturalem dependentiam materiae a forma, propter quod hoc tempore multis, praesertim in Italia, placet materiam quidem nunquam separari a forma propter necessarium ordinem agentium naturalium, tum inferiorum, tum caelestium, quae semper introducunt unam formam recedente alia, non vero propter intrinsecam dependentiam materiae, quam dicunt non fore in nihilum redigendam si, ablata una forma, altera in illa non succederet, sed naturaliter cum sua entitate et existentia fuisse permansuram. Nihilominus recedendum non est ab antiqua et communi sententia, quam his modis explicare et confirmare possumus. Primo, non est verisimile materiam hanc inferiorem esse magis independentem a forma rei generabilis indefinite sumpta quam sit unaquaeque materia caeli a propria forma, cum sit illa minus perfecta; sed unaquaeque materia caeli pendet naturaliter a sua forma; ergo. Secundo, non est verisimile materiam hanc magis pendere a formis accidentalibus quam a substantiali, cum per se primo ac principaliter illam respiciat; sed ita pendet materia haec ab accidentali forma ut naturaliter esse non possit sine omni illa, ut est evidens, saltem de quantitate.

14. *Augustinus tandem asseruit materiam nulla duratione reali informem praecessisse.*— Tertio, physica coniectura optima est quod haec materia ad hoc est instituta ut semper sit sub aliqua substantiali forma et ab eis nunquam separetur; ergo signum est

creada con tales características que exige por su naturaleza la unión de la forma para poder existir. El antecedente es claro por inducción, ya que la materia fue desde el principio de su creación constituída bajo formas. La sentencia opuesta no es verosímil, pues la Escritura no dice que Dios en un principio creó la materia, sino *el cielo y la tierra*, palabras de las que se demostró antes que no pueden hacerse equivalentes a la materia. Y aunque parezca que San Agustín, a veces, tuvo sus dudas sobre este punto, sin embargo, en el lib. XII de las *Confesiones*, c. 17 y 29, refuta la primera opinión y concluye que la materia antecedió a su información no temporalmente, sino sólo por naturaleza; por eso en el lib. XIII de las *Confesiones*, c. 33, concluye así: *Siendo una cosa la materia del cielo y de la tierra y otra distinta su configuración visible, hiciste la materia de la nada absoluta, mientras que esta configuración visible la hiciste de la materia informe; sin embargo, hiciste ambas cosas a la vez, de suerte que la forma siguiese a la materia sin ninguna interrupción de tiempo.* Lo mismo tiene en el lib. I *De Genes. ad litter.*, c. 19, y en el lib. IV, c. 22 y siguientes, y en el lib. I *De Civitate Dei*, c. 7. Y después de esa primera creación jamás la materia careció de toda forma; y de tal suerte han sido dispuestas por el autor de la naturaleza las causas naturales, que jamás puede una forma abandonar la materia sin que sea infundida otra. En efecto, el axioma de Aristóteles en el lib. I *De Generat.*, text. 18 —*la generación de una cosa es corrupción de otra*—, es verdad en general, sin que pueda ser verdad afirmar de la generación que la sigue siempre la corrupción, si no es verdad también que a la corrupción de una cosa acompaña siempre una generación, porque si se corrompiese algo sin que se produjese ninguna generación, podría luego de la misma materia generarse algo sin nueva corrupción. Pues siendo verdad que no existe en la materia forma alguna de corporeidad o genérica, según se demostró antes y volveremos a demostrar luego, es necesario que a una forma suceda siempre otra forma en la materia, a no ser que queramos afirmar que de hecho la materia permanece muchas veces sin forma alguna sustancial con solas las formas accidentales. Mas esto es absurdo y paradójico en filosofía.

15. Fue hecha, pues, esta materia para estar siempre con la forma; luego es verosímil que haya sido hecha con tal disposición que necesite la forma para

talem etiam esse factam ut ex natura sua postulet consortium formae ut esse possit. Antecedens patet inductione, quia materia a principio in sua creatione sub formis condita fuit. Neque sententia contraria verisimilis est; nam Scriptura non dicit Deum in principio creasse materiam, sed *caelum et terram;* quas voces non posse de materia exponi supra ostensum est. Et quamvis Augustinus interdum videatur in hoc dubitasse, tamen XII Confess., c. 17 et 29, priorem opinionem reprobat et concludit materiam non tempore, sed natura tantum antecessisse formationem suam; unde XIII Confess., c. 33, ita concludit: *Cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur.* Idem habet lib. I de Genes. ad litter., c. 19, et lib. IV, c. 22 et sequentibus, et I de Civitate, c. 7. Post illam vero primam creationem nunquam materia caruit omni forma; atque ita sunt ab auctore naturae dispositae causae naturales ut nunquam possit una forma materiam deserere quin introducatur alia. Illud enim axioma Aristot., I de Gener., text. 17: *generatio unius est corruptio alterius,* in universum verum est, nec potest de generatione verum esse quod semper ad eam sequatur corruptio, nisi etiam ad corruptionem unius semper sequatur generatio; nam si aliquid corrumperetur et nulla fieret generatio, postea ex eadem materia posset aliquid generari sine nova corruptione. Cumque verum sit in materia nullam esse formam corporeitatis vel genericam, ut in superioribus ostensum est et inferius etiam ostendemus, necessarium est ut semper formae forma succedat in materia, nisi dicere velimus de facto saepe manere materiam sine forma ulla substantiali cum solis accidentalibus. Quod absurdum et paradoxum esset in philosophia.

15. Est ergo facta haec materia ut perpetuo sit sub forma; ergo verisimile est talem esse factam ut forma indigeat ad

existir. Se prueba la consecuencia, puesto que no hay contradicción en pensar que la materia es tal que posee esta indigencia, cosa que se prueba muy bien concretamente en atención a que es pura potencia, es decir, imperfecta en su entidad, e incompleta y potencial; efectivamente, con estas imperfecciones no sólo no está en pugna, sino que más bien encaja perfectamente esa indigencia y dependencia. Ni importa que sea parcialmente subsistente, pues la subsistencia excluye la dependencia de sujeto, pero no de acto o forma. Y en esto no se puede comparar la materia con el alma subsistente, por ser ésta mucho más perfecta y actual, y absolutamente inmaterial. Así, pues, este modo de dependencia no sólo no repugna, sino que incluso está en máxima consonancia con la entidad de la materia y con su imperfección y función; por tanto, es más aceptable que sea tal la naturaleza de la materia. Finalmente, es verosímil que lo que en las cosas físicas sucede siempre del mismo modo sin variación, sea naturalmente necesario; mas el que la materia exista con alguna forma sucede siempre así naturalmente; luego sucede así por necesidad de naturaleza y no por necesidad de la forma, puesto que, al perecer una forma por falta de disposiciones, no había necesidad alguna por parte de otra de introducir una nueva forma. De igual modo tampoco puede atribuirse la necesidad solamente al agente extrínseco próximo, porque muchas veces incluso no existe agente alguno particular del que proceda dicha forma; luego esa necesidad se funda en la indigencia intrínseca de la materia misma. Ni basta con decir que se trata de un efecto natural debido al orden del universo, o a la naturaleza universal, o que esa necesidad proviene de causas agentes universales, las cuales, si es que fallan las particulares, siempre están preparadas para infundir una nueva forma, puesto que esta tendencia universal de la naturaleza se funda en la indigencia propia de la materia, ya que como el bien universal exigía que ninguna porción de la materia pudiese faltar nunca o se redujese a la nada, por lo mismo proveyó la naturaleza que nunca pudiese verse privada de toda forma, sino que al separarse una le sucediese siempre otra, por ser esto necesario para que la materia pudiese conservarse perpetuamente de modo natural. En otro caso, ¿por qué iba a ser tan próvida la naturaleza en esta sucesión de formas, sobre

existendum. Probatur consequentia, quia non repugnat intelligere materiam primam talem esse ut hanc habeat indigentiam, quod recte probat illa ratio, quia, scilicet, est pura potentia, id est, imperfecta in entitate sua, et incompleta ac potentialis; cum his enim imperfectionibus non pugnat, immo optime quadrat illa indigentia et dependentia. Nec refert quod partialiter sit subsistens; nam subsistentia excludit dependentiam a subiecto, non vero ab actu seu forma. Neque est in hoc comparanda materia cum anima subsistente, quia haec longe est perfectior et actualior et simpliciter immaterialis. Igitur hic modus dependentiae non solum non repugnat, verum etiam est maxime consentaneus entitati materiae et imperfectioni ac muneri eius; ergo verisimilius est talem esse naturam materiae. Denique in rebus physicis, quod semper eodem modo evenit et non aliter, verisimile est esse naturaliter necessarium; sed materiam esse sub aliqua forma, naturaliter semper ita evenit; ergo est ex necessitate naturae et non ex necessitate formae, quia quando una forma perit ex defectu dispositionum, nulla erat necessitas ex parte alterius introducendi novam formam. Neque item tribui potest necessitas soli extrinseco agenti proximo, quia saepe etiam nullum est privatum agens a quo sit talis forma; ergo illa necessitas fundatur in indigentia intrinseca ipsius materiae. Nec satis est dicere hunc effectum esse naturalem ex ordine universi seu ex universali natura, aut necessitatem illam oriri ex causis agentibus universalibus, quae semper sunt paratae ad introducendam aliquam formam, quando particulares deficiunt; nam haec universalis institutio naturae in propria indigentia materiae fundata est; nam quia ad universale bonum pertinebat ut nulla materiae portio unquam deficeret aut in nihilum redigeretur, ideo natura providit ut nunquam posset privari omni forma, sed recedente una, semper succederet alia, quia hoc necessarium erat ut materia posset perpetuo naturaliter conservari. Alioqui cur natura fuisset tam provida in huiusmodi formarum successione, praesertim quando for-

todo cuando la forma que sucede no es esencialmente necesaria para eliminar la otra que desaparece por falta de la disposición y organización necesaria?

16. Ni hay paridad en el ejemplo que se aducía de la elevación del agua para llenar el vacío; pues la naturaleza universal evita el vacío por causa de la perfecta unidad e integridad del universo y por causa de la necesidad de la acción e influencia, mas no debido a las ventajas de un ente particular. Y el hecho de que la materia estuviese como vacía sin forma alguna, si a pesar de ello pudiese conservarse y servir de sujeto paciente y ser dispuesta para la generación y concurrir a ella en su género, no constituye inconveniente alguno para la naturaleza universal. En consecuencia, no existe ninguna otra razón universal más que la conservación de la materia. Confieso que todo este razonamiento da por supuesto que la materia de hecho nunca permanece sin la forma sustancial, y que de aquí se infiere que esto se debe a la necesidad de la materia, inferencia que juzgo ha quedado suficientemente probada; mas lo que dudo es si el antecedente ha sido debidamente demostrado; en efecto, la forma sustancial no la experimentamos más que por los efectos o por los accidentes; ahora bien, muchas veces no existe efecto alguno que demuestre con evidencia la infusión de una nueva forma después de la separación de la anterior, por ejemplo, en la muerte del hombre. Por eso Escoto y otros niegan que sea infundida entonces una nueva forma, por más que, para no admitir que permanece la materia sin forma, pongan una forma de corporeidad o de composición; mas, si se prescinde de ésta, nosotros no tenemos otra razón para convencernos de que en toda muerte o corrupción se infunde una nueva forma más que porque, en otro caso, la materia se quedaría sin forma; y entonces parece que con estas demostraciones incurrimos en un círculo vicioso. Empero, aunque sea verdad que por los efectos no se demuestra esto con evidencia, con todo hasta tal punto está ese axioma acorde con la naturaleza de las cosas y con el fin, uso e imperfección de la materia, que ha sido aceptado como cierto e indubitable por el consentimiento unánime de casi todos los filósofos antiguos y modernos, lo cual constituye fundamento suficiente para un argumento filosófico.

ma quae succedit per se non erat necessaria ad expellendam aliam, quae ob defectum dispositionis vel organisationis necessariae recedit?

16. Neque est simile quod afferebatur de ascensu aquae ad replendum vacuum; nam universalis natura evitat vacuum propter perfectam unitatem et integritatem universi et propter necessitatem actionis et influentiae, et non propter commodum alicuius privati entis. Quod vero materia esset quasi vacua omni forma, si nihilominus conservari posset et pati ac disponi ad generationem et indubitatum sit receptum, quod satis est lum esset incommodum naturae universali. Igitur universalis ratio nulla est alia nisi materiae conservatio. Fateor totum hunc discursum supponere de facto nunquam manere materiam sine substantiali forma, et inde colligere hoc provenire ex indigentia materiae, quam collectionem existimo satis esse probatam; antecedens autem dubito an satis demonstratum sit; nam substantialem formam non experimur nisi ex effectibus vel accidentibus; saepe autem nullus est effectus qui evidenter ostendat introductionem novae formae post recessum prioris, ut in morte hominis; et ideo Scotus et alii negant ibi introduci novam formam, quamquam, ne fateantur manere materiam sine forma, ponant formam corporeitatis vel mixtionis, qua seclusa nos non alia ratione convincimus in omni morte vel corruptione introduci novam formam nisi quia alias materia maneret sine forma; et ita videmur in his probationibus circulum committere. Sed, licet verum sit ex effectibus id non evidenter demonstrari, nihilominus adeo est illud axioma consentaneum naturis rerum et fini et usui ac imperfectioni materiae, ut unanimi omnium fere antiquorum et recentiorum philosophorum consensu tamquam certum et in suo genere ad illam concurrere, nulad philosophicam rationem fundandam.

Qué clase de dependencia de la forma tiene la materia

17. *Dos modos de dependencia.— Argumentos que prueban que la materia depende de la forma sólo como condición.—* Mas queda por explicar de qué clase de dependencia se trata; pues cabe entenderla de dos maneras, o como de su causa propia, o como de una condición hasta tal punto necesaria, que sin ella no puede tal realidad reclamar la existencia; estos dos modos de dependencia los expliqué ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 1, y parece que los da a entender Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 3, sec. 1, cuando dice que se puede entender que la materia depende de la forma o como de causa verdadera o como de algo concomitante; y en la sec. 3 parece hacer mención de los mismos al decir que los accidentes conservan la sustancia no *a priori*, sino *a posteriori*. Puede, pues, dudarse de cuál de estos modos depende la materia de la forma. Ciertamente el que se trate sólo de una dependencia *a posteriori* y como de una condición necesaria, parece que puede defenderse con probabilidad. En primer lugar, porque este modo de dependencia es posible, puesto que la forma sustancial o su unión con la materia, e incluso todo el compuesto dependen así de algunas formas accidentales como de unas disposiciones necesarias por vía de conservación, como dicen; no porque sean las causas propias y directas de tal conservación, sino porque son disposiciones de tal modo connaturales que son también necesarias; luego con mucho mayor razón puede la materia tener esa dependencia de la forma como de una disposición necesaria y primaria. Además, de este modo depende la materia de la cantidad; luego puede depender también de la forma. Este modo basta, asimismo, para salvar todo lo que se ha dicho sobre la dependencia de la materia respecto de la forma, sin que prueben más cuantos argumentos se han expuesto. Es igualmente un modo fácil y claro, ya que de acuerdo con él son fácilmente conciliables las dos conclusiones sentadas. Se comprende también perfectamente cómo a su vez depende la forma de la materia y la materia de la forma, pues la una se dice depender *a priori* y la otra *a posteriori;* la una depende como de verdadera causa; la otra, como de condición concomitante.

Qualis sit dependentia materiae a forma

17. *Duplex dependentiae modus.— Argumenta probantia materiam a forma solum ut conditione dependere.—* Sed explicandum superest qualis sit haec dependentia; duobus enim modis potest intelligi, scilicet, vel tamquam a propria causa vel tamquam a conditione ita necessaria ut absque illa non debeatur esse tali rei, quos duos modos dependentiae explicui late, in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 1, et illos videtur significare Fonseca, V Metaph., c. 2, q. 3, sect. 1, dum ait intelligi posse materiam pendere a forma vel tamquam a vera causa vel tamquam a quodam concomitante; et sect. 3 videtur de eisdem facere mentionem, dum ait accidentia conservare substantiam, non a priori, sed a posteriori. Dubitari ergo potest quo ex his modis pendeat materia a forma. Et quidem, quod sit tantum dependentia a posteriori et a conditione necessaria, videtur probabiliter persuaderi. Primo, quia hic modus dependentiae possibilis est; nam forma substantialis vel eius unio ad materiam, atque adeo totum compositum, pendet hoc modo ab aliquibus formis accidentalibus tamquam a dispositionibus necessariis via conservationis, ut aiunt, non quia sint propriae et directae causae talis conservationis, sed quia sunt dispositiones ita connaturales ut sint etiam necessariae; ergo maiori ratione potest materia habere talem dependentiam a forma tamquam a necessaria dispositione et primaria. Item hoc modo pendet materia a quantitate; ergo et potest pendere a forma. Deinde hic modus est sufficiens ad salvandum omnia quae dicuntur de dependentia materiae a forma, et omnes rationes factae non amplius probant. Est etiam modus facilis et clarus; nam iuxta illum facile conciliantur duae conclusiones positae. Recte etiam intelligitur quomodo vicissim pendeat forma a materia et materia a forma: una enim dicetur pendere a priori et altera a posteriori; una tamquam a vera causa, et alia ut a conditione concomitante.

18. En cambio, según el otro modo, resulta difícil comprender esta mutua dependencia; pues debiendo la materia suponerse en absoluto para la forma, a fin de que pueda ésta ser educida de la potencia de aquélla, apenas se comprende cómo puede la materia depender *a priori* de la forma. Y se explica más y aumenta la dificultad por el hecho de que la materia es producida por verdadera creación y conservada mediante esa misma acción permanente; luego en su producción no depende de la forma como de causa verdadera, puesto que ninguna causa creada puede concurrir naturalmente a la creación. Algunos responden que esto es verdad respecto de la causa eficiente, pero no de los otros géneros de causas, porque la criatura no puede ser causa eficiente de la creación, pero puede ser causa final, como es de por sí evidente; y por la misma razón puede ser causa formal e incluso material; pues cuando se crea el todo, las partes concurren a su ser y producción en el género de la causa material. Mas, dejando a un lado la causa final, cuya causalidad tiene características peculiares debido a que no se ejercita mediante una moción real y propia distinta de la acción de la causa eficiente, y no exige, por tanto, en la realidad previamente un ser real que ejecute tal causalidad, por lo que se refiere a la causa material, su concurso parece estar en contradicción directa con la creación, en cuanto creación propia y verdadera; lo cual se evidencia fácilmente por lo dicho antes sobre la educción de la forma de la potencia de la materia y se demostrará luego con más amplitud en la disputación propia sobre la creación. Me refiero a la creación entendiéndola propiamente como creación; porque si se la entiende como concreación, puede tener dependencia de una causa material, tal como se declaró antes al tratar de la materia del cielo, ya que la concreación en cuanto tal presupone la creación en orden de naturaleza y puede por lo mismo tener alguna dependencia. Por el mismo motivo, pues, la creación en cuanto tal no puede tener dependencia de una causa formal, puesto que la causa formal supone la material, aunque la concreación sí puede tener dependencia de una forma, según se explicó antes en el lugar citado. Ahora bien, la materia de las cosas generables se crea verdadera y propiamente y no se concrea propiamente, es decir, no se produce en la única e idéntica acción en

18. At vero iuxta alium modum difficile intelligitur haec mutua dependentia; nam cum materia simpliciter supponatur formae ut haec ex illius potentia educi possit, vix intelligitur quomodo a priori possit materia a forma dependere. Et explicatur amplius augeturque difficultas ex eo quod materia fit per veram creationem et per eamdem actionem permanentem conservatur; ergo non pendet in suo fieri a forma ut a vera causa, quia ad creationem nulla causa creata concurrere potest naturaliter. Respondent aliqui hoc esse verum de causa efficienti, non vero de aliis generibus causarum; nam creatura non potest esse causa efficiens creationis; potest tamen esse causa finalis, ut per se constat; et eadem ratione potest esse causa formalis, immo et materialis; nam cum creatur totum, partes concurrunt ad esse et fieri illius in genere causae materialis. Sed, omissa causa finali, cuius causalitas habet peculiarem rationem, propterea quod non est per realem ac propriam motionem distinctam ab actione causae efficientis, et ideo non praerequirit reale esse in re quae talem causalitatem exercet, de causa materiali videtur concursus eius directe repugnare cum creatione, ut est propria et vera creatio; quod facile patet ex dictis supra de eductione formae de potentia materiae, et latius ostendetur infra in propria disputatione de creatione. Loquor autem de creatione, ut proprie creatio est; nam sub ratione concreationis potest habere dependentiam a causa materiali, ut supra declaratum est tractando de materia caeli, quia concreatio ut sic ordine naturae supponit creationem, et ideo potest habere aliquam dependentiam. Eadem ergo ratione creatio ut sic non potest habere dependentiam a causa formali, quia causa formalis supponit materialem, licet concreatio possit habere dependentiam a forma, ut supra loco citato declaratum est. At vero materia rerum generabilium vere ac proprie creatur, et non concreatur proprie, id est, non producitur per unam et eamdem actionem qua creatur

que se crea el todo; luego la forma no puede concurrir a su creación como verdadera causa.

19. Por lo dicho se confirma y declara esto de la siguiente manera: la creación de esta materia de las cosas generables y la inducción de la forma son acciones distintas, tanto ahora en la conservación de la materia y en la generación de las cosas, como en la primera producción de las realidades sublunares; mas la acción inductiva de la forma no puede ser causa verdadera de la acción creadora de la materia; luego mucho menos podrá ser causa verdadera de la creación de la materia la forma inducida mediante dicha acción. La menor es evidente, en primer lugar, porque la inducción de la forma supone en absoluto la creación de la materia, es decir, una materia creada, no resultando comprensible el que la inducción o unión de una forma sea un presupuesto en cualquier género de causa para la creación de la materia, ya que la inducción de la forma en cuanto tal expresa una relación trascendental a la materia ya creada; por eso, al igual que la relación no puede suponerse anterior a su término en ningún género de causa, de igual manera tampoco la inducción de la forma puede suponerse anterior a la creación de la materia. En segundo lugar, porque, en otro caso, la creación o conservación de la materia dependería esencialmente de la educción de la forma; luego dependería también del agente que educe la forma; y de esta suerte los agentes naturales conservarían la materia como verdaderas causas eficientes. De donde resultaría también que cuantas veces se cambia la forma en una materia, otras tantas tendría que cambiar la acción con la que la materia es conservada por Dios, puesto que, cambiada la dependencia de una acción, se cambia la acción por consistir esencialmente en dependencia, según luego explicaremos. Ahora bien, el consecuente es falso, porque la materia, en cuanto es sujeto primero de generación, es algo ingenerable e incorruptible, ya que se presupone para la generación y corrupción; luego por el mismo motivo es algo inmutable respecto de la acción por la que se hace y conserva, por suponérsela hecha y conservada; de lo contrario, en cualquier generación de un agente natural sería concreada la materia, o sería igual que si se concrease, puesto que comenzaría a ser conservada mediante una nueva acción que tendría por término el todo, cosa que está en manifiesta contradicción con la acción de un agente natural; en otro caso, se podría decir con

totum; ergo ad creationem eius non potest forma concurrere ut vera causa.

19. Quod in hunc modum declaratur et confirmatur ex dictis; nam creatio huius materiae rerum generabilium et inductio formae sunt actiones distinctae, tam nunc in materiae conservatione et rerum generatione, quam in prima rerum sublunarium productione; sed actio inductiva formae non potest esse vera causa actionis creativae materiae; ergo multo minus forma quae per illam actionem inducitur potest esse vera causa creationis materiae. Minor patet, tum quia inductio formae supponit omnino creationem materiae seu materiam creatam, nec intelligi potest quod formae inductio aut unio supponatur in aliquo genere causae ad creationem materiae, quia inductio formae ut sic dicit habitudinem transcendentalem ad materiam iam creatam; unde, sicut relatio non potest praesupponi ad terminum in aliquo genere causae, ita neque inductio formae ad creationem materiae. Tum etiam quia alias penderet per se creatio vel conservatio materiae ab eductione formae; ergo et ab agente educente formam; atque ita agentia naturalia ut verae causae effectivae conservarent materiam. Unde etiam fieret ut quoties forma mutatur in materia, mutaretur actio qua materia conservatur a Deo, quia mutata dependentia actionis, mutatur actio, eo quod ipsa sit essentialiter dependentia, ut infra declarabimus. Consequens autem est falsum, quia materia, ut est primum subiectum generationis, est quid ingenerabile et incorruptibile, quia supponitur generationi et corruptioni; ergo eadem ratione est quid immutabile quoad actionem per quam fit et conservatur, quia supponitur facta et conservata; alioqui per quamcumque generationem entis naturalis concrearetur materia, vel ita se haberet ac si concrearetur, quia per novam actionem terminatam ad totum ipsa inciperet conservari, quod plane repugnat actioni agentis naturalis; alias eadem ratione dici posset per talem actionem

el mismo motivo que mediante dicha acción se coproduce siempre una nueva materia. En consecuencia, la creación o conservación de la materia no depende de la educción de la forma como de causa propia o de una acción que le sea esencial; luego mucho menos podrá depender de la forma como de causa verdadera, por ser la forma en cualquier género de causa posterior a la acción mediante la cual se educe de la potencia de la materia; luego —en resumen— tampoco la materia misma puede depender de la forma como de causa esencial, sino sólo como de causa o condición concomitante y que dispone debidamente y actualiza la materia misma.

20. *Argumentos que inducen a creer que la materia depende de la forma como de causa propia.*— No faltan, empero, argumentos por los que parece llegarse a la persuasión de que la materia puede depender de la forma como de causa propia que —mediante su información— la incorpora a su ser. Sobre todo porque la forma sustancial material depende de la materia como de causa propia y esencial en su género; luego la materia, a su vez, depende de la forma como de verdadera causa, puesto que, aunque no la sustente como sujeto, puede abrazarla como acto. Porque igual que el acto propio de la causa eficiente contiene el efecto en su ser debido a su causalidad, del mismo modo el acto informativo puede abrazar a su sujeto en el ser de un modo proporcionado; luego ésta es la relación en que se encuentra la forma sustancial con la materia. Se prueba la consecuencia, en primer lugar, porque la forma material es más perfecta y actual que la materia; por consiguiente, depende más esencialmente la materia de la forma que la forma de la materia. Segundo, porque no hay contradicción en esta clase de vínculo mutuo entre la materia y la forma, como entre causas que son recíprocamente entre sí causas esenciales. Esto es evidente, tanto por la razón general de que en los diversos géneros de causas no repugna la prioridad mutua, como también porque parece que en el cielo existe esta mutua conexión entre la materia y la forma; ya que, según se dijo antes, están en dependencia mutua y esencial tanto en su producción como en su ser, de suerte que la concreación de la una depende esencialmente de la concreación de la otra, y viceversa. Y de este ejemplo se puede tomar un tercer argumento; en efecto, la materia del cielo depende de su forma determinada como de causa

comproduci semper novam materiam. Igitur creatio vel conservatio materiae non pendet ab eductione formae tamquam a propria causa vel actione per se; ergo multo minus potest pendere a forma tamquam a vera causa, cum forma sit in omni genere causae posterior actione per quam educitur de potentia materiae; ergo de primo ad ultimum, nec materia ipsa potest pendere a forma ut a causa per se, sed solum ut a causa vel conditione concomitante et bene disponente ac actuante ipsam materiam.

20. *Rationes suadentes materiam a forma pendere ut a propria causa.*— Non desunt tamen argumenta quibus suaderi videatur materiam posse dependere a forma ut a propria causa quae per informationem suam continet illam in esse. Et praesertim quia forma substantialis materialis pendet a materia ut a propria et per se causa in suo genere; ergo et e contrario materia pendet a forma tamquam a vera causa, quia, licet non sustentet illam ut subiectum, potest ut actus continere illam. Nam, sicut actus effectivus tenet effectum in esse per suam causalitatem, ita actus informativus potest modo sibi proportionato continere suum subiectum in esse; ergo ita comparatur forma substantialis ad materiam. Probatur consequentia primo, quia forma materialis est perfectior et actualior quam materia; ergo magis per se pendet materia a forma quam forma a materia. Secundo, quia non repugnat huiusmodi mutuus nexus inter materiam et formam tamquam inter causas quae mutuo et vicissim sunt sibi per se causae. Quod patet tum illa generali ratione quod in diversis generibus causarum non repugnat mutua prioritas, tum etiam quia in caelo videtur esse haec mutua connexio inter materiam et formam; nam et in fieri et in esse mutuo et per se pendent, ut supra dictum est, ita ut concreatio unius per se pendeat a concreatione alterius, et e converso. Ex quo exemplo potest sumi tertia ratio, quia materia caeli pendet a sua determinata forma, ut a causa per se; ergo et

esencial; luego también la materia de estos seres inferiores dependerá del mismo modo de la forma generable, aunque sea indeterminada. La consecuencia es clara, porque la materia del cielo es más perfecta; luego si ella depende, mucho más lo hará la otra.

21. *Enjuiciamiento del problema y de las razones aducidas por ambas partes.*— Estos argumentos son, sin duda, probables, pudiendo de esta suerte defenderse por lo dicho ambas posiciones con probabilidad; sin embargo, a mí —a decir verdad— la primera me resulta más comprensible y fácil, y si se pesan con atención los argumentos propuestos, los de la segunda se refutan con harta facilidad. Es tarea que encargo al lector, por ser cuestión fácil, puesto que después, al explicar cómo las causas pueden ser causas recíprocamente, se explicará exhaustivamente qué clase de prioridad mutua puede darse entre dos cosas y cuál no puede darse, dependiendo de la comprensión de esto en gran parte la solución que ahora se adopte.

SECCION IX

SI LA MATERIA DEPENDE DE LA FORMA EN TAL GRADO QUE SIN ELLA NO PUEDA CONSERVARSE NI SIQUIERA POR LA POTENCIA DIVINA, Y VICEVERSA

1. *La forma racional puede, naturalmente, conservarse separada; las demás, sobrenaturalmente.*— En cuanto a la dependencia de la forma respecto de la materia, sólo cabe dudar por lo que se refiere a la forma material; porque la inmaterial es evidente que puede permanecer sin materia no sólo por virtud divina, sino también naturalmente. De las otras formas, acaso Aristóteles y los filósofos hayan negado que pudiesen en modo alguno subsistir separadas de la materia, por juzgar que les era esencial la dependencia e inhesión actual en la materia. Empero, los católicos, que creemos que Dios conserva los accidentes sin sujeto, no podemos dudar —por más que algunos modernos lo duden— que Dios puede conservar también la forma sustancial material sin la materia, ya que es mayor la dependencia del accidente respecto del sujeto, en cuanto el ac-

materia horum inferiorum pendebit eodem modo a forma generabili, licet indefinita. Patet consequentia, quia perfectior est materia caeli; ergo si illa pendet, multo magis alia.

21. *Iudicium de quaestione et de rationibus utrinque propositis.*— Sunt quidem hae rationes probabiles, et ita potest utraque pars ex dictis probabiliter sustineri; mihi tamen (ut verum fatear) prior videtur intelligibilior et facilior, et si attente ponderentur rationes factae, facilius possunt posteriores dissolvi. Quod munus lectori relinquo, quia res facilis videtur, quia infra, explicando quomodo causae sint sibi invicem causae, radicitus declarandum est quaenam prioritas mutua possit inter aliqua duo intercedere, et quae non possit, ex cuius intelligentia maxime pendet praesens resolutio.

SECTIO IX

UTRUM TANTA SIT DEPENDENTIA MATERIAE A FORMA UT SINE ILLA NEC PER DIVINAM POTENTIAM CONSERVARI POSSIT, ET E CONVERSO

1. *Rationalis forma naturaliter, caeterae supernaturaliter separatae possunt conservari.*— Quoad dependentiam formae a materia, solum potest dubitari de materiali forma; nam de immateriali constat non solum virtute divina, sed etiam naturaliter posse manere sine materia. De reliquis autem formis Aristoteles et philosophi fortasse negarent posse ullo modo subsistere separatas a materia, quia existimarent dependentiam et inhaerentiam actualem in materia esse illis essentialem. Catholici autem, qui credimus Deum conservare accidens sine subiecto, dubitare non possumus (licet moderni quidam dubitent) quin possit etiam Deus substantialem formam materialem sine materia conservare, quia maior est dependentia accidentis a subiecto, quatenus accidens mi-

cidente tiene menos entidad y actualidad que la forma sustancial. Por eso, todos los doctores que se citarán en seguida están de acuerdo en esto respecto de la forma sustancial, aunque disientan respecto de la materia.

Se expone la primera opinión acerca de la materia

2. Así, pues, a propósito de la materia, la primera sentencia es la que niega que pueda Dios conservarla sin la forma sustancial. La defiende Santo Tomás en los lugares citados en la sección precedente, amén de otros seguidores suyos allí referidos, y lo hace además en el *Quodl.* III, a. 1, y la da a entender el Maestro en el *Lib. II,* dist. 12, c. 15, donde dice únicamente que la materia al principio de la creación no estuvo previamente privada de toda forma, puesto que no puede existir ningún ser corpóreo tal que no posea forma alguna; mas no dice si habla en el plano de la potencia absoluta o de acuerdo con las naturalezas de las cosas. Del mismo modo parece expresarse Hugo de S. Víctor, lib. 1 *De Sacramentis,* parte I, c. 4. San Buenaventura habla con más claridad en dicha dist. 12, a. 1, q. 1; Herveo, *Quodl.* VI, q. 1; Egidio, al principio de su *Hexameron,* c. 1 y 2; Janduno, lib. I *Phys.,* q. 26; Zimara, theorem. 15. El principal fundamento de esta sentencia está en que la materia no posee de por sí formalmente existencia, sino que formalmente la recibe de la forma. Ahora bien, Dios no puede conferir el efecto formal sin la causa formal, ni puede tampoco conservar la materia sin la existencia, luego tampoco puede conservarla sin la forma. Ni tiene importancia el que según esta opinión el ser de la existencia no sea el efecto formal primario de la forma; ya porque, aunque por este motivo pueda por potencia divina permanecer el efecto primario sin este secundario, no obstante, por el contrario, no puede darse el efecto secundario sin el primario, por depender esencialmente de él; ya también porque al efecto primario de la forma pertenece el ser o disponer el receptáculo próximo de la existencia, efecto que nunca se puede separar de ella, ya que también lo tiene en la humanidad de Cristo; y Dios, por su parte, no puede poner un acto fuera de su receptáculo. En segundo lugar, toman del Comentador que la materia es pura potencia; ahora bien, cuando existe, existe en acto; por con-

nus habet entitatis et actualitatis quam forma substantialis. Unde omnes Doctores statim citandi in hoc conveniunt de forma substantiali, quamvis de materia dissentiant.

Tractatur prior opinio de materia

2. De materia igitur est prima sententia negans posse Deum conservare materiam sine forma substantiali. Tenet D. Thomas, locis citatis sectione praecedenti, cum aliis sectatoribus eius ibi citatis, et praeterea Quodl. III, a. 1, indicatque eam Magister, in II, dist. 12, c. 5, ubi solum dicit materiam in principio creationis non fuisse prius carentem omni forma, quia tale aliquid corporeum existere non potest quod nullam habeat formam; non tamen declarat an loquatur de potentia absoluta, vel iuxta naturas rerum. Et eodem modo videtur loqui Hugo Victorinus, I de Sacrament., part. I, c. 4. Apertius loquitur Bonavent., dicta dist. 12, a. 1, q. 1; Hervaeus, Quodl. VI, q. 1; Aegid., in principio sui Hexameron, c. 1 et 2; Iandun., I Phys., q. 26; Zimar., Theorem. 15. Fundamentum praecipuum huius sententiae est quod materia formaliter ex se nullam habet existentiam, sed eam recipit formaliter a forma. Deus autem non potest dare effectum formalem sine causa formali, neque etiam potest conservare materiam sine existentia; ergo non potest conservare materiam sine forma. Nec refert quod esse existentiae, iuxta hanc sententiam, non sit primarius effectus formalis formae, tum quia, licet ob hanc causam possit per divinam potentiam manere effectus primarius sine hoc secundario, tamen e converso non potest secundarius dari sine primario, nam ab eo essentialiter pendet; tum etiam quia ad primarium effectum formae pertinet esse vel constituere proximum susceptivum existentiae, qui effectus nunquam separatur ab ipsa; nam etiam in Christi humanitate illum habet; non potest autem Deus constituere actum extra proprium susceptivum. Secundo ex Commentatore, quia materia est pura potentia; quidquid autem existit, est in actu; ergo repugnat materiam existere

siguiente, repugna que la materia exista sin acto, porque de lo contrario, estaría al mismo tiempo en acto y sin acto; mas el acto de la materia es la forma; luego repugna que exista sin forma. En tercer lugar, aunque la materia tenga cierta existencia parcial, la tiene con dependencia de la forma en el género de la causa formal; mas Dios no puede suplir por sí el efecto de la causa formal; luego. En cuarto lugar, suele proponerse este argumento: si la materia se conservase sin la forma, existiría en la naturaleza algún individuo que estaría en el género de la sustancia y no estaría en especie alguna; en efecto, la materia estaría en el género de cuerpo, por ejemplo, y no pertenecería a especie alguna del mismo. En quinto lugar, todo ser accidental procede de la forma accidental y, por lo mismo, nada puede ser tal sin ella; luego todo ser sustancial procede de la forma sustancial y no puede existir sin ella; mas la materia no posee ser alguno sustancial; luego no puede existir sin la forma sustancial. Suelen multiplicarse otros argumentos, pero no aportan ninguna nueva dificultad, por lo cual creo que es inútil detenerse en ellos.

Se explica la segunda sentencia y se la antepone a la primera

3. La sentencia contraria es bastante común. La defiende Enrique, en el *Quodl.* I, q. 10; Escoto, en *In I,* dist. 12, q. 2, y en ese pasaje Licheto, Mairón, Bassolis y otros escotistas; Ricardo, q. 4; Gregorio, q. 1; Gabriel, q. 1; Marsilio, *In II,* q. 8; se inclina por ella Soto, lib. I *Phys.,* q. 6. A mí me parece que esta sentencia es absolutamente verdadera, porque no sólo no encuentro una clara implicación de contradicción, sino también porque no hallo un argumento bastante probable que demuestre que la hay. En primer lugar, aunque defendiésemos que la existencia es una cosa distinta de la esencia, no podría darse razón alguna suficiente de por qué no iba a poder Dios poner ese acto en la materia sola; porque, aunque según el orden connatural ese acto habría de recibirse en la naturaleza completa o en el supuesto íntegro, puede, sin embargo, por potencia divina, ser puesto en una sola parte, al igual que la existencia accidental no puede ser recibida naturalmente si no es en el compuesto accidental o en el supuesto sustancial mediante una forma accidental; y, sin em-

sine actu, quia alias simul esset in actu et sine actu; actus autem materiae est forma; ergo repugnat esse sine forma. Tertio, etiamsi materia habeat aliqualem existentiam partialem, habet illam pendentem a forma in genere causae formalis; sed non potest Deus per se supplere effectum causae formalis; ergo. Quarto, fieri solet haec ratio, quia si materia servaretur sine forma, esset in rerum natura aliquod individuum sub genere substantiae et non sub aliqua specie; nam materia esset in genere corporis, verbi gratia; et non pertineret ad aliquam eius speciem. Quinto, omne esse accidentale est a forma accidentali, et ideo nihil habere potest tale esse sine illa; ergo omne esse substantiale est a forma substantiali, et non potest esse sine illa; materia autem habet aliquod substantiale esse; ergo illud non potest esse sine substantiali forma. Aliae rationes solent multiplicari, sed non ingerunt novam difficultatem, et ideo inutile censeo in eis immorari.

Posterior sententia tractatur et priori praefertur

3. Contraria sententia est satis communis. Eam tenet Henricus, Quodl. I, q. 10; Scotus, In I, dist. 12, q. 2; et ibi Lichetus, Maironis, Bassolis, et alii scotistae; Richardus, q. 4; Gregorius, q. 1; Gabriel, q. 1; Marsilius, In II, q. 8; et in eam inclinat Soto, I Phys., q. 6; et mihi videtur haec sententia omnino vera, quia non solum non invenio claram implicationem contradictionis, verum etiam nec rationem satis verisimilem quae eam persuadeat. Et imprimis, quamvis teneremus existentiam esse rem distinctam ab essentia, nulla reddi posset sufficiens ratio cur non posset Deus illum actum ponere in sola materia; quia, licet secundum connaturalem ordinem ille actus recipiendus esset in tota natura vel integro supposito, tamen per divinam potentiam posset constitui in una parte, sicut existentia accidentalis naturaliter recipi non potest nisi in composito accidentali seu in

bargo, Dios puede hacer que permanezca en el accidente solo o separado, y con mayor razón podría conservar el ser sustancial en la sola forma sustancial material; luego también podría en la sola esencia de la materia poner el acto de la existencia, porque, a pesar de ser la materia potencia para la forma, no obstante, en realidad es una esencia parcial sustancial; luego en cuanto es una esencia podrá ser actuada por la existencia, puesto que la existencia es un acto de la esencia. Ni existe argumento alguno que pruebe que ese orden entre la forma sustancial y el acto de la existencia, o que la dependencia de la existencia respecto de la forma es hasta tal punto esencial, que no pueda cambiarse o suplirse por Dios; la forma, en efecto, no es causa de la existencia, de tal suerte que forme composición intrínseca con ella, ya que se da por supuesto que son entidades simples distintas; y esa causalidad de la forma que no se realiza por composición intrínseca, sino por dimanación o por otro procedimiento semejante, puede ser suplida por Dios, como demostraré en seguida.

4. Ni cabe decir que la materia que existe por el acto realmente distinto de existencia ya posee la forma, puesto que todo acto es forma. En efecto, según esta sentencia, este principio es falso, aun respecto del acto actuante; los partidarios de dicha sentencia ponen en solo el supuesto sustancial la forma sustancial y el acto de la existencia realmente distinto, y no admiten dos formas sustanciales; luego la existencia sustancial no es forma sustancial. Por eso dicen también que la existencia de la humanidad creada puede ser suplida por la existencia increada del Verbo, por no ser la existencia una forma; luego si la materia fuese conservada con un acto de existencia realmente distinto de su esencia sin otra forma, se conservaría verdaderamente sin forma, y de esta suerte existiría en acto sin acto informativo, mas no sin acto terminativo. Se añade a esto que algunos de los autores que ponen la existencia como realmente distinta de la esencia conceden que Dios puede conservar la esencia sin la existencia en la naturaleza y fuera de las causas. Y aunque defiendan con esto una contradicción, sin embargo, supuesto su falso principio, parecen hablar consecuentemente. ¿Por qué, pues, no van a admitir también que la esencia de la materia puede conservarse en la naturaleza y fuera de las causas sin un acto

supposito substantiali media accidentali forma, et tamen Deus facere potest ut maneat in solo accidente separato, et maiori ratione posset conservare esse substantiale in sola forma materiali substantiali; ergo etiam posset in sola essentia materiae ponere actum existentiae, quia, licet materia sit potentia ad formam, tamen revera est quaedam partialis essentia substantialis; quatenus ergo aliqua essentia est, poterit per existentiam actuari; nam existentia est actus essentiae. Neque est ulla ratio quae probet illum ordinem inter formam substantialem et actum existentiae, aut dependentiam illius existentiae a forma, esse adeo essentialem ut a Deo immutari aut suppleri non possit; nam forma non est ita causa existentiae ut intrinsece componat illam, cum supponantur esse entitates simplices condistinctae; causalitas autem formae, quae non est per intrinsecam compositionem, sed vel per dimanationem aut aliam similem rationem, potest a Deo suppleri, ut statim ostendam.

4. Nec vero dici potest materiam existentem per actum existentiae realiter distinctum iam habere formam, quia omnis actus est forma. Hoc enim axioma falsum est iuxta illam sententiam, etiam de actu actuante; auctores enim illius sententiae ponunt in uno supposito substantiali formam substantialem et actum existentiae realiter distinctum, et non admittunt duas formas substantiales; ergo existentia substantialis non est forma substantialis. Et ideo etiam dicunt existentiam creatae humanitatis posse suppleri per increatam existentiam Verbi, quia existentia non est forma; ergo si materia conservaretur cum actu existentiae realiter distincto a sua essentia absque alia forma, vere conservaretur sine forma, et ita esset in actu sine actu informante, non vero sine actu terminante. Adde nonnullos ex auctoribus qui ponunt existentiam realiter distinctam ab essentia concedere posse Deum conservare essentiam in rerum natura et extra causas sine existentia. In quo, licet apertam dicant contradictionem, tamen, supposito falso principio, consequenter loqui videntur. Cur ergo non admittent etiam essentiam materiae conservari posse in rerum

de existencia distinto? Porque para que una cosa se dé en la realidad y fuera de las causas, basta, según ellos mismos, el ser de la esencia; y la materia de suyo tiene por sí misma cierto ser esencial, aunque parcial y disminuído.

5. *Demostración eficaz y «a priori» de la conclusión.*— Mas estas demostraciones que proponen como *ad hominem* arrancan de principios ajenos al tema; empero, la razón *a priori* de esta sentencia por sus principios propios es que la materia tiene su entidad parcial de existencia igual que la tiene de esencia, pues la existencia de la sustancia es tan compuesta como su esencia, y por eso puede Dios, sin contradicción alguna o repugnancia, igual que conserva la forma sin la materia, conservar la materia sin la forma. Porque, aunque el receptáculo propio —por llamarlo de alguna manera— de la existencia completa e íntegra sea la naturaleza completa o el supuesto sustancial, sin embargo una parte de la naturaleza, es decir, una naturaleza parcial, es capaz de la existencia parcial que le sea proporcionada, en la cual puede, por divina potencia, subsistir por sí sola parcialmente, al igual que por potencia divina existe la cantidad separada en su existencia proporcionada. En efecto, por parte de la existencia parcial de la materia no puede aducirse repugnancia alguna mayor que por parte de la existencia parcial de la forma o de la existencia accidental de la cantidad. Efectivamente, esta existencia parcial de la materia no dimana intrínsecamente de la forma, sino sólo depende naturalmente de ella, o como de condición, esto es, de disposición actual naturalmente exigida o, a lo más, como de causa informante y que mediante su información concurre esencialmente y ayuda al ser de la materia; y este modo de dependencia puede fácilmente ser suplido por Dios sin contradicción. Por lo que respecta al primero —al que tengo por más probable—, la cuestión es clara, porque ese modo de dependencia es muy extrínseco y *a posteriori,* consistiendo sólo en que a una realidad constituída en tal estado, o que carece de tal disposición o acto, no se le debe naturalmente la existencia. Mas Dios puede conferírsela, incluso al margen de las naturales exigencias o del orden natural, del mismo modo que puede conservar la forma en la materia sin la natural disposición, y el alma en el cuerpo sin su natural organización.

natura et extra causas sine actu existentiae distincto? Nam ut res sit in rerum natura et extra causas, sufficit secundum ipsos esse essentiae; materia autem ex se et per se ipsam formaliter aliquod esse essentiae habet, quamvis partiale ac diminutum.

5. *Germana a priorique conclusionis probatio.*— Sed haec veluti ad hominem ex alienis principiis procedunt; ex propriis autem ratio a priori huius sententiae est quia materia, sicut habet suam partialem entitatem essentiae, ita et existentiae; existentia enim substantiae ita composita est sicut essentia substantiae, et ideo sine ulla implicatione vel repugnantia potest Deus sicut formam sine materia, ita et materiam sine forma conservare. Quia, licet proprium susceptivum (ut ita loquamur) completae et integrae existentiae sit completa natura vel substantiale suppositum, tamen pars naturae seu natura partialis capax est partialis existentiae sibi proportionatae, in qua potest per divinam potentiam partialiter sola subsistere, sicut quantitas in sua proportionata existentia per divinam potentiam separata existit. Nulla enim maior repugnantia afferri potest in existentia partiali materiae, quam in partiali existentia formae vel accidentali existentia quantitatis. Namque haec existentia partialis materiae non manat intrinsece a forma, sed solum naturaliter pendet ab illa, vel tamquam a conditione seu actuali dispositione naturaliter debita, vel ad summum ut a causa informante et per informationem suam per se concurrente et iuvante ad esse materiae; hic autem modus dependentiae facile potest a Deo suppleri sine repugnantia. Et de priori quidem, qui nobis probabilior visus est, res est clara, quia ille modus dependentiae est valde extrinsecus et a posteriori, et solum consistit in hoc, quod rei in tali statu constitutae vel carenti tali dispositione vel actu non debetur naturaliter esse. Potest autem Deus conferre esse, etiam praeter naturale debitum seu praeter ordinem naturalem, et ita potest conservare formam in materia sine naturali dispositione et animam in corpore sine naturali organizatione.

6. Por lo que se refiere al segundo modo de dependencia, se prueba lo mismo, porque aunque según dicho modo la forma concurra de alguna manera como causa al ser de la materia, sin embargo no concurre como causa que forme parte intrínseca en la composición de dicho ser, o como sujeto propio del mismo, sino sólo como causa informante o actualizadora y como causa extrínseca en el sentido de que es completamente distinta del efecto mismo; y a esta causa puede suplirla Dios por vía de eficiencia, por más que ella cause por vía de información. Esto, en sentido contrario, se prueba de la causa material, la cual es intrínseca lo mismo que la formal, y por eso no puede Dios suplirla respecto del efecto, en cuya composición entra intrínsecamente. En cambio puede suplir su causalidad respecto del otro componente, o sea de la forma, aunque la materia influya esencialmente en su género y como verdadera causa en el ser de la forma misma. De este modo suple Dios la dependencia del sujeto respecto del accidente, aunque se trate del género de la causa material, y del mismo modo puede suplir la dependencia de la forma sustancial corpórea respecto de la materia; porque, aunque sea verdaderamente una causalidad esencial y material, sin embargo no es absolutamente intrínseca, es decir, de tal naturaleza que la materia misma sea una parte intrínseca de dicho efecto, sino que es una causalidad ejercida en una cosa completamente distinta por vía de sustentación. Mas esta causalidad que la materia ofrece con su sustentación puede Dios suplirla con la eficiencia; luego con igual razón podrá suplir la causalidad de la forma, no para con el compuesto, sino para con la materia; ni tampoco por información, sino por eficiencia. La consecuencia es evidente, ya que desaparece por igual cualquier razón de repugnancia, que consiste precisamente en que Dios no puede unirse a modo de forma con la materia, cosa que sería necesaria para conservar o componer el compuesto, pero no para conservar una parte del compuesto sin otra. Y en esto militan iguales razones por la materia que por la forma, puesto que no pertenece al concepto de una parte esencial actualmente existente el ser forma o tener forma, porque ni la esencia de dicha parte exige esto por consistir sólo en la aptitud para la forma y no en la unión actual; ni la existencia tampoco, al depender de la forma sólo extrínsecamente del modo ya explicado. En este caso la materia estaría cierta-

6. De posteriori autem modo dependentiae idem probatur, quia, licet secundum illum modum forma concurrat aliquo modo ut causa ad esse materiae, non tamen ut causa intrinsece componens illud esse aut proprium subiectum eius, sed ut causa tantum informans vel actuans et ut extrinseca, in hoc sensu quod est condistincta omnino ipsi effectui; huiusmodi autem causam Deus supplere potest efficiendo, etiamsi ipsa causet informando. Quod a contrario probatur de causa materiali, quae est intrinseca sicut formalis, et ideo non potest Deus illam supplere respectu illius effectus quem intrinsece componit. Potest tamen supplere causalitatem eius respectu alterius componentis seu formae, etiamsi materia in suo genere influat per se et ut vera causa in esse ipsius formae. Et hoc modo supplet Deus dependentiam accidentis a subiecto, etiamsi sit in genere causae materialis; et eodem modo potest supplere dependentiam substantialis formae corporeae a materia; quia, licet vere sit causalitas per se et materialis, tamen non est omnino intrinseca, id est, talis ut ipsa materia sit intrinseca pars talis effectus, sed est circa rem omnino condistinctam, sustentando illam. Hanc autem causalitatem quam materia praebet sustentando potest Deus supplere efficiendo; ergo eadem ratione poterit supplere causalitatem formae, non in compositum, sed in materiam, neque informando, sed efficiendo. Patet consequentia, quia aeque cessat tota ratio repugnantiae, quae in hoc consistit quod Deus non potest uniri per modum formae ad materiam, quod necessarium esset ad conservandum vel componendum compositum, non vero ad conservandam unam partem compositi sine alia. In quo par est ratio de materia ac de forma, quia non est de ratione partis essentialis actu existentis quod sit forma vel habeat formam, quia neque essentia talis partis hoc postulat, cum solum consistat in aptitudine ad formam, non vero in actuali unione, neque etiam existentia, cum solum extrinsece pendeat a forma modo iam explicato. Et tunc materia esset quidem in actu entita-

mente en acto entitativo o de existencia y en potencia para el acto formal, en lo cual no hay repugnancia o dificultad alguna, puesto que la potencia receptiva implica necesariamente alguna entidad y actualidad entitativa, según se explicó antes.

7. *Qué es lo que debe aportar Dios de nuevo para conservar la materia sin la forma.*— De aquí se infiere incidentalmente con qué acción puede Dios conservar la materia sin la forma, o qué es lo que El tiene que poner de nuevo por su parte para conservarla; pues los modos de expresión han de variar igual que varían los modos de dependencia de la materia respecto de la forma arriba indicados. En efecto, si la materia sólo depende de la forma como de acto o disposición consiguiente, no es necesaria acción alguna nueva por parte de Dios para conservar la materia sin la forma; pero si desde el principio hubiese creado la materia sola sin forma, la acción sería completamente idéntica a aquella por la que Dios creó en acto la materia bajo las formas, y el milagro u obra preternatural hubiese consistido sólo en esto, en que Dios produciría aquella acción sin concomitancia de la otra por la que induciría la forma en tal materia. Igual que si Dios crease la sustancia del alma sin potencia intelectiva, la crearía mediante la misma acción, y el milagro sería únicamente impedir el que la facultad dimanase naturalmente de la esencia; más aún, de hecho el alma de Cristo fue creada sin propia subsistencia, con acción idéntica a como son creadas las otras, siendo solamente impedida en ella la acción o dimanación de la propia subsistencia. De modo proporcional hay que expresarse en el caso de que Dios quiera conservar la materia sin forma, una vez que ya la sometió a ella; en efecto, al expulsar una forma y no concurrir a la introducción de otra, sólo sería necesario que Dios continuase esa misma acción por la que ahora conserva la materia, pues ella sería suficiente para conservar la entidad de la materia en la naturaleza y fuera de las causas; y el milagro se reduciría a que Dios proseguiría la acción conservativa de la materia en un estado en que a ésta no se le debería la existencia y sin las condiciones que son necesarias para el modo natural de existir.

tivo seu existentiae et in potentia ad actum formalem, in quo nulla est repugnantia aut difficultas, cum potentia receptiva necessario includat aliquam entitatem et actualitatem entitativam, ut supra declaratum est.

7. *Deus sine forma materiam conservaturus quid novi debeat praestare.*— Atque hinc obiter intelligitur per quam actionem possit Deus materiam sine forma conservare, aut quid novi oporteat ipsum exhibere ut illam conservet. Diversimode enim loquendum est iuxta diversos modos dependentiae materiae a forma supra tactos. Si enim materia solum pendet a forma ut ab actu seu dispositione consequenti, nulla nova actio necessaria est ex parte Dei ad conservandam materiam sine forma; sed si a principio crearet materiam solam sine forma, actio eadem omnino esset cum illa qua Deus actu creavit materiam sub formis, solumque constitisset miraculum vel praeternaturale opus in hoc quod Deus faceret illam actionem sine concomitantia alterius per quam induceret formam in talem materiam. Sicut si Deus crearet substantiam animae sine potentia intellectiva, per eamdem actionem illam crearet, et miraculum solum esset impedire naturalem dimanationem facultatis ab essentia; immo de facto anima Christi eadem actione creata est sine propria subsistentia ac aliae creantur, solumque in illa impedita fuit actio vel dimanatio propriae subsistentiae. Et proportionali modo loquendum est, si Deus velit conservare sine forma materiam quae iam est sub illa; nam expellendo unam formam et non concurrendo ad introductionem alterius solum esset necessarium Deum continuare illammet actionem qua nunc conservat materiam, quia per illam sufficienter conservaret entitatem materiae in rerum natura et extra causas; miraculumque solum in eo esset positum quod Deus continuaret actionem conservativam materiae in eo statu in quo illi non deberetur esse et sine illis conditionibus quae ad naturalem modum existendi necessariae sunt.

8. Mas si la materia depende de la forma como de causa propia que influye esencialmente en su ser, entonces será necesario que Dios supla esa causalidad de la forma con otro género de eficiencia y de acción; porque si además del común influjo con que Dios conserva ahora la materia es esencialmente necesaria esa causalidad de la forma, la materia no podrá ser conservada únicamente con este influjo común de Dios sin la causalidad de la forma, a no ser que se supla la necesidad de ésta con otro género de causalidad. Es lo mismo que pasa cuando Dios conserva la cantidad sin el concurso material del sujeto, ya que es necesario que supla con una eficiencia especial ese concurso del sujeto, sin el que la cantidad no puede existir naturalmente; y por eso decimos que Dios conserva la cantidad sin sujeto de un modo completamente distinto a como la conservaba en el sujeto, según traté ampliamente en el tomo III de la III parte. Esto mismo, pues, sería necesario, con la debida proporción, en el caso presente. De qué clase sería esa nueva acción que emplearía Dios para conservar la materia sin la forma, no es fácil de explicar; decimos, empero, que sería una acción a modo de creación absoluta y por completo independiente, y que se distinguiría de la acción por la que ahora conserva la materia en que ésta es a modo de una concreación; se podría comprender perfectamente esto en la materia celeste, si hubiese de ser conservada sin forma; mas en esta materia concreta de las cosas generables es más difícil, puesto que la acción por la que es producida es realmente una creación absoluta, según se explicó en las páginas anteriores, y por eso respecto de esta materia siempre parece más verosímil el primer modo de expresarse.

Respuesta a los argumentos de la primera sentencia

9. Casi todos los argumentos de la sentencia opuesta quedan resueltos con lo dicho. En efecto, al primero ya se respondió que, por una parte, contenía un falso supuesto, a saber: que toda existencia provenía de la forma como de su causa intrínseca y cuasi esencial —pues esto es verdad respecto de la existencia sustancial completa, pero no de cualquier existencia parcial— y que, por otra parte, la ilación no es necesaria, porque, aun dando por supuesto que exis-

8. At vero si materia pendet a forma ut a propria causa per se influente ad esse illius, sic necessarium erit Deum alio genere efficientiae et actionis supplere illam causalitatem formae; quia si illa causalitas formae per se necessaria est praeter communem influxum quo Deus nunc conservat materiam, non poterit cum hoc solo communi influxu Dei materia conservari sine causalitate formae nisi huius necessitas alio genere causalitatis suppleatur. Sicut, quando Deus conservat quantitatem sine materiali concursu subiecti, necessarium est ut speciali efficientia suppleat concursum illum subiecti, sine quo quantitas naturaliter esse non posset, et ideo dicimus longe diversa ratione conservare Deum quantitatem sine subiecto ab ea qua illam in subiecto conservabat, ut late tractavi III tomo III partis. Sic igitur necessarium esset in praesenti, servata proportione. Quaenam vero esset illa nova actio quam Deus adhiberet ad materiam conservandam sine forma, non est facile ad explicandum; dicimus autem illam fore actionem per modum absolutae et omnino independentis creationis, distinguique ab actione qua nunc conservatur materia, quia haec est per modum concreationis; quod quidem in materia caelesti, si conservanda esset sine forma, facile intelligi potest; in hac vero materia generabilium difficilius id est, nam actio per quam fit revera est absoluta creatio, ut in superioribus est declaratum, et ideo prior dicendi modus quoad hanc materiam semper videtur verisimilior.

Satisfit rationibus prioris sententiae

9. Rationes contrariae sententiae omnes fere solutae sunt ex dictis. Ad primam enim iam responsum est et falsum sumere, nempe omnem existentiam esse a forma ut ab intrinseca et quasi essentiali causa (est enim id verum de existentia completa substantiali, non vero de quacumque partiali), et illationem non esse necessariam, quia, esto intercederet ille naturalis ordo inter formam et

tiese ese orden natural entre la forma y la existencia, no resultaría de ahí que fuese inmutable por la omnipotencia de Dios. Al segundo responden Escoto y otros que se incurre en equivocación con los términos de potencia y acto; en efecto, se llama a la materia pura potencia subjetiva, y si es puramente tal, carece de acto informante; mas cuando se dice que toda realidad existente está en acto se entiende del acto entitativo, que no está en oposición con la potencia subjetiva, sino únicamente con la objetiva. Iavello y otros piensan que esta respuesta queda expresamente rebatida impugnando la potencia objetiva; mas no hay por qué encerrarse en el término «potencia objetiva», acerca de la cual la controversia acaso sea meramente de palabra, como el mismo Iavello confiesa y hemos de tratar más abajo; sino que debemos fijarnos en la realidad significada, que es una cosa en su ser posible, bien se le llame posible por parte de la potencia objetiva, bien por parte de la potencia activa del agente, pues esto, por el momento, no interesa. Ahora bien, a la realidad posible así considerada se opone la realidad en acto, y en este sentido es verdad que una cosa existente debe estar en acto; mas este estar en acto no se opone a la pura potencia subjetiva. Y si a la materia ya creada se le llama pura potencia en este sentido, estamos en un falso supuesto. Respecto del tercero ya se explicó suficientemente cómo puede Dios suplir la dependencia natural que respecto de la forma tiene la materia en su existencia parcial.

10. *La materia reclama una especie sustancial propia y estable.*— Al cuarto se responde que el argumento no tiene más valor para la materia sin forma que para la materia informada. En efecto, la materia no tiene una especie sustancial y esencial distinta por el hecho de estar bajo una forma, bajo ésta o bajo la otra. Y digo sustancial y esencial porque tratamos de la materia prima y no de la materia próxima, la cual incluye las formas o disposiciones accidentales, por razón de las cuales se dice a veces que difiere específicamente; pero en este caso no se trata de diversidad en la diferencia sustancial de la materia, sino en los accidentes. Así, pues, la forma no confiere la diferencia específica a la materia, sino al compuesto. Por eso, al igual que la materia permanece numéricamente idéntica bajo diversas formas, también permanece idéntica específicamen-

existentiam, non inde fieret esse immutabilem per omnipotentiam Dei. Ad secundum respondent Scotus et alii committi aequivocationem in nomine potentiae et actus; nam materia dicitur pura potentia subiectiva, quae si in sua puritate sit, carebit actu informante; cum vero dicitur omnem rem existentem esse in actu, intelligitur de actu entitativo, quod non opponitur potentiae subiectivae, sed obiectivae tantum. Quam responsionem Iavellus et alii putant satis excludi impugnando potentiam obiectivam: sed non est quod haereamus in voce potentiae obiectivae, de qua fortasse est controversia de nomine, ut etiam Iavellus fatetur et inferius tractandum est; sed attendere debemus ad rem significatam, quae est res in esse possibili, sive dicatur possibilis a potentia obiectiva sive a potentia activa agentis; nunc enim nil refert. Rei autem possibili sic sumptae opponitur res in actu, et hoc sensu est verum rem existentem debere esse in actu; hoc autem esse in actu non opponitur purae potentiae subiectivae. Quod si in hoc sensu materia iam creata dicatur pura potentia, falsa est assumptio. Ad tertium satis iam declaratum est quomodo possit Deus supplere dependentiam naturalem quam habet materia in sua existentia partiali a forma.

10. *Materia substantialem propriam stabilemque speciem sibi adscribit.*— Ad quartum respondetur non magis procedere argumentum illud in materia sine forma quam in materia formata. Materia enim non habet aliam speciem substantialem et essentialem sibi, propterea quod sit sub forma vel sub hac vel illa forma. Dico autem substantialem et essentialem, quia agimus de materia prima, non de materia proxima, quae includit formas seu dispositiones accidentales, ratione quarum dicitur interdum specie differre; sed illa revera non est diversitas in substantiali differentia materiae, sed in accidentibus. Forma igitur non dat differentiam specificam materiae, sed composito. Unde, sicut eadem materia numero manet sub diversis formis, ita et eadem spe-

te; por tanto, si la materia existente sin forma fuese un individuo de un género no contenido bajo especie alguna, también lo es ahora; o ciertamente, si ahora no es tal individuo —como en realidad no lo es— tampoco lo sería entonces. Por eso hay que negar en absoluto la consecuencia, porque al concepto de materia no corresponde el estar en la especie de hombre o de caballo, sino en la especie de materia; y esa materia estaría en alguna especie última de materia, bien celeste, bien elemental. Por lo cual una cosa es decir que en este caso se da una materia que en su ámbito de esencia incompleta no está contenida bajo ninguna especie última que le sea proporcionada, consecuencia que es falsa; y otra decir que se da una materia de la que no se compone ningún individuo completo contenido actualmente bajo especie alguna última de sustancia completa, y esta consecuencia la admitimos; y no hay inconveniente alguno, sino que es nuestra propia afirmación, por no ser de esencia de la materia componer actualmente tal individuo, sino el ser apta para componerlo. Al quinto se responde que existe diferencia entre la sustancia y el accidente, porque el accidente y la forma accidental tomada en toda su amplitud son convertibles, ya que todo accidente inhiere de alguna manera, y por ello repugna que se dé un ser accidental sin forma accidental; en cambio, la sustancia y la forma sustancial no son convertibles; pues se da algún sujeto sustancial que no es forma en modo alguno, dividiéndose, por lo mismo, la sustancia en materia, forma y compuesto. Por eso no es necesario que todo ser sustancial sea intrínseca y formalmente forma, pues en el ámbito del ser sustancial se da el ser absoluto y completo; y éste se debe propia y esencialmente a la forma en su género; y se da también el ser parcial, el cual no siempre se debe a la forma, si no es hablando en sentido lato, en cuanto de alguna manera depende de ella, dependencia que Dios puede suplir, según se demostró.

SECCION X

SI A CADA SUSTANCIA CORRESPONDE SOLAMENTE UNA CAUSA FORMAL

1. *En un mismo compuesto se hallan muchas formas parciales homogéneas.*— Una vez explicada la causalidad de la forma, se impone explicar su

cie; si ergo materia sine forma existens esset individuum generis sub nulla specie contentum, etiam nunc est; vel certe, si nunc non est tale individuum (ut revera non est), neque etiam tunc esset. Unde simpliciter neganda est sequela, quia ad rationem materiae non spectat ut sit in specie hominis vel equi, sed in specie materiae; illa autem materia esset in aliqua specie ultima materiae, vel caelestis vel elementaris. Quare aliud est dicere in eo casu dari materiam quae in sua latitudine essentiae incompletae sub nulla specie ultima sibi proportionata contineretur, et falsum est hoc sequi; aliud vero est dicere dari materiam ex qua nullum individuum completum sub aliqua specie ultima substantiae completae contentum actu componeretur, et hoc fatemur sequi; nullum autem est inconveniens, sed est ipsamet assertio nostra, quia non est de essentia materiae quod actu componat tale individuum, sed quod apta sit illud componere. Ad quintum respondetur esse discrimen inter substantiam et accidens, quod accidens et forma accidentalis in tota sua latitudine sumpta convertuntur, quia omne accidens aliquo modo inhaeret, et ideo repugnat dari esse accidentale sine forma accidentali; substantia vero et forma substantialis non convertuntur; datur enim subiectum substantiale quod nullo modo est forma, et ideo dividitur substantia in materiam, formam et compositum. Quapropter non est necesse ut omne esse substantiale sit intrinsece et formaliter forma; nam in latitudine substantialis esse datur esse simpliciter et completum, et hoc est a forma proprie ac per se in suo genere; datur etiam esse partiale, quod non semper est a forma, nisi late loquendo, quatenus ab illa aliquo modo pendet, quam dependentiam Deus supplere potest, ut ostensum est.

SECTIO X

UTRUM UNIUS SUBSTANTIAE UNA TANTUM DETUR CAUSA FORMALIS

1. *Plures partiales formae homogeneae in eodem composito inveniuntur.*— Explicata causalitate formae, necessarium est eius uni-

unicidad o pluralidad en el mismo efecto o compuesto, para llegar a comprender al mismo tiempo si dentro de este género de causa existe alguna subordinación o dependencia de las causas respecto del mismo efecto. Ahora bien, puede entenderse de diversos modos que existen varias formas en una sola sustancia, a saber, o en las diversas partes de la materia o en la misma materia. Aquí no tratamos del primer modo, porque, aunque se den diversas formas en diversas partes de la materia, sin embargo, cada una de ellas tiene sólo un único efecto propio en su materia. Y si de todas esas sustancias sólo una resulta compuesta como de partes integrantes, es necesario que esas formas no sean totales, sino parciales, integradas en una sola forma total. Y de esta suerte esa multitud de partes no impedirá el que de un solo efecto total se dé una sola causa formal adecuada. Y ciertamente si estas formas parciales son de la misma naturaleza, no hay duda de que es posible entre las formas materiales el que, según la diversidad de las partes de la materia, se multipliquen y se unan para componer una sola sustancia. Mas el saber si formas de diversa naturaleza pueden ser parciales, y si pueden unirse entre sí para componer una sola sustancia, y de qué grado puede ser esa unión, a saber, si mediante una verdadera continuidad matemática, o mediante alguna unión física menor, todas éstas son cosas que no pertenecen al presente problema, sino al estudio del alma; pues todas ellas suelen plantearse principalmente por causa de las partes heterogéneas de los vivientes, y sobre todo por causa de la sangre y otros humores existentes en el animal, materias sobre las que toqué algunos puntos en el tomo I de la III parte, disp. XV, sec. 5, 6 y 7.

2. Así, pues, la cuestión presente se refiere a la causa formal respecto de una materia completamente idéntica, es decir, a ver si en una sola materia puede haber únicamente una sola forma sustancial, estando involucradas en esta cuestión otras muchas, según la variedad de opiniones que vamos a analizar brevemente. De tres modos cabe pensar la pluralidad de formas en la misma materia. Uno, con subordinación de por sí y esencial, al estilo de la que se da entre una forma superior y otra inferior, la primera de las cuales, aunque sea acto respecto de la materia, sin embargo se la compara como potencia respecto

tatem vel multitudinem in eodem effectu vel composito exponere, ut hinc simul constet an intra hoc genus causae sit aliqua subordinatio vel dependentia causarum respectu eiusdem effectus. Duobus autem modis intelligi potest in una substantia esse plures formas, scilicet, vel in diversis partibus materiae vel in eadem materia. De priori modo hic non disputamus, quia, etsi in diversis partibus materiae dentur diversae formae, tamen unaquaeque earum unum tantum habet effectum proprium in sua materia. Quod si ex omnibus illis substantiis una componitur tamquam ex partibus integrantibus ipsam, necesse est ut formae illae non sint totales, sed partiales, unam totalem formam integrantes. Atque ita ea multitudo partium non impediet quominus unius effectus totalis una detur adaequata causa formalis. Et quidem si huiusmodi partiales formae sint eiusdem rationis, non est dubium quin possint in materialibus formis pro diversitate partium materiae multiplicari et uniri ad componendam unam substantiam. An vero formae diversarum rationum possint esse partiales et inter se uniri ad componendam unam substantiam, et quanta possit esse illa unio, an, scilicet, per veram continuationem mathematicam vel per minorem aliquam coniunctionem physicam, haec omnia non pertinent ad praesentem materiam, sed ad scientiam de anima; nam illa omnia potissimum quaeri solent propter partes heterogeneas viventium, et maxime propter sanguinem et alios humores existentes in animali, de quibus nonnulla attigi I tomo III partis, disp. XV, sect. 5, 6 et 7.

2. Quaestio ergo praesens versatur de causa formali respectu eiusdem omnino materiae, an, scilicet, in una materia tantum esse possit una forma substantialis, in qua quaestione plures involvuntur pro varietate opinionum quae breviter attingendae sunt. Tribus autem modis excogitari possunt plures formae in eadem materia; uno modo, cum subordinatione per se et essentiali, per modum formae superioris et inferioris, quarum prior, licet respectu materiae sit actus, respectu tamen ulterioris formae comparetur

de una forma ulterior. Segundo, con una subordinación que no sea esencial, sino a modo de disposición para la forma que es el fin primordial. Tercero, de modo meramente accidental, sin subordinación alguna entre ellas. A estos tres capítulos se reducen todas las opiniones que existen o pueden existir en esta materia; y en cada una de ellas hay variedad de sentencias.

3. Al primer capítulo pertenece, efectivamente, la opinión antes tratada en la disp. XIII sobre la forma de corporeidad, como esencialmente necesaria para la introducción de las últimas formas, opinión que no será necesario exponer y rebatir aquí de nuevo.

Refutación de la opinión de que las formas se multiplican según los predicados esenciales

4. Allí mismo también se trató e impugnó reiteradamente la opinión que afirma que las formas sustanciales se multiplican realmente en el compuesto según la multiplicidad de predicados esenciales, la cual se cita como de Avicebrón en su libro *Fons vitae;* la defendió Juan de Gante, lib. II *Metaph.*, q. 10, y lib. I *De Anima*, q. 8; igualmente Paulo Véneto, lib. VII *Metaph.* Empero esta sentencia está ya anticuada y ha sido abandonada como absolutamente improbable; pues además de los argumentos generales que propondremos luego a favor de la unidad de la forma, contamos con éste que nos convence de la falsedad de dicha opinión: que multiplica las formas sin fundamento ni necesidad, ya que en las páginas anteriores se demostró que los universales no se distinguen realmente de los seres particulares, ni los géneros de las especies; por consiguiente, si estos predicados se multiplican sólo por abstracción y precisión de nuestro entendimiento, es infundado creer que les corresponden en la realidad formas realmente distintas. En otro caso, también en las sustancias separadas y en las formas accidentales habrían de multiplicarse las formas realmente distintas y subordinadas entre sí de acuerdo con la multitud de predicados esenciales que distingue nuestro entendimiento incluso en estas cosas. Más aún, también sería necesario que se distinguieran y multiplicaran realmente las materias en las sustancias materiales, ya que cabe derivar de ellas diversos predicados esenciales, como el ser una realidad material, lo cual es co-

per modum potentiae. Secundo, cum subordinatione non quidem essentiali, sed per modum dispositionis ad formam principaliter intentam. Tertio, mere per accidens et sine ullo ordine inter se. Et ad haec tria capita revocantur omnes opiniones quae in hac materia sunt vel esse possunt; et in singulis est sententiarum varietas.

3. Nam ad primum caput spectat opinio supra tractata, disp. XIII, de forma corporeitatis per se necessaria ad introductionem ultimarum formarum, quam hic iterum referre et impugnare non oportebit.

Reiicitur opinio de multiplicatione formarum iuxta praedicata essentialia

4. Ibidem est etiam tractata et cursim impugnata opinio quae affirmat formas substantiales realiter multiplicari in composito iuxta multitudinem praedicatorum essentialium, quae refertur ex Avicebron, in lib. Fontis vitae; eamque tenuit Ioannes de Gandavo, II Metaph., q. 10, et I de Anima, q. 8; et Paulus Venet., VII Metaph. Verumtamen haec sententia antiquata iam est et ut omnino improbabilis reiecta; nam praeter rationes generales quas inferius efficiemus pro unitate formae, haec ratio convincit falsitatis illam opinionem, quod multiplicet formas sine fundamento et necessitate, nam in superioribus ostensum est universalia non distingui realiter a particularibus, nec genera ab speciebus; ergo, cum haec praedicata multiplicentur solum per abstractionem et praecisionem nostri intellectus, vanum est existimare illis correspondere in re formas realiter distinctas. Alioqui etiam in substantiis separatis et in formis accidentalibus multiplicandae essent formae realiter distinctae et inter se subordinatae iuxta multitudinem praedicatorum essentialium quae in his etiam rebus nostra ratio distinguit. Immo etiam materias oporteret realiter distingui et multiplicari in substantiis materialibus, quia ab illis sumi possunt praedicata diversa essentialia, ut esse rem

mún a los cuerpos celestes y a los inferiores, y el ser una realidad generable o algo semejante. Finalmente, estos predicados que pueden abstraerse son muchísimos, según las diversas conveniencias de las cosas; luego es imposible que se multipliquen realmente las formas según su número. Dejo a un lado los otros argumentos que hemos propuesto antes en la disp. XIII, sec. 3.

5. *Que a las partes de la definición deben corresponder las partes de la realidad.— Qué orden de inferencia guardan los predicados esenciales y las formas sustanciales.—* Se podrá objetar que Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica*, c. 10, afirma que a las partes de la definición corresponden las partes de la realidad; mas las partes de la definición son el género y la diferencia; luego a estas partes corresponden partes realmente distintas en lo definido, las cuales no son la materia sola y la forma, puesto que, por ejemplo, animal no significa la materia sola, sino el compuesto de materia y alma sensitiva. Asimismo, el propio Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, prueba que no se da el proceso al infinito en las causas formales, porque no se da en los predicados quiditativos. Además, porque las propiedades que convienen según estos predicados son distintas en la realidad misma, como, por ejemplo, el sentir, entender, moverse, etc.; luego también lo son las formas de que se toman tales predicados. Al primer testimonio de Aristóteles se responde que, o no habla de cualquier definición en general, sino de la que se propone de un modo físico mediante las partes físicas, como cuando se dice que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, o, si habla universalmente, no es necesario que se entienda de partes distintas en la realidad, sino de partes distintas real o racionalmente, según se toma de Santo Tomás en ese pasaje, y más claramente de Alejandro de Hales, quien a las partes las llama reales o de razón. Al otro testimonio se responde, a su vez, que de la negación de muchos o infinitos predicados esenciales se infiere rectamente la negación de muchas o infinitas formas, puesto que de cada forma puede derivarse al menos un predicado quiditativo; si, pues, los predicados quiditativos no son infinitos, tampoco podrán ser infinitas las formas. Por el contrario, de una multitud de predicados quiditativos no puede inferirse una multitud de formas, porque de una misma forma

materialem, quod commune est caelestibus et inferioribus corporibus, et esse rem generabilem aut aliquid simile. Denique haec praedicata quamplurima abstrahi possunt, iuxta varias rerum convenientias; ergo impossibile est iuxta numerum eorum multiplicari realiter formas. Omitto alias rationes, quas supra, disp. XIII, sect. 3, fecimus.

5. *Partibus definitionis ut respondeant partes rei.— Praedicata essentialia et formae substantiales quem ordinem illationis servent.—* Sed obiicies Aristotelem, VII Metaph., c. 10, dicentem partibus definitionis correspondere partes rei; partes autem definitionis sunt genus et differentia; ergo his partibus correspondent in definito partes realiter diversae, quae non sunt sola materia et forma, nam animal, verbi gratia, non significat solam materiam, sed compositum ex materia et anima sensitiva. Item idem Aristoteles, II Metaph., c. 2, probat non dari processum in infinitum in causis formalibus, quia non datur in praedicatis quidditativis. Item, quia proprietates quae secundum haec praedicata conveniunt sunt distinctae in re ipsa, ut, verbi gratia, sentire, intelligere, moveri, etc.; ergo et formae a quibus ea praedicata sumuntur. Ad primum testimonium Aristotelis respondetur, vel non loqui generaliter de omni definitione, sed de illa quae datur modo physico et per partes physicas, ut cum dicitur homo esse ens compositum ex anima et corpore; vel, si universaliter loquatur, non oportere intelligi de partibus in re distinctis, sed re vel ratione, ut sumitur ex D. Thoma ibi et clarius ex Alexand. Alensi, qui vocat partes reales aut rationis. Ad aliud vero testimonium respondetur ex negatione plurium vel infinitorum praedicatorum essentialium recte colligi negationem plurium vel infinitarum formarum, quia a qualibet forma ut minimum sumi potest unum praedicatum quidditativum; si ergo non sunt infinita praedicata quidditativa, nec infinitae formae esse poterunt. E contrario vero ex multitudine praedicatorum quidditativorum non potest colligi multitudo formarum, quia ab eadem

pueden tomarse diversos predicados, de acuerdo con las diversas semejanzas y diferencias que tiene con otras formas. Por eso no es un caso similar el que se aduce de Aristóteles.

6. De aquí se infiere con toda claridad que, al igual que de la unidad de forma no se deduce que no sean muchos los predicados quiditativos, sino uno solo, tampoco se deduce que no sean infinitos, o que no pueda darse en ellos un proceso al infinito, porque, permaneciendo la unidad de la forma, pueden multiplicarse dichos predicados; la cuestión de si hay un límite por otro concepto en estos predicados y cómo lo probó Aristóteles, la explicaremos en la sección siguiente. Al último se responde negando la consecuencia, porque, igual que de una misma causa pueden proceder muchos efectos, también de una misma forma diversas facultades, como es evidente por experiencia, ya que a veces una pluralidad de facultades conviene a la misma cosa no sólo según la misma forma física, sino también según la misma diferencia específica, como el entendimiento, voluntad y risibilidad en el caso del hombre; a veces, en cambio, estas facultades provienen de la misma forma según sus diversos grados, los cuales distinguimos nosotros con frecuencia por el orden a las facultades mismas o acciones, por más que en la realidad los grados mismos no sean distintos en las formas sustanciales, tema del que se dijo bastante al tratar de los universales.

Refutación de la opinión de Escoto sobre la forma de corporeidad

7. En tercer lugar, a este capítulo atañe la opinión de Escoto y de Enrique, aludida antes en la disp. XIII, los cuales ponen también una forma de corporeidad o del mixto como esencialmente necesaria entre la materia y algunas formas sustanciales, aunque no del mismo modo; en efecto, Escoto piensa que se interpone entre la materia y toda alma, mas no entre la materia y las formas de los seres inanimados; Enrique, en cambio, sólo exige dicha forma en el hombre. El fundamento de Escoto, si se lo explica *a priori*, parece haber sido el que el alma es una forma que trasciende el grado común de corporeidad y exige en la materia cierta disposición y variedad de los órganos que no exigen las otras formas; luego el alma en cuanto tal no da el ser del cuerpo, sino que lo supone mediante

forma possunt plura praedicata sumi iuxta varias convenientias ac differentias quas habet cum aliis formis. Quare non est simile quod ex Aristotele adducitur.

6. Hinc autem optime infertur quod, sicut ex unitate formae non colligitur praedicata quidditativa non esse plura, sed unum tantum, ita etiam non colligitur illa non esse infinita aut non posse esse in eis processum in infinitum, quia stante unitate formae possunt haec praedicata multiplicari; an vero aliunde sit terminus in his praedicatis, et quomodo id probaverit Aristoteles, dicemus sectione sequenti. Ad ultimum respondetur negando consequentiam, nam sicut ab eadem causa plures effectus, ita ab eadem forma diversae facultates oriri possunt, ut experientia notum est, nam interdum conveniunt plures facultates eidem rei, non solum secundum eamdem formam physicam, sed etiam secundum eamdem differentiam specificam, ut homini intellectus, voluntas, risibilitas; aliquando vero oriuntur hae facultates ab eadem forma secundum varios gradus eius, qui a nobis saepe distinguuntur per ordinem ad ipsas facultates vel actiones, quamvis in re gradus ipsi non sint distincti in substantialibus formis, de qua re satis dictum est tractando de universalibus.

Opinio Scoti de forma corporeitatis reiicitur

7. Tertio, ad hoc caput spectat opinio Scoti et Henrici supra tacta, disp. XIII, qui ponunt etiam formam corporeitatis aut mixti ut per se necessariam inter materiam et formas quasdam substantiales, quamvis non eodem modo; Scotus enim putat intercedere inter materiam et omnem animam, non vero inter materiam et formas inanimatorum; Henricus vero solum in homine illam formam requirit. Fundamentum Scoti, si a priori explicetur, fuisse videtur quia anima est forma transcendens communem gradum corporis et requirit in materia dispositionem et varietatem quamdam organorum, quam aliae formae non requirunt; ergo anima ut sic non dat esse corporis sed praesupponit

otra forma, por virtud de la cual se supone a la materia capaz de la organización y disposición necesaria en orden al alma; empero en las cosas inanimadas desaparece esta necesidad. Puede confirmarse por el modo común de hablar; en efecto, decimos que el viviente consta de cuerpo y alma, y no decimos, sin embargo, que el agua y el aire constan de cuerpo y de una determinada forma, sino de materia y de esa forma determinada; luego es señal de que el cuerpo, del que se dice que es una parte del compuesto en los vivientes, incluye, además de la materia, una forma sustancial intermedia entre la materia y el alma. Respecto de este cuerpo resulta perfectamente inteligible aquella definición del alma: es el acto de un cuerpo físico, orgánico, que posee la vida en potencia. En efecto, siendo el cuerpo que se distingue del alma una parte física, no incluye al alma misma, ni siquiera en cuanto confiere un grado superior, porque, de lo contrario, no resultaría de ellos una composición física, sino metafísica; ni expresa tampoco la materia sola, o desnuda de todo, ya que de este modo es común a todas las cosas naturales; o la materia con accidentes, puesto que éstos no pertenecen a la esencia de la sustancia; luego incluye una forma sustancial especial distinta del alma. En segundo lugar, se dejó mover, sobre todo, Escoto por un argumento *a posteriori*, porque en la muerte del animal se separa el alma y no se introduce en seguida una nueva forma; mas no se debe afirmar que la materia permanece sin forma; luego hay que afirmar que permanece con la forma de corporeidad que preexistía en el animal. Se prueba la mayor, porque si se introdujese una forma sería diversa según la diversidad de disposiciones; pero vemos que no es así, sino que en la muerte del hombre permanece el mismo cadáver, bien se muera por exceso de calor, bien de frío. Se suma también el que con frecuencia no existe agente alguno por el que sea educida tal forma. Tercero, se vale Escoto de un argumento teológico, que es el que principalmente le hizo fuerza a Enrique; en efecto, no puede decirse que el cuerpo de un hombre muerto sea siempre distinto específica o numéricamente del cuerpo del vivo; luego es necesario admitir que permanece la misma forma del cuerpo numéricamente sin nueva forma, ya que, al cambiar la forma, cambia el individuo e incluso la especie. El antecedente es claro, porque,

illud per aliam formam, ratione cuius supponitur materia capax organizationis et dispositionis necessariae ad animam; in rebus autem inanimatis cessat haec necessitas. Et confirmari hoc potest ex communi modo loquendi; dicimus enim vivens constare corpore et anima, non tamen dicimus aquam vel aerem constare ex corpore et tali forma, sed ex materia et tali forma; ergo signum est corpus, quod in viventibus dicitur esse altera pars compositi, praeter materiam includere quamdam substantialem formam intermediam inter materiam et animam. De quo corpore optime intelligitur definitio illa animae: est actus corporis physici, organici, potentia vitam habentis. Nam cum illud corpus quod condistinguitur ab anima sit pars physica, non includit animam ipsam, etiam ut dantem superiorem gradum, quia alias non esset ex eis compositio physica, sed metaphysica; nec etiam dicit solam materiam aut nudam, quia hoc modo communis est omnibus rebus naturalibus, aut cum accidentibus, quia haec non pertinent ad essentiam substantiae; ergo includit specialem formam substantialem distinctam ab anima. Secundo ac principaliter motus est Scotus argumento a posteriori, quia in morte animalis recedit anima et non statim introducitur nova forma; non est autem dicendum manere materiam sine forma; ergo dicendum est manere sub forma corporeitatis, quae praeerat in animali. Maior probatur, quia, si introduceretur forma, illa esset diversa pro diversitate dispositionum; videmus autem non ita esse, sed in morte hominis idem cadaver manere sive ex redundantia caloris sive frigoris moriatur. Accedit etiam saepe nullum esse agens a quo talis forma educatur. Tertio, utitur Scotus argumento theologico, quod maxime movit Henricum; nam dici non potest corpus hominis mortui semper esse specie aut numero distinctum a corpore viventis; ergo necesse est fateri manere eamdem numero formam corporis sine nova forma, quia variata forma, variatur individuum, immo et species. Antecedens patet, quia alias non fuisset in

en otro caso, en el sepulcro no hubiese estado el mismo cuerpo que existió en Cristo mientras vivía. Y si se hubiese consagrado una hostia antes de la muerte de Cristo y se hubiese guardado aquellos tres días, no hubiese permanecido en ella el mismo cuerpo numéricamente, cosas todas que parecen estar en contra de las afirmaciones de los santos.

8. *Corroboración de dos principios de Aristóteles que se desmoronan admitida la forma de corporeidad.*— Mas esta opinión multiplica también las formas sin suficiente fundamento, pudiendo ser impugnada con los mismos argumentos de que nos valimos contra Avicena en la citada disp. XIII. Además, Escoto, en su sentencia, da por supuestas dos cosas que están en contradicción con Aristóteles. La una es que a veces se verifica la corrupción sustancial sin la consiguiente generación, lo que está en contra de Aristóteles en el lib. I *De Generat.*, c. 3. La segunda es que se realiza la corrupción sustancial permaneciendo completa la sustancia sensible compuesta de materia y forma, en contra del mismo Filósofo, en el lib. I *De Generat.*, c. 4. A esto responden los escotistas que las expresiones de Aristóteles se refieren a los casos en los que tiene lugar la corrupción íntegra; mas cuando muere el animal, no se realiza la corrupción íntegra hasta que el cambio de la materia no llegue a tal grado que sea también expulsada la forma de corporeidad. Mas esta distinción entre corrupción sustancial íntegra o a medias es ajena a la doctrina de Aristóteles, quien define siempre la generación y corrupción sustancial diciendo que es simplemente el comienzo o cesación de toda la sustancia. Se seguiría, además, en tercer lugar, que existiría de hecho en la naturaleza un individuo genérico del predicamento de sustancia sin constituirse en ninguna especie de cuerpo, cosa que no es menos imposible que pensar un animal que no perteneciese en la naturaleza a ninguna especie de animales.

9. Puede responderse de parte de Escoto que ese compuesto de materia y de la forma de corporeidad no es un individuo contenido bajo el género «cuerpo» del predicamento de la sustancia, según pensó Avicena, puesto que ese individuo debe ser una sustancia completa que incluya realmente alguna forma específica a la que expresa confusamente «cuerpo» del predicamento de la sustancia, pudiendo predicarse, por ello, directamente de los inferiores; en cam-

sepulchro idem numero corpus, quod fuit in Christo vivente. Et si hostia fuisset ante Christi mortem consecrata et servata in triduo, non mansisset in ea idem corpus numero, quae videntur esse contra dicta Sanctorum.

8. *Roborantur duo Aristotelis principia quae destruuntur posita forma corporeitatis.*— Haec vero opinio etiam multiplicat formas sine sufficienti fundamento, et impugnari potest eisdem rationibus quibus dicta disp. XIII contra Avicen. usi sumus. Et praeterea supponit Scotus in sua sententia duo quae Aristoteli repugnant. Unum est interdum fieri corruptionem substantialem sine subsequenti generatione, contra Arist., I de Gener., c. 3. Secundum est fieri corruptionem substantialem manente completa substantia sensibili composita ex materia et forma, contra eumdem Philosophum, I de Gener., c. 4. Ad quae respondent scotistae Aristotelem loqui quando fit integra corruptio; quando autem moritur animal, non fit integra corruptio donec tanta fiat transmutatio in materia ut etiam forma corporeitatis abiiciatur. Sed haec eadem distinctio integrae vel dimidiatae corruptionis substantialis est aliena a doctrina Aristotelis, qui generationem et corruptionem substantialem semper definit esse inceptionem et desitionem simpliciter totius substantiae. Et praeterea sequitur tertio manere de facto in rerum natura individuum generis de praedicamento substantiae sub nulla specie corporis constitutum, quod non est minus impossibile quam intelligere aliquod animal in rerum natura nullius speciei animalium.

9. Responderi potest ex Scoto illud compositum ex materia et illa forma corporeitatis non esse individuum contentum sub genere corporis de praedicamento substantiae, ut putavit Avicenna; nam illud individuum esse debet substantia completa reipsa includens aliquam specificam formam quam confuse dicit corpus de praedicamento substantiae, et ideo in recto praedicatur de

bio, el cuerpo que consta de materia y de la sola forma de corporeidad es únicamente una sustancia incompleta y parcial por ser una parte de un compuesto sustancial. Por eso, al igual que la materia puede estar reductivamente en el género de «cuerpo» sin estar bajo especie alguna, por tratarse de una parte, lo mismo acontece con ese cuerpo que es una parte del compuesto.

10. Mas esta respuesta no es suficiente, en primer lugar, porque para que algún individuo quede contenido directamente bajo alguna especie, basta con que contenga en acto toda la esencia actual de dicha especie, sin ser necesario que contenga en acto todo lo que la especie contiene en potencia, como es evidente; ahora bien, el cuerpo del predicamento de la sustancia es una especie subalterna contenida bajo el género de sustancia, a cuya esencia actual sólo pertenece el ser sustancia compuesta de materia y forma sustancial, o el ser sustancia existente por sí y capaz de cantidad; mas toda esta esencia actual pertenece a dicho individuo; luego. Segundo, porque, aunque una parte de la sustancia pueda estar reductivamente en un género y no en una especie, sin embargo, si se le asignan directa y proporcionalmente los géneros y especies, es imposible que esté bajo un género sin estar bajo alguna de sus especies, igual que decíamos antes que la materia, incluso conservada sin la forma por la potencia absoluta de Dios, no puede dejar de estar en alguna especie última de materia. De este modo, pues, la forma que constituye ese cuerpo o cadáver no puede estar bajo el género común de forma sustancial, sin estar en alguna especie última de forma sustancial; luego el compuesto de dicha forma y de materia estará también en alguna especie última de sustancia compuesta; luego no estará sólo reductivamente en el género de cuerpo. Este argumento, según decía antes, demuestra también que ese compuesto no es capaz de una mayor actuación mediante alguna diferencia sustancial ulterior, ni mediante una forma de la que se toma tal diferencia, y que, por tanto, no es parte ni potencia esencialmente ordenada a un acto sustancial ulterior, sino que es una sustancia completa constituída en acto último; en efecto, ninguna sustancia está completa en acto de este modo, a no ser porque tiene una forma sustancial constituída en alguna especie última de dicha forma.

inferioribus; illud autem corpus constans ex materia et sola forma corporeitatis est tantum incompleta substantia et partialis; nam est pars cuiusdam compositi substantialis. Unde, sicut materia, quia est pars, potest esse reductive sub genere corporis et non sub aliqua specie, ita corpus illud quod est pars compositi.

10. Sed haec responsio non satisfacit, primo, quia ut aliquod individuum contineatur directe sub aliqua specie, satis est quod contineat actu totam essentiam actualem illius speciei, nec opus est quod contineat actu quidquid species continet in potentia, ut per se notum est; corpus autem de praedicamento substantiae est species subalterna contenta sub genere substantiae, de cuius actuali ratione solum est ut sit substantia composita ex materia et forma substantiali vel ut sit substantia per se existens et capax quantitatis; sed tota haec ratio actualis convenit illi individuo; ergo. Secundo, quia, licet pars substantiae reductive possit esse sub genere et non sub specie, tamen, si directe et proportionate illi assignentur genera et species, impossibile est esse sub genere quin sit in aliqua specie eius, sicut supra dicebamus materiam, etiam conservatam de potentia Dei absoluta sine forma, non posse non esse in aliqua ultima specie materiae. Ita ergo forma illa quae constituit illud corpus seu cadaver non potest esse sub communi genere formae substantialis quin sit in aliqua ultima specie substantialis formae; ergo compositum ex tali forma et materia erit etiam in aliqua ultima specie substantiae compositae; ergo non tantum reductive in genere corporis. Et haec ratio, ut supra dicebam, convincit etiam illud compositum non esse amplius actuabile per ulteriorem differentiam substantialem, neque per formam a qua talis differentia sumatur, et ideo non esse partem nec potentiam per se ordinatam ad ulteriorem actum substantialem, sed esse completam substantiam in actu ultimo constitutam; nulla enim substantia est ita completa in actu nisi quia habet aliquam formam substantialem constitutam in aliqua specie ultima talis formae.

11. En tercer lugar está el argumento *ad hominem* contra Escoto: efectivamente, si no encuentra inconveniente en que permanezca este cuerpo, del que dice que es una parte de la sustancia, sin una forma ulterior, no hay razón de que encuentre inconveniente en que la materia permanezca sin la forma; luego para obviar este inconveniente no debió introducir esta forma de corporeidad. El antecedente es claro, porque al igual que la materia es potencia esencialmente ordenada a la forma, de igual modo ese cuerpo es potencia esencialmente ordenada al alma. Y del mismo modo que la materia tiene bajo dicha forma de corporeidad cierta actualidad, igualmente tiene por sí sola su propia actualidad entitativa, que es suficiente para existir; luego no hay razón para que la entidad de la materia dependa más de esa forma de corporeidad que la forma misma de corporeidad de una forma ulterior, esto es, del alma; por consiguiente, si la forma de corporeidad puede permanecer sin el alma, también la materia podrá permanecer sin la forma de corporeidad. Luego tal forma carece en absoluto de fundamento. En cuarto lugar, de la opinión de Escoto se sigue que en la generación sustancial se introducen con frecuencia dos formas realmente distintas; por consiguiente, como las mutaciones se multiplican según sus términos, habrá dos generaciones sustanciales para constituir un solo compuesto sustancial.

12. En quinto lugar, puede acaecer que un mismo cuerpo numérico, que consta de materia y forma numéricamente idénticas, viva ahora con vida de hombre y luego con vida de bruto, porque, cuando del cadáver se genera un gusano, no hay razón de que cambie la forma de corporeidad, puesto que si permanece en el cadáver sin las disposiciones del hombre, mejor podrá permanecer bajo la forma de cualquier viviente. Más aún, de aquí parece inferirse ulteriormente que esta forma se limita sin motivo a los vivientes solos, siendo así que al menos debía extenderse a todos los cuerpos mixtos, incluso a los inanimados; en efecto, como dice el mismo Escoto, se trata de una forma de composición que surge de la mezcla de los elementos; luego, dondequiera que exista esta mezcla, existirá en la materia disposición suficiente para esta forma; por tanto, existirá en todos los mixtos inanimados; de lo contrario, se hace necesario que explique Escoto qué clase de transmutación realizada en la ma-

11. Tertio est argumentum ad hominem contra Scotum, quia, si non existimat inconveniens manere hoc corpus, quod dicit esse partem substantiae, sine ulteriori forma, non est cur inconveniens iudicet materiam manere sine forma; ergo ad vitandum hoc inconveniens non debuit introducere hanc corporeitatis formam. Antecedens patet, quia, sicut materia est potentia per se ordinata ad formam, ita corpus illud est potentia per se ordinata ad animam. Et sicut materia sub illa forma corporeitatis habet aliquam actualitatem, ita per se sola habet propriam actualitatem entitativam, quae sufficit ad existendum; ergo non est cur magis pendeat entitas materiae ab illa forma corporeitatis quam ipsa forma corporeitatis ab ulteriori forma, id est, anima; si ergo forma corporeitatis potest manere sine anima, etiam materia poterit manere sine forma corporeitatis. Est ergo impertinens illa forma. Quarto, sequitur ex opinione Scoti in generatione substantiali saepe introduci duas formas realiter distinctas; cum ergo mutationes multiplicentur ex terminis, erunt duae generationes substantiales ad unum compositum substantiale constituendum.

12. Quinto, accidere potest quod idem numero corpus, ex eisdem numero materia et forma constans, nunc vivat vita hominis, postea vita bruti; nam quando ex cadavere generatur vermis, non est cur mutetur forma corporeitatis; nam si illa manet in cadavere sine dispositionibus hominis, poterit melius manere sub forma cuiuscumque viventis. Immo inde videtur ulterius sequi sine causa limitari hanc formam ad sola viventia, sed ut minimum extendi debere ad omnia mixta, etiam inanimata; nam, ut ipse etiam Scotus loquitur, illa est forma mixtionis consurgens ex mixtione elementorum; ergo ubicumque fuerit haec mixtio, erit in materia dispositio sufficiens ad hanc formam; erit ergo in omnibus mixtis inanimatis; alioqui oportet ut Scotus declaret quaenam transmutatio facta in materia cadaveris

teria del cadáver es suficiente para expulsar esta forma. Ninguna habrá, por cierto, que pueda asignarse razonablemente, si no es, por ventura, la resolución en los primeros elementos simples; porque esa forma parece estar indiferente para todas las otras disposiciones que resultan de la combinación de los elementos, ya que se dice que permanece en la madera, en el hueso y en la carne, etcétera. Y si se admite este consecuente, con dificultad podrá señalarse una diferencia razonable de por qué tal forma no existe en la materia con forma de oro o de otro mixto homogéneo, etc. Por eso, si hubiera de admitirse la forma de corporeidad, se expresaría más consecuentemente quien la pusiese con Avicena en todos los entes naturales, que no poniéndola en algunos, como hacen otros. Estos argumentos bastan también contra la opinión de Enrique, puesto que lo que se dijo de los vivientes en general puede aplicarse fácilmente al hombre solo.

13. *Se resta fuerza a los argumentos en pro de la introducción de la forma de corporeidad.*— Se suma el que los argumentos de que se dejaron llevar estos autores para introducir dicha forma son muy débiles. Al primero se responde que, aunque el alma sea una forma superior a las formas de los seres inanimados y exija en la materia organización de miembros, no por eso es necesaria la forma de corporeidad; pues ella basta de por sí para actuar inmediatamente la materia y para conservarla en el ser, o para ser el término de su dependencia, y basta también, consecuentemente, para que el compuesto de tal materia y forma sea capaz de las tres dimensiones, que es en lo que consiste un cuerpo del predicamento de la sustancia; basta, finalmente, para que dicha forma exija en las diversas partes de la materia diversas disposiciones accidentales, mediante las que se completan los diversos órganos, bien porque el alma misma, si es divisible, tiene varias partes de naturalezas parciales diversas, a las que dichas disposiciones responden, bien porque, si es indivisible el alma, contiene virtualmente toda esa variedad en su entidad eminente y perfecta. En lo referente a si esas disposiciones accidentales preceden en la materia con orden de naturalza, o se siguen en absoluto del alma en cuanto a su grado próximo y último, milita la misma razón en pro de las disposiciones heterogéneas

sufficiat ad expellendam hanc formam. Nulla certe poterit rationabiliter assignari, nisi fortasse resolutio in prima simplicia elementa; nam ad omnes alias dispositiones quae consurgunt ex mixtione elementorum videtur esse indifferens talis forma, cum dicatur manere in ligno, osse et carne, etc. Quod si hoc consequens admittatur, vix poterit assignari rationabilis differentia, cur talis forma non sit in materia cum forma auri vel alterius mixti homogenei, etc. Unde si ponenda esset forma corporeitatis, magis consequenter loqueretur qui eam poneret in omnibus entibus naturalibus cum Avicenna quam in quibusdam, ut alii faciunt. Atque hae rationes sufficiunt etiam contra opinionem Henrici; nam quae dicta sunt de viventibus in communi, applicari facile possunt ad solum hominem.

13. *Enervantur argumenta pro corporeitatis forma inducta.*— Accedit rationes quibus hi auctores moti sunt ad introducendam illam formam valde debiles esse. Ad primam enim respondetur, quamvis anima sit superior forma quam formae inanimatorum et requirat in materia organizationem membrorum, non propterea esse necessariam corporeitatis formam; nam per se sufficit ad actuandam immediate materiam et conservandam illam in esse seu terminandam dependentiam illius, et consequenter satis etiam est ut compositum ex tali materia et forma sit capax trinae dimensionis, quod est esse corpus de praedicamento substantiae; sufficit denique ut talis forma requirat in diversis partibus materiae diversas dispositiones accidentales, per quas diversa organa complentur, sive quia anima ipsa, si divisibilis sit, varias habet partes diversarum rationum partialium, quibus illae dispositiones respondent; sive quia, si anima sit indivisibilis, in sua eminenti et perfecta entitate totam illam varietatem virtute continet. An vero dispositiones illae accidentales praecedant in materia ordine naturae vel omnino consequantur animam quoad gradum proximum et ultimum, eadem ratio est de dispositionibus heterogeneis quae de homoge-

que de las homogéneas; por tanto, no hay motivo por esta razón para introducir una forma particular en los vivientes, sino que en esto hay que razonar de acuerdo con lo dicho en la disputación anterior sobre la cantidad y los accidentes en la materia prima.

14. *En qué sentido se dice que el viviente está constituído de alma y cuerpo.*— Respecto de la confirmación por lo que atañe a nuestro asunto, cuando se dice que el viviente consta de cuerpo y alma, si por cuerpo se entiende una parte física, nada incluye esencialmente fuera de la materia, puesto que, prescindida la forma de corporeidad, ninguna otra realidad esencial puede permanecer en el cuerpo en cuanto es una parte física, según prueba debidamente el argumento allí expuesto. Por eso Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica*, texto 39, dice: *es manifiesto que el alma es, sin duda, la primera sustancia; el cuerpo es la materia, y el hombre o el animal, lo que resulta de ambas.* Y aunque en tal materia se requieran las disposiciones orgánicas como disposiciones últimas y como condiciones necesarias, sin embargo, no pertenecen a la composición sustancial y, por consiguiente, tampoco están esencialmente incluídas en una parte física esencial. No obstante, nada hay que nos obligue a entender por el nombre de cuerpo una parte física en su puridad como es la materia, sino en cuanto está bajo un determinado grado metafísico de la forma, o —lo que es igual— en cuanto expresa el compuesto de materia y alma, por ejemplo, no en cuanto alma, sino en cuanto confiere el grado de corporeidad; pues para explicar la naturaleza propia del alma y del grado singular de perfección que añade sobre el grado común de cuerpo, distinguimos de modo peculiar en los vivientes el alma del cuerpo, y significamos el cuerpo a modo de una parte física, no porque la forma incluída en él sea como una parte física comparada con el alma, sino porque se la concibe y prescinde del mismo modo que si fuese una forma distinta. De esta materia podrían decirse muchas cosas que omito, porque las dejé escritas en el tomo III de la III parte, disp. LI, sec. 4.

15. *En la muerte de cualquier viviente es introducida la forma de cadáver en la materia.— De qué especie es y por qué agente es producida.*— Al segundo se responde que es falso el supuesto aceptado; en efecto, en la muerte del hombre y de cualquier animal se introduce la forma de cadáver para que la

neis; et ideo necesse non est propter hanc causam particularem formam introducere in viventibus, sed philosophandum in hoc est iuxta dicta superiori disputatione de quantitate et accidentibus in materia prima.

14. *Vivens quo sensu dicatur corpore et anima constitui.*— Ad confirmationem, quod ad rem attinet, cum dicitur vivens constare corpore et anima, si per corpus pars physica intelligenda est, nihil essentialiter includere praeter materiam, quia, seclusa forma corporeitatis, nihil aliud essentiale potest manere in corpore ut est pars physica, ut recte probat argumentum ibi factum. Unde Aristot., VII Metaph., text. 39: *Manifestum* (inquit) *est quod anima quidem substantia prima, corpus vero materia; homo vero, vel animal, quod ex ambobus.* Et quamvis in tali materia requirantur dispositiones organicae ut dispositiones ultimae conditionesque necessariae, tamen non pertinent ad compositionem substantialem; et consequenter nec essentialiter includuntur in parte physica essentiali. Nihil tamen est quod nos cogat ut nomine corporis intelligamus puram partem physicam, quae est materia, sed ut stat sub quodam gradu metaphysico formae seu (quod idem est) dicit compositum ex materia et anima, verbi gratia, non quatenus anima est, sed quatenus dat gradum corporeitatis; ad declarandam enim propriam rationem animae et singularem gradum perfectionis quem addit ultra communem gradum corporis, distinguimus peculiariter in viventibus animam a corpore et significamus corpus per modum partis physicae, non quia forma in eo inclusa sit pars physica comparata ad animam, sed quia ita concipitur ac praescinditur ac si esset forma distincta. De qua re plura dici possent, quae omitto, quia ea scripsi in III tomo III partis, disp. LI, sect. 4.

15. *In cuiusvis viventis morte forma cadaveris introducitur in materiam.— Cuius sit speciei et a quo agente fiat.*— Ad secundum respondetur esse falsum assumptum; nam in morte hominis et cuiuscumque animalis forma cadaveris introducitur ne ma-

materia no permanezca sin forma. Sobre esta forma, sobre su unidad o distinción y sobre la causa eficiente de la misma, no es éste el lugar de hablar y, además, tiene poco que ver con el problema que nos ocupa. Así, pues, es probable que en vivientes específicamente diversos la forma de cadáver que se introduce en lugar del alma sea específicamente distinta, según nos consta de las plantas y también de los animales. Respecto de si a la misma clase de vivientes sucede una forma de la misma especie, ambas cosas pueden defenderse con probabilidad, como disputa Cayetano contra Escoto en I, q. 76, a. 4. Por lo que atañe a la causa eficiente, hay que afirmar que es producida por alguna combinación próxima con el concurso de alguna causa universal, igual que hay que afirmar, en general, de las cosas que se generan accidentalmente por putrefacción. Al tercero hay que responder que el cuerpo muerto es específicamente diverso, y, en consecuencia, también numéricamente distinto en cuanto a la forma sustancial. Ni tiene que ver lo que se aduce con motivo del cuerpo de Cristo, pues de él se dice que es o sensiblemente el mismo numéricamente muerto y vivo, debido a la identidad de la materia, cantidad y accidentes sensibles, o el mismo supositalmente a causa de la identidad de supuesto. De este tema traté en el lugar citado del III tomo y con más amplitud en el tomo II, disputación XXXVIII, sec. 3, donde expliqué también si la forma de cadáver que estuvo los tres días en el cuerpo de Cristo ha estado unida hipostáticamente al Verbo. Este punto lo tocó también Enrique en el lugar arriba citado. No hay, pues, necesidad, por causa de algunas expresiones teológicas que pueden tener fácil sentido, de inventar en el hombre una nueva forma sin fundamento filosófico, y, lo que es más, en contra de la verdadera naturaleza de la composición sustancial y esencial, según se demostró ya en parte y lo demostraremos más ampliamente en lo que sigue. Una razón física especial que puede derivarse en el hombre del hecho de que su alma es espiritual se tratará en el punto siguiente.

Se estudia la sentencia de la multiplicación de las formas según los grados de las realidades

16. El último modo de expresarse en este primer capítulo puede ser el que en cada cosa las formas sustanciales esencialmente subordinadas son tantas por

teria maneat sine forma. De qua forma et de unitate aut distinctione eius et de causa efficienti ipsius non est hic dicendi locus, et parum refert ad rem de qua agimus. Probabile ergo est in viventibus specie diversis formam cadaveris quae loco animae introducitur, esse specie distinctam, ut constat de plantis atque etiam de animalibus. Utrum autem respectu eiusdem viventis succedat forma eiusdem speciei, utrumque potest probabiliter dici, ut Caietanus disputat contra Scotum, I, q. 76, a. 4. Quoad causam vero efficientem, dicendum est produci ab aliquo temperamento proximo cum concursu alicuius causae universalis, sicut generaliter dicendum est de his quae per accidens generantur ex putrefactione. Ad tertium dicendum est corpus mortuum esse specie diversum, et consequenter quoad substantialem formam etiam esse numero distinctum. Neque refert quod de corpore Christi affertur, nam illud dicitur esse vel sensibiliter idem numero mortuum et vivum propter identitatem materiae, quantitatis et sensibilium accidentium, vel suppositaliter idem propter identitatem suppositi. De qua re dixi in III tomo, loc. citato, et latius in II tomo, disp. XXXVIII, sect. 3, ubi etiam declaravi an forma cadaveris, quae fuit in triduo in corpore Christi, fuerit hypostatice Verbo unita. Quod etiam Henricus loco supra citato attigit. Non est ergo necesse propter locutiones theologicas, quae commodum sensum habere possunt, fingere in homine novam formam sine fundamento philosophico, immo contra veram rationem substantialis et essentialis compositionis, ut partim ostensum est et in sequentibus amplius ostendemus. Specialis autem ratio physica, quae in homine sumi potest ex eo quod anima eius spiritualis est, in sequenti puncto tractabitur.

Tractatur sententia de multiplicatione formarum iuxta gradus rerum

16. Ultimus modus dicendi in hoc primo capite esse potest in unaquaque re tot

multiplicación cuantos son los grados de realidades naturales y según el número de grados participados por una sola e idéntica sustancia. Los grados de las sustancias materiales son cuatro, a saber: cuerpos inanimados, cuerpos vegetales, cuerpos sensibles y racionales. Además, algunos entes naturales participan de un solo grado, y en ellos únicamente existe una forma, y éstos son los cuerpos inanimados; los vegetales, en cambio, participan de dos grados, estando, por tanto, constituídos por dos formas; los animales, por tres; los hombres, por cuatro. Esta sentencia no la conozco expuesta de este modo en su totalidad; sin embargo, los autores que defendieron que en el hombre existen tres almas realmente distintas, si se expresan en consecuencia, por fuerza tienen que admitir todo el razonamiento expuesto; porque por la misma razón que distinguen en el hombre tres almas, tienen también que distinguir dos en el bruto; y por la misma razón que distinguen entre sí las almas, deben también distinguir el grado de alma del grado común de forma corporal, ya que en todas estas cosas hay la misma proporción. Ni puede darse otra razón de distinción si no es la subordinación y diferencia de grados. La opinión de la distinción de tres almas la defienden Filopón, en el lib. I *De Anima*, texto 91, a quien sigue Janduno, en el capítulo sobre el alma, q. 12, y Paulo Véneto, en *Summa de anima*, c. 5. No voy a referir aquí sus fundamentos, porque prácticamente coinciden con los que se apuntaron al tratar de las opiniones de los otros.

17. Sólo en el hombre parece descubrirse una peculiar necesidad de varias almas, al menos de dos, por dos causas principales exclusivas del hombre. La una, porque el alma racional es perfectamente espiritual e indivisible y distante en máximo grado de la imperfección de la materia; y parece, por ello, que entre extremos tan distantes no cabe unión inmediata; por consiguiente, es necesaria una forma mediante la cual se unan. Esta opinión apoya especialmente la sentencia de Enrique antes expuesta, ya que el alma racional, por ser incorpórea, no puede conferir el ser corpóreo; luego tampoco puede ser la forma de corporeidad. Y por el mismo motivo no puede ser formalmente la forma vegetativa o la sensitiva, puesto que estas formas son materiales y corruptibles;

multiplicari formas substantiales per se subordinatas, quot sunt gradus rerum naturalium et iuxta numerum graduum qui ab una et eadem substantia participantur. Sunt autem quatuor gradus substantiarum materialium, scilicet, inanimatorum corporum, vegetabilium, sensibilium et rationalium. Rursus entia naturalia quaedam participant unum solum gradum, et in eis tantum est una forma, et haec sunt corpora inanimata; vegetantia vero duos participant gradus, unde duabus formis constituuntur; animalia tribus, homines quatuor. Quam sententiam hoc modo integre declaratam non invenio; tamen auctores qui docuerunt esse in homine tres animas realiter distinctas, si consequenter loquantur, necesse est ut totum discursum factum amplectantur; nam qua ratione in homine distinguunt tres, oportet in brutis duas etiam distinguere; et qua ratione ipsas animas inter se separant, oportet quod gradum etiam animae a communi gradu formae corporalis distinguant; nam his omnibus eadem est proportio. Neque alia ratio distinctionis dari potest nisi graduum subordinatio et distinctio. Tenent autem eam opinionem de trium animarum distinctione Philop,. I de Anima, text. 91; quem sequitur Iandun., c. de Anima, q. 12; et Paulus Venetus, in Sum. de Anima, c. 5. Quorum fundamenta hoc loco non referam, quia fere coincidunt cum his quae in referendis aliorum opinionibus tacta sunt.

17. Solum in homine videtur inveniri peculiaris necessitas plurium animarum, saltem duarum, ob duas praecipuas causas homini proprias. Una est, quia rationalis anima est perfecte spiritualis et indivisibilis maximeque distans ab imperfectione materiae; et ideo extrema tam distantia non videntur posse immediate coniungi; est ergo necessaria aliqua forma qua mediante uniantur. Atque haec ratio peculiariter favet opinioni Henrici supra tractatae, nam anima rationalis, cum sit incorporea, non potest dare esse corporeum; ergo nec potest esse forma corporeitatis. Et eadem ratione non potest esse forma vegetativa aut sensitiva formaliter; nam huiusmodi formae sunt materiales et corruptibiles; ergo propter haec

por estas razones, pues, se requiere en el hombre, además del alma, alguna forma material, ya sea una, ya múltiple.

18. *Los maniqueos defendían dos almas.*— La otra causa es que en el hombre existen operaciones contrarias, porque *la carne ambiciona contra el espíritu y el espíritu contra la carne;* y las operaciones contrarias no pueden proceder del mismo principio, sino de principios contrarios. Ockam, que defiende tal sentencia, se vale de este argumento en el *Quodl.* II, q. 10; y en la 11 añade también que estas almas se distinguen de la forma de corporeidad, al mismo tiempo que establece también diferencia entre esta forma y el alma sensitiva en los brutos; en cambio, niega que el alma sensitiva y la vegetativa sean distintas, en lo que por cierto no se expresa consecuentemente, ni explica tampoco si el alma se distingue de la forma de corporeidad en las plantas. También los maniqueos afirmaban que había dos almas en el hombre: una espiritual, infundida por el Dios bueno, y otra animal, que le es contraria, procedente del espíritu contrario, es decir, del Dios malo que ellos imaginaban, tal como hizo constar San Agustín en el lib. *De duabus animabus contra Manichaeos*, y en el lib. X *De Genes. ad litt.*, c. 13, y en el lib. *De vera religione*, c. 9; y de que muchos doctores católicos siguieron esta opinión sobre las dos almas, espiritual y sensible, en el hombre, nos da testimonio San Jerónimo en la epístola 150 a Hedibio, q. 12, explicando el pasaje por el que ellos se dejaron influir, *I ad Thessal.*, 5: *santifiqueos el Dios de paz, para que todo vuestro espíritu y vuestra alma y cuerpo se conserve sin merecer reprensión hasta el advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo.* A este testimonio unían aquel de Daniel, 3: *bendecid al Señor, espíritus y almas de los justos.* Esto mismo lo sostuvo Filón en el lib. *Quod deterius potiori insidietur.*

19. *Refutación de la sentencia aducida con sus explicaciones.*— Esta sentencia, empero, no sólo es poco probable por raciocinio filosófico, sino que también es poco segura dentro de nuestra fe en cuanto a aquella parte en que afirma en el hombre varias almas. Y por lo que se refiere al argumento general de distinguir diversas formas sustanciales por los grados de las cosas, queda debidamente refutado *a posteriori* por el hecho de que de ese principio se si-

requiritur in homine aliqua forma materialis praeter animam, sive illa sit una sive multiplex.

18. *Duas animas ponebant Manichaei.*— Altera causa est quia in homine sunt operationes contrariae, nam *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem;* non possunt autem contrariae operationes ab eodem principio prodire, sed a contrariis. Quo argumento utitur Ocham, qui hanc sententiam docet, Quodl. II, q. 10, et in 11 addit etiam distingui has animas a forma corporeitatis, et in brutis etiam distinctam facit talem formam ab anima sensitiva eorum. De anima vero sensitiva et vegetativa negat esse distinctas. In quo certe non consequenter loquitur; neque etiam declarat an in plantis distinguatur anima a forma corporeitatis. Manichaei etiam duas in homine asserebant esse animas, unam spiritualem a bono Deo inditam, aliam vero animalem ei contrariam, et a contrario principio, malo scilicet Deo, quem illi fingebant, profectam, ut retulit August., lib. de Duab. Animab. contra Manichaeos, et X Gen. ad litter., c. 13, et lib. de Vera religione, c. 9; et plures Doctores catholicos secutos esse hanc sententiam de duabus animabus in homine, spirituali et sensuali, testatur Hier., epist. 150 ad Hedib., q. 12, tractans locum quo illi movebantur, I ad Thessal., 5: *Deus pacis sanctificet vos, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventum Domini nostri Iesu Christi servetur.* Cui testimonio coniungebant illud Daniel., 3: *Benedicite, spiritus et animae iustorum, Domino.* Idem tenuit Philo, in libro Quod deterius potiori insidietur.

19. *Improbatur adducta sententia cum suis explicationibus.*— Haec vero sententia non solum in philosophica ratione improbabilis est, sed etiam in nostra fide parum tuta, quantum ad eam partem qua ponit in homine plures animas. Et quidem quantum ad illam rationem generalem distinguendi plures formas substantiales ex gradibus rerum, a posteriori ex eo recte improbatur quod ex illo principio sequitur necessarias

gue que son necesarias en el hombre almas realmente distintas, lo cual está en contra de la sana doctrina. Además, todas las razones con que hemos probado que el alma no se distingue de la forma de cuerpo en los vivientes, demuestran *a fortiori* que la adición de un nuevo grado no basta para establecer la distinción real de formas.

20. Más aún, las razones propuestas contra la primera sentencia, por las que se demostró que las formas no se distinguen realmente a causa de los diversos predicados quiditativos subordinados entre sí, prueban lo mismo, aunque un predicado añada al otro algún grado nuevo, pues cuando esos dos grados se unen en una sola e idéntica realidad, el uno se compara con el otro como la diferencia específica con la genérica, y así resulta constituída de ambos una sola especie sustancial, igual que de un universal y un particular; luego, en realidad, no se distinguen esos grados o diferencias en cuanto unidos en dicha especie; luego tampoco se distinguen realmente en tal sustancia las formas que son los principios de dichos grados o diferencias. Se explica esto, finalmente, aplicando proporcionalmente la razón antes expuesta, porque si, por ejemplo, en el caballo hay un alma vegetativa, es necesario que esté contraída por alguna diferencia específica, ya que el alma vegetativa en cuanto tal sólo expresa una razón genérica, la cual se distingue mediante diversas especies, como es de sobra evidente en los árboles y en las plantas; ahora bien, no puede haber en el caballo un alma individual y real constituída bajo el género de alma vegetativa sin que al mismo tiempo esté en alguna especie de dicho género; luego es menester que esté contraída y constituída por alguna diferencia específica. Por tanto, o esa diferencia está contenida dentro del grado propio de lo vegetativo, igual que permanece la diferencia de un árbol, por ejemplo el peral, dentro del ámbito del grado vegetativo; o se trata de la diferencia propia que eleva a esa alma al grado sensitivo. Lo primero no puede afirmarse, porque, de lo contrario, esa alma, en cuanto tal, constituiría una especie última e ínfima de realidad vegetal, la cual no sería capaz de una diferencia superior y, consecuentemente, tampoco de un alma superior. Ni ese grado se compararía con el siguiente como el género con la especie, sino que se opondrían como dos

esse in homine animas realiter distinctas, quod est a sana doctrina alienum. Deinde omnes rationes quibus probavimus non distingui in viventibus animam a forma corporis, a fortiori probant additionem novi gradus non sufficere ad formas realiter distinguendas.

20. Immo rationes factae contra primam sententiam, quibus ostensum est non distingui realiter formas propter diversa praedicata quidditativa inter se subordinata, idem probant, etiam si unum praedicatum addat alteri novum gradum, nam quando illi duo gradus in una et eadem re coniunguntur, unus comparatur ad alium ut differentia specifica ad genericam, et ita ex utroque una substantialis species constituitur tamquam ex universali et particulari; ergo in re non distinguuntur illi gradus seu differentiae ut coniunctae in tali specie; ergo nec formae, quae sunt principia talium graduum vel differentiarum, realiter distinguuntur in tali substantia. Quod tandem declaratur applicando cum proportione rationem supra factam, nam si in equo, verbi gratia, est anima vegetativa, necesse est ut per aliquam specificam differentiam sit contracta, nam anima vegetativa ut sic solum dicit rationem genericam, quae distinguitur per varias species, ut in arboribus et plantis est evidentissimum; non potest autem esse in equo individua et realis anima constituta sub genere animae vegetativae et non sub aliqua specie illius generis; ergo necesse est ut per aliquam specificam differentiam sit contracta et constituta. Aut ergo illa differentia continetur intra gradum ipsum vegetativum, sicut differentia specifica cuiusdam arboris, verbi gratia, piri, manet intra latitudinem gradus vegetativi; vel est ipsamet differentia elevans illam animam ad gradum sensitivum. Primum dici non potest, quia alias illa anima ut sic constitueret ultimam quamdam et infimam speciem rei vegetabilis, quae non esset capax ulterioris differentiae et consequenter neque ulterioris animae; neque compararetur ille gradus ad subsequentem ut genus ad speciem, sed opponerentur tam-

especies últimas distintas; luego es menester afirmar lo segundo, a saber, que el alma vegetativa, según su razón genérica, se contrae en el alma del caballo por el grado específico mismo. De aquí se llega claramente a la conclusión de que el alma vegetativa en el caballo no es realmente distinta de la sensitiva, puesto que ninguna cosa puede distinguirse realmente de la diferencia por la que está esencialmente constituída.

21. Este argumento tiene la misma eficacia en el alma racional y se puede aplicar de igual manera; en efecto, si, por ejemplo, el alma sensitiva fuese en el hombre realmente distinta de la racional, tendría una contracción específica al grado sensitivo; por tanto, sería un alma irracional y propia de una bestia, la cual, si se le separa el alma racional, ya sea por la consideración del entendimiento, ya, al menos, por potencia de Dios en la realidad misma, constituiría con verdad un bruto tan cabal y perfecto en la especie de animal como lo es el caballo. Este mismo es el sentido en que, con razón, afirmó San Agustín en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 8, que al decir Apolinar que el Verbo asumió el alma sensitiva sin la racional, había dicho que en realidad asumió una bestia. ¿Cómo podría, pues, un compuesto constituído por tal alma, ser ulteriormente informado por un alma racional?

22. Existe, además, un argumento eficacísimo que, aunque es común a todos los casos, se manifiesta con especial evidencia en el hombre, y está tomado de la subordinación y dependencia de todas las fuerzas y facultades humanas; en efecto, como consecuencia del exceso de atención prestado por una facultad, por ejemplo la intelectiva, a su acción, se llega a impedir la operación del sentido, e incluso la nutrición; y por la operación de una potencia, verbigracia de la fantasía, es movido el corazón y se excitan las otras facultades naturales. Partiendo de esta experiencia, probamos más arriba que existe una forma sustancial distinta de las facultades accidentales, de suerte que existe un principio único en el que están radicadas todas las facultades y del que se deriva esa «simpatía» de las acciones.

23. Podrían todavía acumularse aquí los argumentos teológicos, como aquel que se toma del *Génesis*, 2: *hizo Dios al hombre del barro de la tierra e insufló en su frente un espíritu de vida, y el hombre se convirtió en un alma dotada*

quam duae species ultimae condistinctae; ergo necesse est dicere secundum, nimirum animam vegetativam secundum suam rationem genericam contrahi in anima equi per ipsummet gradum specificum. Ex quo aperte concluditur animam vegetativam in equo non esse re distinctam a sensitiva, quia nulla res potest distingui realiter a differentia per quam essentialiter constituitur.

21. Atque haec ratio eamdem vim habet in anima rationali, et eodem modo applicari potest; nam, si anima sensitiva, verbi gratia, esset in homine re distincta a rationali, illa esset specifice contracta intra gradum sensitivum; unde esset anima quaedam irrationalis et belluina, quae, seclusa rationali, aut per intellectum, aut reipsa saltem per potentiam Dei, vere constitueret quoddam brutum tam integrum et completum in specie animalis sicut est equus; quo modo recte ait August., lib. LXXXIII Quaest., q. 8, Apollinarem, dum asserit Verbum assumpsisse animam sensitivam sine rationali, reipsa dixisse assumpsisse quamdam belluam. Quomodo ergo posset compositum tali anima constitutum ulterius informari anima rationali?

22. Praeterea est optima ratio communis quidem omnibus, sed quae evidentius in homine conspicitur sumiturque ex subordinatione et dependentia omnium humanarum virium ac facultatum; nam ex attentione nimia ad actionem unius facultatis, verbi gratia, intellectivae, impeditur operatio sensus, immo et ipsa nutritio; et ex operatione unius potentiae, verbi gratia, operatione phantasiae, movetur cor et excitantur aliae facultates naturales. Ex qua experientia supra probavimus dari formam substantialem distinctam a facultatibus accidentalibus, ut sit unum principium in quo omnes facultates radicentur et a quo proveniat illa sympathia actionum.

23. Possent praeterea hic adiungi argumenta theologica, ut est illud quod sumitur ex illis verbis Genes., 2: *Formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est*

de vida; efectivamente, ese espíritu que Dios le insufló fue el alma racional, y mediante ella quedó el hombre convertido en viviente y, consecuentemente, en sensitivo. Otro está tomado del VIII Sínodo general, que es el IV de Constantinopla, canon 11, que es como sigue: *parece que algunos han llegado hasta tal grado de impiedad, que afirman dogmáticamente que el hombre tiene dos almas. Así, pues, dado que el Antiguo y Nuevo Testamento y todos los Padres de la Iglesia afirman que el hombre posee un alma racional única, este santo y universal Sínodo anatematiza a esos fautores de la impiedad.* Por eso en el libro *De Eccles. dogmat.*, c. 15, se propone también esto como un dogma cierto; mas como Ockam dice que allí se trata de dos almas racionales, para que se vea que esto es falso, voy a poner las palabras: *Ni decimos que en un solo hombre existen dos almas, tal como escribían Santiago y otros de los sirios, de suerte que una, mediante la cual queda animado el cuerpo, sea animal y esté imbuída en la sangre, y la otra, la cual nos proporciona la razón, sea espiritual; sino que decimos que en el hombre el alma que vivifica el cuerpo con su unión y la que se dispone a sí misma con la razón, es una sola e idéntica.* San Agustín tiene otros similares en *De spririt. et anim.*, c. 3; el Damasceno, en el lib. II *De fide*, c. 12. Se añade además el que, en otro caso, al morir el hombre, un alma dejaría de existir; y el que Cristo, al morir, habría perdido en absoluto alguna sustancia unida con el Verbo; por eso Ockam, para evitar este inconveniente, afirma que en Cristo el alma sensitiva se conservó o juntamente con la racional o juntamente con el cuerpo. Ahora bien, si entiende que permaneció unida con el cuerpo, es una herejía, porque, en otro caso, no hubiese permanecido muerto, sino dotado de vida sensitiva. Y si entiende que permaneció separada, proclama el milagro inaudito de que una forma material haya sido conservada sin materia. También es igualmente inaudito en la Iglesia el que las dos almas de Cristo hayan estado separadas durante los tres días. Por tanto, es temerario afirmar esto, si es que no queremos llamarlo erróneo.

24. Por eso, cuando al espíritu y al alma del hombre se los llama con distintos nombres en la Escritura, no se los distingue por la sustancia, sino por su función y oficio, tal como dice antes San Jerónimo y hemos explicado ampliamente en el I tomo de la III parte, q. 6, en el com. del a. 2 y en la disp. XVII, sec. 4. Al alma en cuanto vivifica simplemente el cuerpo se le llama muchas veces con el nombre de espíritu, como en el *Eclesiast.*, 12: *y el espíritu vuelve al Señor*, etc., espíritu que es llamado alma inmortal en otro pasaje, concretamente en San Mateo, 12: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma.* Y de Nuestro Señor Jesucristo se dice en el c. 27 de San Mateo que exhaló el espíritu, o sea el alma. Por eso en Clemen., *Unic. de Sum. Trinit.*, se dice que Cristo asumió las dos partes unidas de nuestra naturaleza, a saber: el cuerpo y el alma racional.

25. *Aunque sea inextensa, el alma racional es la forma de la materia.*— Los argumentos propuestos en contra tienen fácil solución. En efecto, al primero se le niega la menor, porque, aunque el alma sea indivisible y espiritual, puede unirse inmediatamente a la materia por ser esencialmente acto de ella. Efectivamente, no tiene importancia el que la materia y el alma racional tengan entre sí una gran distancia en la perfección de la entidad, pues para la unión no se ha de atender a la distancia o proximidad en la perfección de la entidad, sino a la proporción y a la conveniencia que tienen en la relación mutua de acto y potencia, proporción que se descubre como suficiente entre la materia y el alma; más aún, acaso es mayor y más perfecta que entre la materia y cualquier otra forma. En otro caso, por más que se piense la materia como ya informada por cualquier forma o alma extensa y material, todavía el alma será desproporcionada para unirse con ella; porque, por lo que atañe a la extensión, esa forma es igualmente extensa que la materia; por consiguiente, si la desproporción se origina de esto, no se la evita, sino que se la aumenta por un nuevo concepto. En primer lugar, porque al ser dicha alma sensitiva un acto sustancial y específico, tal como se probó, está más distante del alma racional por lo que se refiere a la proporción requerida para la unión, que lo está el alma de la materia, y de esta suerte más bien impide la unión que contribuye a ella. En segundo lugar, porque si se diese un alma sensitiva, la intelectiva sería un puro principio de intelección; y un principio puro de intelección no es apto para informar un cuerpo, según demostraremos más ampliamente luego al tratar de

homo in animam viventem; ille enim spiritus quem Deus spiravit anima rationalis fuit, et per eamdem factus est homo vivens et consequenter etiam sentiens. Aliud est ex VIII Synodo generali, quae est Constantinop. IV, can. 11, qui sic habet: *Apparet quosdam in tantum impietatis venisse, ut homines duas animas habere dogmatizent; tales igitur impietatis inventores et similes sapientes, cum vetus et novum Testamentum omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem hominem habere asseverent, sancta et universalis Synodus anathematizat.* Unde in lib. de Eccles. dogmat., c. 15, hoc etiam traditur ut dogma certum; quia vero Ocham dicit ibi esse sermonem de duabus animabus rationalibus, ut constet id esse falsum, referam verba: *Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret; sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat.* Similia habet Augustinus, de Spirit. et anim., c. 3; Damascen., lib. II de Fide, c. 12. Accedit quod alias mortuo homine aliqua anima desineret esse, et Christus moriens aliquam substantiam Verbo unitam simpliciter dimisisset. Unde Ocham, ut hoc incommodum evitet, dicit animam sensitivam Christi conservatam esse in Christo, vel cum rationali vel cum corpore. Sed si intelligat mansisse unitam corpori, est haeresis, alias corpus illud non mansisset mortuum, sed sentiret. Si vero intelligat mansisse separatam, dicit miraculum inauditum quod forma materialis conservata sit sine materia. Item inauditum est in Ecclesia duas animas Christi esse separatas in triduo. Quare temerarium esset, ne dicam erroneum, id asserere.

24. Quocirca, cum spiritus et anima hominis distincte nominantur in Scriptura, non distinguuntur substantia, sed munere et officio, ut Hieronymus supra indicat, et late declaravimus in I tom. III partis, q. 6, in Com. a. 2, et disp. XVII, sect. 4. Saepe vero ipsa anima, prout absolute vivificat corpus, nomine spiritus appellatur, ut Ecclesiast., 12: *Et spiritus redit ad Dominum*, etc.; qui spiritus immortalis alibi anima vocatur, nempe Matthaei, 10: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Et de Christo Domino dicitur Matth., 27, quod emisit spiritum, id est, animam. Unde in Clement., unic. de Sum. Trinit., dicitur Christus assumpsisse partes naturae nostrae unitas, corpus scilicet et animam rationalem.

25. *Rationalis anima, licet inextensa, materiae forma est.*— Nec rationes in contrarium factae difficilem habent solutionem. Ad primam enim negatur minor, nam, licet anima sit indivisibilis et spiritualis, potest immediate uniri materiae, quia essentialiter est actus eius. Non enim refert quod in perfectione entis multum inter se distent materia et anima rationalis, nam ad unionem non est attendenda distantia vel propinquitas in perfectione entitatis, sed in proportione et convenientia in mutuo respectu actus et potentiae, quae proportio sufficiens reperitur inter materiam et animam; immo fortasse maior et perfectior quam inter materiam et quamcumque aliam formam. Alioqui etiamsi fingatur materia iam informata quacumque forma vel anima extensa et materiali, adhuc erit anima improportionata ut uniatur illi; quia quod ad extensionem attinet, tam extensa est illa forma sicut materia; ergo si inde oriebatur improportio, non tollitur, immo augetur aliunde. Primo, quia cum illa anima sensitiva sit actus substantialis et specificus, ut probatum est, magis distat ab anima rationali quoad proportionem requisitam ad unionem quam anima et materia, et ita potius impedit quam iuvat ad unionem. Secundo, quia si intercederet anima sensitiva, intellectiva esset purum principium intelligendi; purum autem intelligendi principium non est aptum ad informandum corpus, ut latius ostendemus infra, tractando de intelli-

las inteligencias separadas. Así, pues, para que el alma racional sea verdadera forma del cuerpo, es menester que ella misma no sea solamente el principio de las intelecciones, sino que lo sea también de las operaciones que se ejercen mediante el cuerpo; por consiguiente, lo ha de ser preferentemente de las operaciones sensitivas, que son las que están más cerca de las acciones propias del entender. Hasta tal punto es esto necesario, que han llegado algunos a dudar si el alma racional en cuanto intelectiva era forma del cuerpo. Empero no existe razón de su duda, ya que el alma racional es por esencia forma del cuerpo, según su totalidad y según todos sus grados, los cuales, aunque sean objeto de nuestra precisión mental, sin embargo se identifican en el alma. Por eso, aunque no dimanen de la esencia de esta alma potencias intelectivas que puedan ser recibidas en el cuerpo, con todo las mismas potencias sensitivas, e incluso las vegetativas, se originan con una perfección peculiar exclusiva del alma racional y proporcionada para estar al servicio de las acciones de la mente. Esto constituye también un argumento de que el alma sensitiva es la misma que la racional en el hombre.

26. *En qué sentido el alma racional es forma de corporeidad.*— Con esto se llega a comprender también en qué sentido el alma racional, a pesar de ser incorpórea, puede ser forma de corporeidad; en efecto, el que sea acto o forma de corporeidad no es lo mismo que el que sea corpórea o extensa, sino que es una forma que juntamente con la materia constituye una sola sustancia compuesta capaz de cantidad. Por eso, tal como dije en la disp. XIII, el ser forma de corporeidad es absolutamente lo mismo que ser forma sustancial de la materia, pues precisamente porque es acto sustancial de la materia resulta constituída de ambas una sustancia íntegra material y corpórea. Por tanto, puesto que el alma racional, a pesar de ser indivisible, es verdadera forma sustancial del cuerpo, posee cuanto es necesario para ser forma de corporeidad. Esto nos lleva asimismo a la conclusión de que puede contener suficientemente también los grados intermedios, concretamente el vegetativo y el sensitivo, de suerte que pueda comunicarlos formalmente al compuesto, ya que no puede contener los

gentiis separatis. Ut ergo rationalis anima sit vera forma corporis, oportet ut ipsamet sit principium non tantum intellectionum, sed etiam operationum quae exercentur per corpus; ergo maxime operationum sensitivarum, quae sunt actionibus intelligendi propinquiores. Quod adeo necessarium est, ut dubitaverint nonnulli an ipsamet anima quatenus intellectiva informet corpus. Non vero est quod dubitaverint, nam rationalis anima essentialiter est forma corporis secundum se totam et secundum omnes gradus, qui, licet a nobis ratione praescindantur, in re tamen idem in anima sunt. Unde, licet ex essentia huius animae non dimanent potentiae intellectivae quae in corpore recipiantur, tamen eaedemmet potentiae sensitivae, immo et vegetativae, manant cum singulari quadam perfectione propria rationalis animae et proportionata ad ministrandum actionibus mentis. Et hoc etiam est argumentum eamdem esse animam sensitivam cum rationali in homine.

26. *Anima rationalis qualiter forma corporeitatis.*— Ex quo etiam intelligitur quomodo anima rationalis, licet sit incorporea, possit esse forma corporeitatis; nam esse actum aut formam corporeitatis, non est esse ipsam corpoream seu extensam, sed esse formam constituentem cum materia unam substantiam compositam capacem quantitatis. Unde, ut supra, disp. XIII, dicebam, idem omnino est esse formam corporeitatis quod esse formam substantialem materiae, quia ex hoc praecise quod sit actus substantialis materiae, constituitur ex utraque substantia integra, materialis et corporea. Cum ergo rationalis anima, etiamsi sit indivisibilis, vera forma sit substantialis corporis [1], habet quidquid necessarium est ut sit forma corporeitatis. Ex quo etiam concludi potest continere etiam sufficienter gradus intermedios, vegetativum, scilicet, et sensitivum, ita ut eos formaliter conferre possit composito, quia non potest continere extre-

1 Conc. Viennen., in Clement., unica, de Trinit. et fid. cath.; Conc. Lat., sub Leone X, sess. 8, decreto quod incipit: Aposto lici regiminis sollicitudo.

grados extremos sin contener estos intermedios. Sin embargo, es frecuente decir que el alma racional contiene estos grados virtual y eminentemente. Esto, empero, no les parece suficiente a otros para la causalidad formal, aunque sea bastante para la eficiente. Y así, sin duda, lo que hay que afirmar es que, igual que el concepto de forma de corporeidad no exige formalmente que sea corpórea, del mismo modo al concepto de alma vegetativa y sensitiva no pertenece el que sean materiales y extensas, sino el que sean principio formal del vegetar y del sentir y el que constituyan formalmente un viviente según estos grados determinados de vida, cosa que verdadera y formalmente posee el alma racional; mas se dice que los contiene eminentemente por comparación con las formas de dichos grados que no trascienden la perfección propia de ellos, ya que ella contiene sus perfecciones de un modo más elevado. En consecuencia, hablando en general, hay que negar que pertenezca al concepto de forma vegetativa o sensitiva el ser corruptible o educida de la potencia de la materia, sino que lo que habría que añadir sería que esto pertenece al concepto de alma exclusivamente vegetativa o exclusivamente sensitiva; y en el hombre no existe forma alguna que sea únicamente vegetativa o sensitiva; por tanto, en el hombre no hay forma ninguna educida de la potencia de la materia. Ni esto constituye obstáculo, como objetan algunos, para la generación natural del hombre, ya que para ella no es menester que la forma se produzca por educción; de lo contrario, aunque en el hombre hubiese un alma sensitiva educida de la potencia de la materia, no sería un hombre el que se engendraba, sino que sería el animal irracional constituído por tal alma. Así, pues, para la generación natural basta con que la unión del alma con el cuerpo se realice de un modo natural mediante la disposición y acción natural.

27. *Las operaciones contrarias en el hombre.*— Al último argumento de Ockam se responde, en primer lugar, que la diversidad u oposición de operaciones denuncia diversidad de facultades próximas, pero no de formas, tal como antes se dijo. Se afirma, además, que la existencia de operaciones contrarias en el hombre puede entenderse de dos maneras, a saber: o en simultaneidad o en diversos tiempos. Esto segundo no sólo puede acaecer en la misma alma, sino también en la misma potencia, como es de por sí evidente; en cambio, lo pri-

mos gradus sine his mediis. Dici autem solet frequenter rationalem animam virtute et eminenter continere hos gradus. Quod tamen aliis videtur non sufficere ad formalem causam, licet ad efficientem satis sit. Atque ita sine dubio dicendum est, sicut de ratione formae corporeitatis non est ut sit corporea formaliter, ita de ratione animae vegetativae et sensitivae non esse quod sint materiales et extensae, sed quod sint principium formale vegetandi et sentiendi, et quod constituant formaliter vivens secundum hos gradus vitae, quod vere ac formaliter habet anima rationalis; dicitur tamen eminenter continere, comparatione facta ad formas illorum graduum quae perfectionem eorum non transcendunt, quia altiori modo continet perfectiones earum. Unde, generatim loquendo, negandum est esse de ratione formae vegetativae aut sensitivae quod sit corruptibilis, aut educta de potentia materiae, sed addendum esset illud esse de ratione animae vegetativae tantum aut sensitivae tantum; in homine autem nulla est forma quae sit aut vegetativa aut sensitiva tantum. Quare nulla est in homine forma educta de potentia materiae. Neque hoc obstat, ut alii obiiciunt, naturali generationi hominis, quia ad hanc non est necesse ut forma fiat per eductionem; alias etiamsi in homine esset anima sensitiva educta de potentia materiae, non generaretur homo, sed illud animal irrationale constitutum per talem animam. Ad generationem ergo naturalem satis est quod unio animae ad corpus naturali modo fiat per naturalem dispositionem et actionem.

27. *In homine contrariae operationes.*— Ad ultimam rationem Ochami respondetur imprimis diversitatem vel oppositionem operationum indicare diversitatem facultatum proximarum, non vero formarum, ut supra dictum est. Deinde dicitur dupliciter intelligi posse esse in homine operationes contrarias, scilicet, vel simul vel diversis temporibus. Hoc posterius non solum in eadem anima, sed etiam in eadem potentia accidere potest, ut per se constat; illud autem prius

mero no es verdad, si se lo entiende referido a la contrariedad propia; pues cuando la voluntad y el apetito se ven movidos simultáneamente por afectos contrarios, tienden a objetos (aprehendidos) bajo diversas razones y también de diverso modo; puesto que si el afecto del uno es eficaz, es ineficaz el del otro, llevándonos este indicio más bien a la conclusión de que estos apetitos están radicados en la misma alma por el hecho de que el movimiento del uno retarda el movimento del otro con tal que se encuentren en cierto grado de oposición; mientras que si se da conveniencia entre ambos, la realización es más fácil y más pronta. Y baste esto acerca del primer capítulo y modo de imaginar pluralidad de formas sustanciales en la misma materia.

Las partes heterogéneas y sus formas

28. El segundo modo de opinar sobre la pluralidad de formas puede ser que acontece que dos formas sustanciales permanecen en la misma materia o en una parte idéntica de la misma, cuando la una es imperfecta y, en comparación con la otra, se la considera como disposición preparativa de la materia y no como forma genérica y específica. Existe en esto una gran diferencia entre este modo y el precedente, ya que en el anterior ambas formas son esenciales al compuesto, y los predicados derivados de cada una de las formas se predican entre sí quiditativa y esencialmente, por ejemplo, el hombre es animal, etc., cosa que sería completamente contradictoria, si las formas fuesen distintas. Empero, de acuerdo con este segundo procedimiento, la forma que constituye una disposición para la otra no pertenece a la esencia de la sustancia compuesta de materia y de la otra forma, al igual que esa clase de disposiciones accidentales tampoco pertenecen a la esencia, sino que son causas en cierto modo extrínsecas.

29. Me encuentro con dos opiniones que pueden formar parte de este segundo capítulo. La una es la que pone únicamente en los vivientes en cada una de sus partes heterogéneas formas parciales específicamente distintas, las cuales disponen para la forma íntegra, que es una sola, distinta realmente de todas esas formas parciales. Así lo defiende Antonio Andrés, lib. VII *Metaph.*, q. 17; y Paulo Véneto en *Sum. De Anim.*, c. 5; Nifo, lib. I *De Generat.*, text. 78; y suele atribuírsele al Comentador, porque dice en el lib. VI *Phys.*, com. 59, que el

non est verum, intellectum de propria contrarietate: nam quando voluntas et appetitus simul moventur affectibus contrariis, tendunt in obiecta sub diversis rationibus et diverso etiam modo; nam, si affectus unius est efficax, alterius est inefficax, ex quo potius colligitur hos appetitus in eadem anima radicari, nam motus unius retardat motum alterius, si sit aliquo modo repugnans; si autem inter se consentiant uterque, facilius et promptius fit. Atque haec de primo capite et modo fingendi plures formas substantiales in eadem materia.

De partibus heterogeneis et earum formis

28. Secundus modus opinandi de pluralitate formarum esse potest, contingere duas formas substantiales manere in eadem materia vel in eadem parte illius, quando una est imperfecta et comparatur ad aliam ut dispositio praeparans materiam et non ut forma generica et specifica; in quo est magna differentia inter hunc modum et praecedentem, quod in illo utraque forma est essentialis composito, et praedicata a singulis formis desumpta quidditative et essentialiter inter se praedicantur, ut hominem esse animal, etc., quod plane repugnaret, si formae essent distinctae. At vero iuxta hanc secundam viam, forma quae est dispositio ad aliam non est de essentia substantiae compositae ex materia et alia forma, sicut tales dispositiones accidentales non sunt de essentia, sed causae aliquo modo extrinsecae.

29. Duas autem opiniones invenio quae ad hoc secundum caput pertinere videntur. Una est quae in solis viventibus ponit in singulis partibus dissimilaribus singulas formas partiales specie distinctas, disponentes ad integram formam, quae est una realiter distincta ab omnibus illis partialibus. Ita tenet Antonius Andr., VII Metaph., q. 17; et Paulus Venetus, in Sum. de Anim., c. 5; Niphus, I de Generat., text. 78; et solet tribui Commentatori, eo quod VI Phys., com. 59, dicit cor, caput, et huiusmodi par-

corazón, la cabeza y otras partes semejantes se diferencian específicamente; y en el lib. II *Metaph.*, text. 17, dice que el animal y sus partes convienen en la forma del todo y se diferencian por sus formas propias. De estas partes entienden algunos lo que dice Aristóteles en el lib. II *De Generat. animal.*, c. 3, que el hombre vive primero con vida de planta, después, de animal, por fin con vida de hombre. Los argumentos consisten principalmente en que en estas partes existen disposiciones no sólo diversas, sino también contrarias, y en que de ellas se derivan operaciones de diversa naturaleza; por consiguiente también deben tener formas parciales de diversa naturaleza. Asimismo, porque una parte heterogénea amputada retiene la misma naturaleza de carne o de hueso, sin que, no obstante, permanezca en ella la forma del todo; luego permanece la forma parcial. En tercer lugar, porque estas partes difieren específicamente, pues por esto mismo se les llama partes heterogéneas o desemejantes; mas no se diferencian por la forma del todo; luego se diferencian por las formas parciales.

30. Mas esta sentencia es rechazada con razón por todos los que niegan la pluralidad de las formas, a los que citaré luego, y especialmente la ataca Iavello, VII *Metaph.*, q. 16. Además de los argumentos generales que prueban la unicidad de la forma sustancial, se refuta de la siguiente manera. O bien nos referimos a vivientes que poseen un alma indivisible, o divisible y coextensa con la materia. Si se trata de los segundos, puede concederse fácilmente que en las diversas partes heterogéneas existen diversas partes heterogéneas de la forma; ya que, efectivamente, en el árbol no es de la misma naturaleza la parte de la forma que está en el ramaje que la que está en el fruto, etc.; con todo, se trata de formas parciales aptas para unirse entre sí formando un continuo, componiendo por ello una sola forma íntegra del todo. Por tanto, es falso imaginar alguna otra forma total sobreañadida a estas formas parciales, la cual informe de nuevo todas esas partes; pues ¿cuál es el objeto de esa nueva forma o qué indicio probable nos sirve para demostrarla? Efectivamente, cuanto existe en el todo y en cada una de sus partes, por lo que atañe a los accidentes y operaciones, queda suficientemente salvado sólo con solas las formas parciales unidas entre sí o —lo que es lo mismo— solamente con forma íntegra compuesta de dichas partes. Pregunto además si aquella forma total es indivisible o es ex-

tes specie differre: et II Metaph., text. 17, ubi dicit animal et partes eius convenire in forma totius et differre in formis propriis. Et de his partibus intelligunt aliqui quod Aristoteles ait, II de Generat. animal., c. 3, hominem prius vivere vita plantae, post animalis, tandem vita hominis. Rationes praecipue sunt quia in his partibus sunt dispositiones, non solum diversae, sed etiam contrariae, et ab eisdem sunt operationes diversarum rationum. Ergo habent etiam formas partiales diversarum rationum. Item, quia pars heterogenea abscissa retinet eamdem naturam carnis aut ossis, et tamen in ea non manet forma totius; ergo manet forma partialis. Tertio, quia hae partes differunt specie; ideo enim partes heterogeneae seu dissimilares dicuntur; sed non differunt in forma totius; ergo differunt in formis partialibus.

30. Haec vero sententia merito reiicitur ab omnibus qui negant pluralitatem formarum, quos infra referam, et specialiter agit contra illam Iavellus, VII Metaph., q. 16. Et praeter rationes generales quae probant unitatem formae substantialis, impugnatur in hunc modum. Aut loquimur de viventibus habentibus indivisibilem animam, aut divisibilem et coextensam materiae. Si de posterioribus sit sermo, facile concedi potest in diversis partibus heterogeneis esse diversas partes formae heterogeneas; nam revera in arbore non est eiusdem rationis illa pars formae quae est in fronde et quae est in fructu, etc.; sunt tamen partiales illae formae et aptae ut inter se uniantur et continuentur, et ideo componunt unam integram formam totius. Quapropter falsum est fingere aliam formam totalem superadditam his formis partialibus et omnes illas partes iterum informantem; ad quid enim est huiusmodi forma, aut quo indicio probabili ostenditur? Quidquid enim est in toto et in singulis partibus, quantum ad accidentia et operationes, salvatur sufficienter cum solis illis formis partialibus inter se unitis, seu (quod idem est) cum sola forma integra composita ex illis partibus. Praeterea inquiro an illa forma totalis indivisibilis sit vel

tensa. Lo primero no es afirmable respecto de estas formas materiales; y, si se afirma de algunas, esto corresponde ya al segundo miembro propuesto antes. Luego esa forma será extensa y estará compuesta de partes; de nuevo pregunto sobre ella si las partes que corresponden a las diversas partes heterogéneas del cuerpo son absolutamente semejantes y de idéntica naturaleza entre sí o si son de algún modo diferentes o desemejantes. No cabe afirmar lo primero, sobre todo expresándose consecuentemente con dicha opinión, ya que en contra de ello están los argumentos mismos en que ella se apoya, concretamente cómo la forma que es en sí misma de idéntica naturaleza requiere en las diversas partes disposiciones diversas y contrarias, sobre todo por no estar toda en cada una de las partes, sino por estar según sus diversas partes, las cuales son completamente diferentes entre sí. Igualmente, al explicar cómo dicha forma posee diversas acciones en las diversas partes; puesto que si esto se atribuye a disposiciones diversas, bastarán en consecuencia disposiciones accidentales diversas para esa diversidad de acciones, ya que las mismas acciones son también accidentales; por consiguiente, es superfluo imaginar en cada una de las partes una doble forma sustancial, a saber, la parcial y la total, de las que una es disposición para la otra. Además, contra este modo de multiplicación de formas tienen valor *a fortiori* todos los argumentos que propondremos en el miembro siguiente.

31. *Las formas de todos los brutos son divisibles.*— Parece, pues, que puede existir algún motivo mayor de duda en estos vivientes que tienen formas indivisibles, aunque a mí en verdad me parece que sólo tiene lugar en la composición del hombre; pues aunque haya sus discusiones a propósito de las almas de los animales más perfectos, con todo yo doy por supuesto que es más probable que ninguna forma material sea verdadera y propiamente indivisible. En efecto, dos son los modos en que se puede decir de una forma que es indivisible: el uno, en el sentido de que, aunque conste de partes, sin embargo o no pueden separarse naturalmente, tal como pasa en las formas celestes, o no pueden separarse de tal manera que se conserven separadas, sino que se corrompen tan pronto como están divididas. De este modo acaso sean indivisibles las almas de los animales más perfectos; sin embargo, esta indivisibilidad nada tiene que

extensa. Primum dici non potest de his formis materialibus; et, si de aliquibus dicatur, id pertinet ad secundum membrum supra propositum. Erit ergo forma illa extensa et composita ex partibus; de qua rursus interrogo an partes eius, quae correspondent diversis partibus heterogeneis corporis, sint omnino similes et eiusdem rationis inter se vel aliquo modo diversae et dissimilares. Primum dici non potest, praesertim loquendo consequenter in illa sententia, nam contra illud procedunt argumenta quibus ipsa nititur, quomodo, scilicet, forma, quae in se est eiusdem rationis, requirat in diversis partibus diversas et contrarias dispositiones, maxime cum non sit tota in singulis partibus, sed secundum diversas partes, quae inter se sunt omnino similes. Item, quomodo habeat illa forma in diversis partibus diversas actiones; nam si hoc tribuatur diversis dispositionibus, ergo sufficient diversae dispositiones accidentales ad eam diversitatem actionum, cum actiones ipsae accidentales etiam sint; ergo superfluum est fingere in singulis partibus duplicem formam substantialem, partialem, scilicet, et totalem, quarum una sit dispositio ad aliam. Et praeterea contra hunc modum multiplicandi formas procedent a fortiori quae in sequenti membro dicemus.

31. *Brutorum omnium formae divisibiles.*— In his ergo viventibus quae habent indivisibiles formas, videri potest nonnulla maior dubitandi ratio, quae revera solum habet locum in compositione hominis; quamvis enim de animabus perfectorum animalium sit nonnulla controversia, suppono tamen esse probabilius nullam formam materialem esse vere ac proprie indivisibilem. Duobus enim modis potest dici forma indivisibilis: uno modo, quia, licet constet ex partibus, tamen vel separari naturaliter non possunt, ut in formis caelestibus, vel non possunt ita separari ut separatae conserventur, sed statim ac dividuntur, corrumpuntur. Et hoc fortasse modo sunt indivisibiles animae perfectorum animalium; haec tamen indivisibilitas nihil refert ad rem de

ver con el problema de que tratamos, ya que para ello basta con que el alma misma conste de partes heterogéneas y que resulte, en cuanto es un todo, de la unión inseparable de ellas mismas, de suerte que sea superfluo el inventar otras formas parciales distintas en cada una de las partes, según lo prueba el argumento expuesto más arriba; ya que su valor es igual, bien se trate de una forma divisible, bien de una indivisible en el sentido dicho, como es de por sí evidente. En otro sentido, pues, se dice con propiedad y rigor de una forma que es indivisible porque no consta de partes ningunas, y esta forma es menester que esté toda en el todo y toda en cada una de sus partes, y en este sentido opinamos que sólo es indivisible el alma racional, aunque los argumentos que se propondrán a propósito de ella son aplicables a cualquier otra forma, si es que alguno juzga que es indivisible.

32. *En las partes heterogéneas del cuerpo humano existe una sola forma.*— Y el que dicha forma no exija en las partes heterogéneas de su cuerpo orgánico diversas formas parciales, se prueba, en primer lugar, por la eminencia y perfección de tal forma, la cual, siendo en sí un acto indivisible, mira esencial y primariamente como a su receptáculo adecuado al todo que consta de dichas partes parcialmente dispuestas de diverso modo, a fin de que de ellas resulte una disposición íntegra acorde con la perfección de dicha forma; por consiguiente también en dicho compuesto son superfluas esas formas parciales. La consecuencia es evidente, ya porque esa misma forma indivisible es suficiente para actualizar con plenitud y perfección cualquier parte de la materia, por diversa que sea su disposición; ya también porque las formas parciales no evitan el que esa misma forma indivisible mire todas esas partes diversamente dispuestas como componentes de su receptáculo adecuado; ni evitan que esa misma forma sea el principio radical y principal de todas las acciones ejercidas mediante los diversos miembros, puesto que en este género ella es también principio suficiente de las mismas; luego son superfluas las formas parciales.

33. En segundo lugar, porque es contradictorio que una forma sustancial sea disposición próxima y permanente para otra forma sustancial. Ciertamente que una forma puede ser disposición remota y transeúnte, por así decirlo; efectivamente, la forma de la sangre en este sentido es disposición y como camino

qua agimus, quia satis est quod ipsamet anima constet ex partibus heterogeneis et ex earum inseparabili unione tota consurgat, ut supervacaneum sit alias partiales formas in singulis partibus confingere, ut ratio superius facta probat; nam aeque procedit, sive illa forma divisibilis sit sive indivisibilis in dicto sensu, ut per se notum est. Alio ergo modo dicitur forma indivisibilis proprie et in rigore, quia nullis partibus constat, quam necesse est et totam esse in toto et totam in qualibet parte, et hoc modo solam animam rationalem existimamus esse indivisibilem; quamquam rationes quae de illa fient possint applicari ad quamcumque aliam, si quis existimaverit esse indivisibilem.

32. *In partibus humani corporis heterogeneis unica forma.*— Quod ergo talis forma non requirat in partibus sui corporis organici diversas partiales formas, probatur primo ex eminentia et perfectione talis formae, quae, cum in se sit indivisibilis actus, per se primo respicit, ut adaequatum susceptivum, totum illud constans ex omnibus illis partibus diversimode dispositis partialiter ut ex eis consurgat integra dispositio consentanea perfectioni talis formae; ergo etiam in tali composito sunt superfluae tales formae partiales. Patet consequentia, tum quia ipsa indivisibilis forma est sufficiens ad actuandam plene et perfecte quamlibet partem illius materiae, etiamsi varie disposita sit; tum etiam quia illae formae partiales non tollunt quin ipsa indivisibilis forma respiciat omnes illas partes varie dispositas ut componentes suum adaequatum susceptivum; neque tollunt quin illa eadem forma sit principium radicale et principale omnium actionum quae per illa varia membra exercentur; in quo genere illa etiam est sufficiens principium earum; ergo superfluae sunt illae formae partiales.

33. Secundo, quia repugnat unam formam substantialem esse dispositionem proximam et permanentem ad aliam substantialem formam. Potest quidem una forma esse dispositio remota et transiens (ut sic

para la forma de carne, pero es una disposición remota y transeúnte, puesto que no permanecen simultáneamente, sino que de la sangre, como de la materia transeúnte, se hace la carne. De igual modo la forma de embrión es una disposición para la forma de hombre, y este mismo es el sentido en que hay que tomar la cita que antes poníamos de Aristóteles, a saber, que el hombre vive primero con vida de planta, después con vida de animal, etc.; pues con esto quiso significar el proceso de la generación que va de lo imperfecto a lo perfecto a través de las diversas disposiciones, hasta que se llega a la introducción de la última forma; sin embargo, la forma más imperfecta desaparece siempre al llegar la forma más perfecta. En cambio no puede suceder en modo alguno que una forma sustancial sea disposición última para otra y permanezca juntamente con ella; puesto que cada forma sustancial confiere absolutamente el ser y constituye una esencia completa en el género de la sustancia; por consiguiente una forma no puede ser tal clase de disposición en orden a otra. Ni tiene importancia lo que dicen algunos, que esto es verdad respecto de las formas totales, pero que no lo es respecto de las parciales, puesto que si en todas las partes del cuerpo humano existiesen, además del alma, semejantes formas, de todas esas formas parciales resultaría una forma íntegra distinta del alma racional; porque, al igual que todas las partes de la materia están unidas entre sí y componen un solo cuerpo íntegro, de igual modo todas esas formas parciales estarán unidas entre sí como lo están las partes de la materia a las que informan; por consiguiente, compondrán una sola forma íntegra constituída dentro de su propio género y especie; por consiguiente, no puede ser disposición para otra forma total de la misma materia.

34. Con esto llego al tercer argumento, porque o dicha forma compuesta de las formas parciales es un alma vegetativa, o sensitiva, o es una forma de inanimado. Esto último no puede afirmarse consecuentemente, porque, en otro caso, estas formas parciales no servirían para las funciones vitales propias de cada uno de los miembros, siendo así que este es el motivo principalísimo de que sean establecidas. Además, contra este tipo de forma valen todos los argumentos que se expusieron antes a propósito de la forma de mezcla o de corporeidad. Igualmente, si de dicha forma se afirma que es un alma, contra esta actitud tienen

eficacia todos los argumentos aducidos antes en contra de los que afirman dos o tres almas en el hombre. Y poco tiene que ver que alguno se esfuerce en decir que de estas formas parciales no se llega a la composición de una sola, puesto que entonces el argumento valdrá igual aplicado a cada una de las formas parciales considerada en sí misma, por ejemplo la de carne o la de hueso; puesto que en realidad en esta consideración cada una de esas formas sólo es parcial por el nombre, ya que no es parte verdadera de forma alguna total; por consiguiente será en sí una especie de forma íntegra, pudiendo plantearse respecto de ella la pregunta de si es un alma o no, teniendo aplicación entonces el argumento propuesto.

35. Puede cuestionarse de igual manera si estas formas parciales, o la forma íntegra compuesta de ellas permanecen en el cuerpo o perecen al separarse el alma racional. Si se afirma lo primero, comienza por seguirse con bastante lógica que dicho cuerpo permanece vivo cuando se separa el alma racional, puesto que, como dije, esas formas, o la que de ellas resulta, deben constituir un alma, pues en otro caso de nada servirían para las operaciones vitales. Se sigue asimismo que la materia amputada y la unida con el cuerpo humano son unívocamente carne, o hueso, etc., lo cual está en contra de lo que dice Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, text. 56, y con más claridad en el lib. I *De generat. animal.*, c. 19, y en el lib. I *De Anima*, c. 1. Pero si tales formas parciales se separan en su totalidad cuando se separa el alma racional, en primer lugar no hay indicio o necesidad alguna de andar imaginándolas, y además se siguen de aquí todos los inconvenientes teológicos que citábamos antes, a saber, que en la muerte de Cristo el Verbo pierde alguna forma sustancial, o que ésta permanece separada juntamente con el alma racional.

36. *En qué sentido afirmó Platón la pluralidad de formas en el hombre; su refutación.*— Se puede añadir que Aristóteles en el lib. I *De Anima*, text. 91 y siguientes, ataca *ex professo* la opinión de Platón, quien ponía varias almas en las diversas parte del cuerpo. El caso viene a ser el mismo que el de la multitud de formas parciales. Es verdad que Platón afirmó únicamente diversas almas como parciales en las diversas partes, sin afirmar luego una íntegra en el todo; mas este modo de establecer pluralidad de almas no tiene que ver con la presente disputación, ya que en realidad, según él, no se trata de afirmar diversas

dicam); sic enim forma sanguinis est dispositio et quasi via ad formam carnis, remota tamen et transiens, quia non manent simul, sed ex sanguine fit caro ut ex transeunte materia. Similiter forma embrionis est dispositio ad formam hominis, et eodem sensu accipiendum est quod ex Aristotele supra referebamus, nempe hominem prius vivere vita plantae, post vita animalis, etc.; in hoc enim significavit processum generationis ab imperfecto ad perfectum per varias dispositiones, donec ad introductionem ultimae formae perveniatur; semper tamen imperfectior forma recedit adveniente perfectiori. Quod vero una forma substantialis sit dispositio ultima ad aliam, simul permanens cum illa, fieri nullo modo potest; quia unaquaeque forma substantialis dat esse simpliciter et constituit essentiam completam in genere substantiae; ergo non potest una forma esse talis dispositio ad aliam. Nec refert si quis dicat hoc esse verum de formis totalibus, non autem de partialibus, nam si in omnibus partibus corporis humani praeter animam sunt huiusmodi formae, ex omnibus illis formis partialibus consurget una integra forma distincta ab anima rationali; nam, sicut omnes partes materiae sunt inter se unitae et componunt unum integrum corpus, ita omnes illae formae partiales erunt inter se unitae, sicut partes materiae quas informant; component ergo unam integram formam in suo proprio genere et specie constitutam; ergo non potest esse dispositio ad aliam formam totalem eiusdem materiae.

34. Ex quo argumentor tertio, nam vel illa forma composita ex partialibus est anima vegetativa, aut sensitiva, vel est forma inanimati. Hoc posterius dici non potest consequenter, alias non deservirent hae formae partiales ad propria munera vitalia singulorum membrorum, cum tamen propter hanc potissimum causam poni dicantur. Et praeterea contra huiusmodi formam procedunt omnia quae supra dicta sunt de forma mixtionis aut corporeitatis. Et simili modo, si talis forma dicatur esse anima, contra eam positionem procedunt omnia supra adducta in eos qui ponunt in homine duas vel tres animas. Neque refert si quis contendat ex illis partialibus non componi unam, nam tunc de unaquaque forma partiali per se sumpta, ut carnis aut ossis, eadem ratio procedet; quia revera in hac consideratione unaquaeque forma illarum solo nomine dicitur partialis, cum non sit vera pars alicuius totalis formae; in se ergo erit quaedam forma integra, de qua interrogari poterit an sit anima necne, et procedet ratio facta.

35. Et similiter poterit inquiri an hae formae partiales seu integra ex illis composita maneat in corpore, recedente anima rationali, vel pereat. Si primum dicatur, sequitur primo satis consequenter manere corpus illud vivum, recedente rationali anima; nam (ut dixi) formae illae, aut quae ex illis consurgit, anima esse debet, alias nihil deserviret ad operationes vitae. Item, sequitur partem abscissam et coniunctam corpori humano esse univoce carnem aut os, etc., quod est contra Arist., VII Metaph., text. 56, et clarius I de Generat. animal., c. 19, et I de Anim., c. 1. Si vero tales formae partiales omnes recedunt, recedente anima, primum absque ullo indicio vel necessitate finguntur. Et deinde sequuntur inconvenientia theologica quae supra inferebamus, scilicet in Christi morte aliquam substantialem formam dimissam esse a Verbo vel manere separatam simul cum anima rationali.

36. *Plato quomodo plures formas in homine posuerit, refutaturque.*— Adde Aristotelem, I de Anima, text. 91 et sequentibus, ex professo impugnare opinionem Platonis, ponentis plures animas in diversis partibus corporis. Est autem eadem ratio de multis formis partialibus. Verum est solum posuisse Platonem diversas animas quasi partiales in diversis partibus, non vero deinde unam integram in toto; sed hic modus ponendi plures non pertinet ad praesentem disputationem, quia revera iuxta illum non ponun-

formas en una misma parte de la materia. Sin embargo se ve con evidencia que es absolutamente falso, ya que de él se sigue que el alma racional no informa el cuerpo humano, sino alguna parte de él, y se sigue, consecuentemente, que no es el principio de todos los actos vitales del hombre, cosa que está en contradicción con la sana doctrina que define que el alma racional es verdadera forma del cuerpo. También se demostró antes que por la conexión de estas operaciones se llega a inferir la radicación de las mismas en un solo principio. Finalmente, está el argumento de Aristóteles, que es el que va más derechamente al asunto, pues llega a esta conclusión: o esas almas que informan las diversas partes se unen en una sola alma, o no. Si no se unen, no componen consecuentemente un uno *per se*. Mas si se unen en una sola alma o mediante una sola que venga a ser común a todas están contenidas en un solo compuesto, nos basta con esta única alma, siendo falso y careciendo de fundamento el que se multipliquen otras muchas. Este argumento vale por igual para cualesquiera formas parciales.

37. Con lo dicho queda clara la solución de los argumentos de la sentencia contraria. Al primero se responde que esas diversas disposiciones de las partes orgánicas completan una sola disposición íntegra propia de una sola forma total, ya sea divisible, ya indivisible, tal como se explicó. Y por lo que atañe a las operaciones de estas partes, si se trata de operaciones meramente naturales y transeúntes, por ejemplo, dar calor, enfriar, etc., éstas provienen inmediatamente de las cualidades primeras, de las que estas partes reciben diversas disposiciones y modificaciones. Mas si se trata de operaciones vitales, como son atraer, rechazar, tocar, ver, etc., éstas provienen inmediatamente de las diversas facultades vitales, que existen a veces en una misma parte del cuerpo y a veces en partes diversas; mas el principio radical de todas es una única e idéntica forma, por ser el principio universal que contiene virtualmente todas estas cosas. Por eso no es necesario que se multipliquen las formas parciales a causa de estas disposiciones u operaciones, sobre todo porque, aun admitidas ellas, es necesario conceder que una forma superior y total informa dichas partes, y exige en ellas esas diversas disposiciones, y tiene capacidad de ejercer mediante ellas esas diversas operaciones.

tur plures formae in eadem parte materiae. Constat vero esse omnino falsum, quia ex illo sequitur animam rationalem non informare corpus humanum, sed aliquam partem eius, et consequenter sequitur non esse principium omnium actuum vitalium hominis, quod repugnat sanae doctrinae, quae definit animam rationalem esse veram formam corporis. Et supra etiam est ostensum ex connexione harum operationum colligi radicationem illarum in uno principio. Denique ratio Aristotelis est quae ad rem maxime spectat; sic enim colligit: aut illae animae informantes diversas partes uniuntur in una anima, vel non. Si non uniuntur, ergo non componunt per se unum. Si autem uniuntur in una anima, vel per unam quasi communem omnibus continentur in uno composito, illa una sufficit, et aliae plures falso et superflue multiplicantur; haec vero ratio aeque procedit de quibuscumque partialibus formis.

37. Ad rationes contrariae sententiae patet solutio ex dictis. Ad primam respondetur illas varias dispositiones partium organicarum complere unam integram dispositionem unius formae totalis, vel divisibilis vel indivisibilis, ut explicatum est. Quod vero ad operationes harum partium attinet, si sit sermo de actionibus mere naturalibus et transeuntibus, ut calefacere, frigefacere, etc., hae proxime proveniunt a primis qualitatibus, quibus hae partes diversimode disponuntur et afficiuntur. Si vero sit sermo de operationibus vitalibus, ut sunt attrahere, expellere, tangere, videre, etc., hae proveniunt proxime a diversis facultatibus vitalibus, quae interdum in eadem, interdum in diversis partibus corporis existunt; omnium vero radicale principium est una et eadem forma, quia est universale principium haec omnia virtute continens. Et ideo propter has dispositiones vel operationes non est necesse multiplicari partiales formas, praesertim cum, illis positis, necesse sit fateri superiorem et totalem formam partes illas informare et requirere in illis illas varias dispositiones, et posse per illas exercere illas varias operationes.

38. *Si una parte cortada se vuelve a unir de nuevo, ¿tiene lugar una unión sustancial?*— Al segundo se responde negando el antecedente, ya que en una parte heterogénea cortada no permanece la misma forma que antes había, y, por eso, una mano cortada es equívocamente una mano, como dijo Aristóteles. Mas suele urgirse contra esto, porque si esta parte cortada dentro de un breve espacio de tiempo vuelve a ser unida de nuevo al todo acoplándola debidamente a la parte de donde fue cortada, se une verdadera y sustancialmente y vive igual que antes; por consiguiente conservó la misma forma; ya que, de lo contrario, no podría estar informada de nuevo por ella, puesto que no hay regreso de la privación al hábito. Empero esta réplica tiene la misma dificultad en cualquier sentencia, puesto que no puede negarse que esa parte perdió por la división la información de la forma total, por ejemplo del alma racional; por consiguiente si se vuelve a unir luego de nuevo y a estar informada por ella, tiene lugar el regreso de la privación al hábito. Y si se niega que vuelva a ser informada de nuevo por el alma racional, nosotros negaremos con la misma razón que se una verdaderamente de nuevo; por eso Soncinas en el lib. VIII *Metaph.*, q. 10, ad 7, tiene por más probable el que jamás vuelva a darse una unión física perfecta de dicha parte. Y a la experiencia que se dice que existe de que esa parte recobra la vida y el uso del sentido, se responderá, según esta sentencia, negando que se dé la capacidad de sentir en esa misma parte, sino que se da en las inmediatas; es lo mismo que pasa en los huesos o dientes, donde parece que se da la sensación de dolor por la proximidad de otras partes. Y por lo que se refiere a la nutrición y a la conservación de la armonía temperamental, se dirá que tiene lugar por yuxtaposición. Mas como todo esto es difícil de creer, acaso lo más probable es que esa parte vuelve a estar informada de nuevo por el alma racional, y no hay inconveniente en que se vuelva al hábito desde esa privación parcial y cuasi momentánea, puesto que la forma permaneció íntegra en sí misma y las disposiciones que había en dicha parte en orden a aquella forma numérica se conservaron idénticas, sufriendo apenas disminución en tan pequeño espacio; por eso no hay inconveniente en que la misma forma vuelva en seguida a aquella parte de la materia.

39. *Si las partes heterogéneas se diferencian en su especie sustancial.*— Al tercero se puede responder negando lo que se da por supuesto, a saber, que las

38. *Abscissa pars si iterum uniatur, an substantialiter id fiat.*— Ad secundum respondetur negando antecedens, nam in parte heterogenea abscissa non manet eadem forma quae antea erat, et ideo manus abscissa est aequivoce manus, ut Aristot. dixit. Sed solet contra hoc instari, quia huiusmodi pars abscissa, si intra breve tempus iterum coniungatur toti secundum eamdem partem unde abscissa est, vere ac substantialiter unitur et vivit sicut antea; ergo retinuit eamdem formam, alioqui non posset iterum ab ea informari, quia a privatione ad habitum non est regressus. Sed haec replica eamdem difficultatem habet in omni sententia, quia negari non potest quin pars illa per divisionem amiserit informationem formae totalis, verbi gratia, animae rationalis; si ergo postea iterum unitur et informatur ab illa, fit regressus a privatione ad habitum. Si autem negetur iterum informari rationali anima, eadem ratione negabimus nos iterum vere uniri. Unde Soncin., VIII Metaph., q. 10, ad 7, probabilius putat nunquam iterum fieri perfectam unionem physicam talis partis. Ad experientiam vero, quae esse dicitur quod talis pars iterum vivit et sentit, respondebitur iuxta hanc sententiam negando esse sensum in ipsamet parte, sed in propinquis; sicut in ossibus aut dentibus videtur esse doloris sensus ex propinquitate aliarum partium. Quod vero attinet ad nutrimentum et conservationem temperamenti, dicetur fieri per iuxtapositionem. Sed quia haec sunt creditu difficilia, probabilius fortasse est illam partem iterum informari anima rationali, nec est inconveniens ex partiali illa privatione et quasi momentanea redire ad habitum, quia forma in se integra mansit, et dispositiones quae in tali parte erant ad illam numero formam eaedem permanserunt, et in ea parva mora parum etiam diminutae fuerunt, et ideo non est inconveniens quod eadem forma ad illam partem materiae statim revertatur.

39. *An partes heterogeneae differant substantiali specie.*— Ad tertium responderi potest negando assumptum, scilicet hetero-

partes heterogéneas se diferencian en su especie sustancial, ya que basta que se diferencien en la accidental, razón por la que se les llama desemejantes a causa de la diversidad de disposiciones. Con todo, en los vivientes que poseen almas extensas creo que lo más probable es que entre las partes mismas del alma que informan las diversas partes orgánicas se da alguna diversidad mayor de la que hay entre las partes de una forma homogénea, y que, consecuentemente, en la misma sustancia existe cierta diversidad entre estas partes, a la que se llamará con razón parcialidad específica. En la forma humana existe una especial dificultad en determinar cómo informa estas partes y cómo se une con ellas de diverso modo, de acuerdo con la naturaleza de las disposiciones. Esto, empero. pertenece a la ciencia del alma.

Si las formas de los elementos permanecen en el mixto

40. La segunda sentencia, que pertenece también a este segundo capítulo, es la de Avicena, del Comentador y de otros, quienes afirman que en todo mixto permanecen las formas de los elementos; pues no parece creíble que se conserven con otro destino más que para servir de disposiciones a la forma del mixto. Defiende esto Avicena en el lib. I *Suffic.*, c. 10; y el Comentador, lib. I *De generat.*, capítulo sobre la mezcla, y en el lib. III *De caelo*, texto 67. Se diferencian éstos, porque aquél defiende las formas sustanciales de los elementos como indivisibles, afirmando, por lo mismo, que permanecen íntegras y sustancialmente perfectas en el mixto; éste, en cambio, piensa que esas formas son susceptibles de intensión y remisión, afirmando, en consecuencia, que en el mixto permanecen en estado de remisión según la proporción de sus cualidades. En efecto, piensa que las formas de los elementos son imperfectas hasta tal punto, que vienen a ser como algo intermedio entre las cualidades y las formas sustanciales perfectas; acaso por esto Platón en el *Timeo* las llama cualidades, y porque imitan a las cualidades en su escala gradual, según la cual pueden intensificarse y remitirse, opinión que es seguida en este sentido por Nifo, lib. I *De generat.*, text. 118, y VIII *Metaph.*, disp. IV, y XI *Metaph.*, disp. última; por Zimara, theorem. 48. Muchos de los médicos han seguido también esta sentencia, según

geneas partes differre specie substantiali, sed satis est quod accidentali differant, unde dissimilares dicuntur propter diversitatem dispositionum. Nihilominus in viventibus habentibus animas extensas, probabilius censeo inter ipsas partes animae quae diversas partes organicas informant esse aliquam maiorem diversitatem quam sit inter partes formae homogeneae, ideoque in ipsamet substantia esse aliquam diversitatem inter has partes, quae recte appellabitur specifica partialitas. In forma autem humana habet specialem difficultatem quomodo informet has partes, et pro ratione dispositionum diversimode uniatur illis. Sed haec res pertinet ad scientiam de anima.

De formis elementorum, an maneant in mixto

40. Secunda sententia, pertinens etiam ad hoc secundum caput, est Avicennae, Commentatoris et aliorum, qui dicunt in omnibus mixtis manere formas elementorum; non enim videtur credi posse quod in alium usum maneant quam ut sint dispositiones ad formam mixti. Hoc autem tenet Avicen., I Sufficient., c. 10; et Comment., I de Generat., c. de Mixtione, et III de Caelo, text. 67. Qui differunt, nam ille ponit formas substantiales elementorum indivisibiles, et ideo affirmat manere in mixto integras et perfectas substantialiter; hic vero putat illas formas esse intensibiles et remissibiles, et ideo ait manere in mixto remissas, iuxta proportionem suarum qualitatum. Putat enim has formas elementorum adeo esse imperfectas ut sint veluti mediae inter qualitates et substantiales formas perfectas; propter quod fortasse a Platone, in Timaeo, qualitates vocantur, ideoque imitantur qualitates in graduali latitudine, secundum quam possunt intendi et remitti, quam opinionem sic expositam sequuntur Niphus, I de Gener., text. 118, et VIII Metaph., disp. IV, et XI Metaph., disp. ult.; Zimara, Theorem. 48. Multi etiam ex medicis eamdem sententiam secuti sunt, ut videre licet apud

puede verse en Tomás de Garvo, en la *Sum. Medicin.*, lib. I, tratado I, q. 1; y sobre todo en Galeno, lib. II *Method.*, c. 2, y en el lib. *De substantia naturali*, hacia el fin; y de entre los teólogos la adoptó también Auréolo, *In II*, dist. 15, tal como lo refieren en ese pasaje Capréolo y Gregorio.

41. *Se explica esta sentencia de diversos modos.*— Esta opinión puede entenderse de diversas maneras. La primera, de suerte que las formas de los elementos permanezcan en las diversas y menudísimas partículas de materia. Y éste es el modo según el cual defendió Avicena que permanecían tales formas en el mixto, defendiendo acaso que la forma del mixto informaba todas esas partículas y las unía entre sí, ya que, de lo contrario, no podría salvar la mezcla sustancial a no ser por yuxtaposición, como aparece de por sí evidente. En efecto, cada una de dichas partículas, igual que se distinguen por la materia y la forma, se distinguirían también por la cantidad; consecuentemente, también por el lugar, ya que no pueden estar locativamente compenetradas; luego sólo podría afirmarse que se mezclan por yuxtaposición, igual que pasa con el agua y el vino, siendo así que permanecen íntegros en su sustancia; empero cada una de las partículas no poseería realmente la naturaleza del mixto y, en consecuencia, tampoco el todo sería sustancialmente mixto, ni sería un uno *per se*, puesto que las partes no estarían esencialmente unidas; por tanto se separarían fácilmente debido a su acción mutua o al movimiento local. Así, pues, se necesita una forma distinta propia del mixto, diferente de las formas de los elementos, como demostraremos luego de nuevo contra Auréolo. Esto, empero, también es imposible. En primer lugar, porque la forma del mixto y la forma del elemento exigen disposiciones diversas e incompatibles, dejando ya a un lado los argumentos generales contra la pluralidad de formas. En segundo lugar, porque, teniendo todas las partes del mixto, sobre todo en las realidades homogéneas, la misma proporción armónica de cualidades primarias, no puede darse razón alguna por virtud de la cual en una parte del mixto exista la forma de fuego, la de agua en otra, etc. Y este argumento vale también para las realidades heterogéneas; puesto que cada parte heterogénea consta de partes homogéneas y es mixta. En tercer lugar, porque si en partes dispuestas de igual modo permanecen las diversas formas de los elementos, es señal de que esa forma no constituye en tal

Thom. de Garvo, in Sum. medicin., lib. I, tract. I, q. 1; et praesertim Galen., in II Method., c. 2, et lib. de Substantia naturali, ad finem; et ex theologis idem secutus est Aureol., In II, dist. 15, ut ibi referunt Capreol. et Gregor.

41. *Variis modis explicatur sententia.*— Variis autem modis intelligi potest haec opinio. Primo, quod formae elementorum maneant in diversis particulis materiae minutissimis. Et hoc modo posuit Avicenna manere in mixto huiusmodi formas, et fortasse voluit formam mixti informare omnes illas particulas easque inter se unire, alioqui non posset salvare substantialem mixtionem, sed solum per iuxtapositionem, ut per se notum apparet. Singulae enim ex illis particulis, sicut materia et forma distinguerentur, ita et quantitate; ergo et loco, non enim possent loco penetrari; ergo solum per iuxtapositionem dicerentur misceri, sicut aqua et vinum, dum in suis substantiis integra manent; non tamen singulae particulae essent mixtae, et consequenter nec totum esset substantialiter mixtum neque esset per se unum, quia partes non essent per se connexae; unde facile dissiparentur per mutuam actionem vel localem motionem. Necessaria ergo est alia forma propria mixti, diversa a formis elementorum, ut iterum infra contra Aureolum ostendemus. At hoc etiam est impossibile. Primo, quia forma mixti et forma elementi diversas requirunt dispositiones et incompossibiles, ut omittam rationes generales contra pluralitatem formarum. Secunda, quia cum omnes partes mixti, praesertim in rebus homogeneis, habeant idem temperamentum primarum qualitatum, nulla potest ratio reddi ob quam in una parte materiae mixti sit forma ignis, in alia aquae, etc. Quae ratio etiam procedit in rebus heterogeneis; nam quaelibet pars heterogenea ex homogeneis constat et mixta est. Tertio, quia si in partibus eodem modo dispositis manent diversae formae elementorum, signum est illam

parte una disposición para la forma del mixto, puesto que en una parte semejante puede existir juntamente con la forma contraria del mixto sustancial; luego también podrá existir con la misma o con mayor facilidad, por más que en dicha parte de la materia no exista forma alguna de elemento, siempre que exista allí una mezcla armónica proporcionada de cualidades primarias, cosa que no puede depender tampoco de la forma de tal elemento concreto, ya que de ella se afirma que existe juntamente con otra forma contraria en una parte distinta y semejante. De aquí se llega también a la conclusión de que tal forma es inútil para cualquier acción y conservación de la parte del mixto en la que se dice que existe; por consiguiente no se puede llegar a deducir por ningún efecto o señal natural que las formas de los elementos permanezcan de este modo en el mixto.

42. Hay otro modo de entender esta sentencia, a saber, que todas las formas de los elementos informan simultáneamente cualquier parte de la materia del mixto, y que luego sobreviene la forma del mixto, la cual informa también toda la materia. Mas este modo contiene tal cantidad de absurdos que parece que por eso mismo nadie lo afirmó; porque, en primer lugar, se sigue que las formas opuestas formalmente están al mismo tiempo con su ser íntegro y perfecto en la misma parte de la materia, ya que las formas de los elementos se oponen formalmente entre sí; puesto que, si las disposiciones de los mismos son formalmente contrarias, ¿cómo no lo van a ser las formas mismas? De lo contrario, ¿de qué modo se podrá engendrar un elemento de otro? o ¿por qué la generación de uno va a ser la corrupción de otro, si sus formas no son opuestas en la materia? En segundo lugar, si estas formas no tienen disposiciones propias en un grado que les sea propio y, consecuentemente, tampoco poseen acciones propias, en nada pueden contribuir a la forma del mixto; por consiguiente no son disposiciones para ella. Más aún, es imposible que una misma forma exija en una misma parte de la materia disposiciones absolutamente repugnantes y en su ser perfecto, por ejemplo el calor en sumo grado y el frío en sumo grado; y las formas sustanciales de agua y de fuego no tienen entre sí un grado menor de oposición, sobre todo cuando están en su ser perfecto. En tercer lugar, se enfrentan especialmente con esta sentencia los argumentos generales que suelen

formam in tali parte non esse dispositionem ad formam mixti, quandoquidem in simili parte esse potest cum contraria forma substantialis mixti; ergo aeque bene aut melius esse poterit, etiamsi in tali parte materiae nulla forma elementi existat, dummodo ibi sit temperamentum proportionatum primarum qualitatum, quod etiam pendere non potest a forma talis elementi, cum in alia parte simili dicatur esse cum forma contraria. Ex quo etiam concluditur talem formam esse impertinentem ad omnem actionem et conservationem illius partis mixti, in qua esse dicitur; atque adeo ex nullo effectu aut signo naturali colligi posse formas elementorum manere hoc modo in mixto.

42. Alio modo potest intelligi illa sententia, quod scilicet omnes formae elementorum simul informent quamlibet partem materiae mixti, et deinde superveniat forma mixti informans etiam totam illam materiam. Et hic modus tot continet absurda ut ea de causa a nemine assertus videatur; nam primo sequitur formas formaliter repugnantes simul esse in eadem parte materiae in suo esse integro et perfecto; formae enim elementorum formaliter inter se pugnant; nam, si dispositiones eorum sunt formaliter repugnantes, quomodo ipsae formae non erunt? Alioqui, qualiter unum elementum generabitur ex alio? Aut cur generatio unius erit corruptio alterius, si formae eorum non sunt repugnantes in materia? Secundo, si huiusmodi formae non habent proprias dispositiones in gradu sibi proprio, et consequenter nec proprias actiones, nihil conferre possunt ad formam mixti; ergo non sunt dispositiones ad illam. Immo, impossibile est quod eadem forma postulet in eadem parte materiae dispositiones omnino repugnantes et in esse perfecto earum, ut summum calorem et summum frigus; at vero non minus repugnant inter se substantiales formae aquae et ignis, praesertim in suo esse perfecto. Tertio, faciunt maxime contra hanc sententiam argumenta generalia fieri solita contra pluralitatem for-

hacerse contra la pluralidad de formas, por establecer en una misma parte de la materia diversas formas específicas suficientes de por sí para constituir un supuesto que posea su propio ser absolutamente, y que requieren disposiciones muy contrarias; en efecto, la forma de tierra exige la máxima densidad; en cambio la forma de fuego la máxima rarefacción; ésta reclama un calor intenso, mientras que la forma de agua, un intenso frío. ¿De qué modo, pues, se podrá conseguir que tales formas en su integridad y perfección informen simultáneamente la misma parte de la materia?

43. *Las formas de los elementos son sustanciales en grado perfectísimo.*— Puede, en tercer lugar, entenderse esta sentencia tal como la explicó el Comentador, a saber, que todas las formas de los elementos están en toda la materia del mixto y en todas sus partes, pero quebrantadas —como él dice— y en un grado remiso, y que luego la materia total, modificada y dispuesta así con estas formas, recibe la información de la forma del mixto. Lo primero que suele atacarse en esta sentencia es lo que el Comentador da por supuesto, a saber, que las formas de los elementos no son perfectamente sustanciales, sino que son algo intermedio entre las accidentales y las sustanciales. Contra esto argumenta Santo Tomás en el lib. I *De generat.*, text. 84, debido a que es imposible que se dé un medio entre la sustancia y el accidente, ya porque no se da medio entre contradictorias, y la sustancia y el accidente se distinguen por contradicción inmediata; ya también porque el medio tiene que estar entre extremos de un mismo género, y la sustancia y el accidente pertenecen a géneros diversos. Podemos añadir, además, que la forma sustancial del fuego y la de cualquier elemento es de por sí suficiente para actualizar la materia, de suerte que la constituya o conserve en el ser, y también para constituir con ella un solo supuesto, el cual sea sustancia en sentido propio y unívoco; por consiguiente, esa forma es sustancial con tanta propiedad y univocidad como lo pueda ser cualquier otra. Esto mismo es lo que quedó confirmado antes cuando demostramos que existían las formas sustanciales.

44. *La intensificación en las formas sustanciales resulta contradictoria.*— Y si por ventura el Comentador no niega esto, sino que las llama intermedias sólo por el hecho de que poseen la mínima perfección entre las formas sustanciales,

marum, quia ponit in eadem parte materiae plures formas specificas per se sufficientes ad constituendum suppositum habens suum proprium esse simpliciter et requirentes dispositiones valde repugnantes; forma enim terrae postulat maximam densitatem; at forma ignis raritatem maximam; haec intensum calorem, forma vero aquae, intensum frigus; qui ergo fieri potest ut tales formae integrae et perfectae eamdem partem materiae simul informent?

43. *Elementorum formae perfectissime substantiales.*— Tertio modo intelligi potest haec sententia prout Commentator eam exposuit, nempe, quod omnes formae elementorum sint in tota materia mixti et in omnibus partibus eius, refractae tamen (ut inquit) et in gradu remisso, et deinde tota materia sic affecta et disposita illis formis informetur forma mixti. In qua sententia primo impugnari solet quod Commentator supponit, formas scilicet elementorum non esse perfecte substantiales, sed medias inter accidentales et substantiales. Contra quod argumentatur D. Thomas, I de Gener., text. 84, quia impossibile est dari medium inter substantiam et accidens, tum quia inter contradictoria non datur medium, substantia autem et accidens distinguuntur per immediatam contradictionem, tum etiam quia medium est inter extrema eiusdem generis, substantia autem et accidens sunt diversorum generum. Deinde addere possumus formam substantialem ignis et cuiuscumque elementi esse per se sufficientem ad actuandam materiam, ita ut illam in esse constituat seu conservet, et ad constituendum cum illa unum suppositum quod sit proprie et univoce substantia; ergo talis forma tam proprie et univoce substantialis est sicut quaecumque alia. Et hoc ipsum confirmatum est supra, cum ostenderemus dari formas substantiales.

44. *Formis substantialibus repugnat intensio.*— Quod si fortasse Commentator hoc non neget, sed eas appellet medias solum quia inter substantiales formas habent minimam perfectionem, unde fit ut in aliqui-

de lo que se deriva el que posean semejanza con las formas accidentales en algunas propiedades, contra esto, dejando a un lado la discusión sobre el modo de expresarse, demuestro, en segundo lugar, que es falso atribuirles semejanza con las formas accidentales en esta característica de la intensidad y de la remisión, por ser tal característica propia de los accidentes y cualidades en tanto grado, que repugna directamente a la forma sustancial en cuanto es tal; por consiguiente, si las formas de los elementos son verdadera y propiamente sustanciales, tal como se demostró, no pueden asemejarse a los accidentes en esta condición. El antecedente se prueba, en primer lugar, por el Filósofo, en los *Predicamentos,* capítulo sobre la sustancia, quien dice que la sustancia no puede tener grados; pues si la forma sustancial del agua se intensificase y remitiese, al igual que el agua es realmente más o menos fría, sería también más o menos agua.

45. En segundo lugar, argumenta Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, ad 4, por el hecho de que el ser sustancial de cualquier realidad consiste en lo indivisible, y toda adición o sustracción hace variar de especie, igual que pasa en los números, según se dice en el lib. VIII *Metaph.,* text. 10. Mas este argumento puede ser susceptible de malas interpretaciones, porque se podría probar con un argumento semejante que la cualidad no puede recibir intensión ni remisión, puesto que también en las formas accidentales es verdad que sus esencias consisten en lo indivisible y que sus especies son igual que los números, y que, en consecuencia, cualquier sustracción o adición varía la especie; mas hay que entenderlo de la adición esencial y formal, no de la intensiva; por consiguiente esto mismo podrá responderse a propósito de las formas sustanciales. Sin embargo, la respuesta es que la naturaleza de la forma sustancial y de la accidental son distintas; en efecto, aquélla es la que primariamente y en absoluto constituye la esencia de una cosa, siendo, por tanto, preciso que sea absolutamente indivisible e invariable mientras permanece en la misma materia. *A posteriori* se explica esto partiendo del efecto de que nos valimos antes para concluir que existen las formas sustanciales, a saber, de la reducción del agua a su frigidez primitiva; porque si la forma sustancial del agua fuese remisible, sin duda sufriría remisión una vez disminuída la frigidez, ya que igual que la forma depende de la

bus proprietatibus similitudinem habere possint cum formis accidentalibus, contra hoc, omissa controversia de modo loquendi, ostendo secundo falso eis attribuere similitudinem cum formis accidentalibus in hac conditione intensionis et remissionis, quia haec conditio ita est propria accidentium seu qualitatum ut directe repugnet formae substantiali quatenus talis est; si ergo formae elementorum sunt vere ac proprie substantiales, ut ostensum est, non possunt esse similes accidentibus in hac conditione. Antecedens probatur primo ex Philosopho, in Praedicament., c. de Substant., dicente substantiam non recipere magis et minus; si autem forma substantialis aquae intenderetur et remitteretur, revera, sicut aqua est magis vel minus frigida, ita esset magis vel minus aqua.

45. Secundo argumentatur D. Thomas, I, q. 76, a. 4, ad 4, quia esse substantiale cuiuscumque rei in indivisibili consistit, et omnis additio vel subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur VIII Metaph., text. 10. Haec vero ratio calumniam pati potest, quia simili ratione probaretur qualitatem non posse intendi et remitti, quoniam etiam in accidentalibus formis verum est quod essentiae earum consistunt in indivisibili et quod species earum sint sicut numeri, et consequenter quod quaelibet subtractio et additio variat speciem; intelligendum vero est de additione essentiali et formali, non de intensiva; idem ergo responderi poterit de substantialibus formis. Respondetur tamen esse diversam rationem de forma substantiali et accidentali; nam illa est quae primo constituit essentiam rei simpliciter, et ideo oportet ut sit omnino indivisibilis et invariabilis, quamdiu manet in eadem materia. Quod declaratur a posteriori ex illo effectu ex quo supra colligimus dari formas substantiales, nimirum ex reductione aquae ad pristinam frigiditatem; nam si forma substantialis aquae remissibilis esset, certe remitteretur, remissa frigiditate, quia sicut forma pendet ex dispositione, ita

disposición, del mismo modo depende la intensidad de la forma de la intensidad de la disposición; luego sería imposible que el agua se redujese luego a su primitivo estado por su virtud intrínseca, puesto que una forma remisa no puede intensificarse a sí misma, ni tiene tampoco algún otro principio anterior del que dimane dicha intensificación. Por consiguiente, a fin de que el agua, por más que haya sido calentada, pueda volver a su estado connatural en virtud de un principio intrínseco, una vez removidos los agentes extrínsecos, es menester que permanezca íntegra y perfecta en su naturaleza de agua y que, consecuentemente, permanezca intacto —por así decirlo— el principio formal constituivo del agua mientras no se corrompa del todo. Este es el sentido en que afirmamos que pertenece al concepto de forma sustancial el ser invariable e inmutable en su entidad mientras permanece esencialmente idéntica y en la misma materia, puesto que es el principio radical de todas las propiedades y constituye la esencia primera de la realidad.

46. Y se confirma, porque este es el motivo, según testimonio del Filósofo en el lib. V de la *Física* y en el lib. I *De generat.,* de que la corrupción sustancial o la generación de los elementos no se realice de una manera sucesiva juntamente con la alteración misma, sino en un instante al fin de la alteración, una vez que llega a su compleción la disposición suficiente, concretamente porque la forma sustancial ni se disminuye, ni se elimina por partes, sino toda de una vez; mientras que, si fuera capaz de intensificación y remisión, no habría duda de que se introduciría sucesivamente y sería expulsada de igual modo; más aún, siempre que el agua es calentada por el fuego, se introducirían en el agua tantos grados de la forma de fuego cuantos son los grados de calor, lo cual es increíble. Queda aún por añadir que, si las formas de los elementos pueden intensificarse y remitirse de este modo, ¿por qué no van a intensificarse y remitirse también las formas de los mixtos de acuerdo con la intensificación y remisión de las formas simples, sobre todo afirmándose de éstas que se requieren como disposiciones necesarias en orden a aquéllas? Por ejemplo, si la forma de oro exige en su materia seis grados de la forma de fuego y dos de la de agua a fin de existir en su estado connatural, si en virtud de una acción contraria disminuyesen más en el oro esos grados de la forma de fuego y se intensificase la forma del agua, ¿por qué no iba a ceder también la forma de oro

intensio formae ex intensione dispositionis; ergo impossibile esset aquam postea ex intrinseca virtute se reducere ad pristinum statum, quia forma remissa non potest seipsam intendere; neque etiam habet aliud principium prius a quo illa intensio dimanet. Ut ergo aqua, quantumvis calefacta, possit, remotis extrinsecis agentibus, ab intrinseco se restituere in connaturalem statum, necesse est ut in ratione aquae integra et perfecta maneat, et consequenter ut ipsum formale principium constitutivum aquae intactum maneat (ut sic dicam) quamdiu non omnino corrumpitur. Et hoc sensu dicimus de ratione formae substantialis esse ut sit invariabilis et immutabilis in sua entitate, quando essentialiter manet eadem et in eadem materia, quia est radicale principium omnium proprietatum, et primam rei essentiam constituit.

46. Et confirmatur quia ob hanc causam, teste Philosopho, V Phys., et I de Gener., substantialis corruptio aut generatio elementorum non fit successive cum ipsa alteratione, sed in momento in fine alterationis, cum completur dispositio sufficiens, quia, scilicet, forma substantialis non remittitur nec tollitur per partes, sed tota simul; at si esset intensibilis et remissibilis, certe introduceretur successive, et similiter expelleretur; immo, quoties aqua calefit ab igne, tot gradus formae ignis introducerentur in aquam, quot caloris, quod est incredibile. Adde quod si formae elementorum ita possunt intendi et remitti, cur etiam formae mixtorum non intendentur et remittentur ad intensionem et remissionem formarum simplicium? maxime cum hae dicantur ad illas requiri ut dispositiones necessariae. Verbi gratia, si forma auri requirit in sua materia sex gradus formae ignis et duos aquae, ut sit in connaturali statu, si per contrariam actionem illi gradus formae ignis remittantur amplius in auro et intendatur forma aquae, cur non recedet etiam forma auri a sua naturali perfectione et in suamet

en su perfección natural y sufrir disminución en su entidad propia? Ciertamente que no puede ofrecerse ningún argumento suficiente, ya que no basta el de su mayor perfección, pues de aquí se sigue únicamente que los grados de su escala serían más perfectos. Por consiguiente, hay que afirmar que pertenece al concepto de forma sustancial el poseer o constituir una esencia intensivamente indivisible y que, por tanto, esto conviene a las formas de los elementos igual que a las otras.

47. *Las formas de todos los elementos no pueden existir de ningún modo en la misma materia.*— En tercer lugar, hay que atacar principalmente esta sentencia atendiendo al problema que ahora tratamos, puesto que es imposible que existan simultáneamente en la misma materia tantas formas sustanciales. Efectivamente, aunque se afirme que está en un grado remiso, con todo cada una de ellas, si es sustancial, confiere simplemente el ser y constituye una sustancia verdadera y un supuesto sustancial, resultando ininteligible que un solo supuesto esté al mismo tiempo en cuatro o cinco especies distintas, y que existan muchos individuos de diversas especies sustanciales que consten de la misma materia. Este argumento lo explicaremos luego más ampliamente. Queda todavía contra Averroes que, si las formas de los elementos permanecen simultáneamente en la misma materia en sus grados remisos que saturan su capacidad, resulta, en consecuencia, que la potencia de la materia está suficientemente actualizada mediante ellas y que la mezcla recibe también realización perfecta con ella sola; por consiguiente no sólo es superfluo, sino también imposible que una nueva forma mixta se añada a todas esas formas.

48. *La forma del mixto es distinta de la forma de los elementos.*— Por eso dijo Auréolo, según refiere Gregorio antes, que la forma del mixto no es una forma simple, sino que es únicamente la combinación o agregación de las formas de los elementos en su ser remiso. Hasta qué punto resulta absurda esta opinión es de por sí evidente; en efecto, de ella se deduce que las sustancias mixtas no son verdaderas sustancias con unidad *per se*. Se sigue además que los animales, e incluso el hombre mismo, no poseen una sola forma simple. Se sigue, finalmente, que todos los mixtos no difieren sustancial y esencialmente, sino sólo gradualmente, y que no poseen propiedades o acciones de naturaleza

entitate minuetur? Certe nulla ratio sufficiens reddi potest; nam quod sit perfectior, non satis est; solum enim inde sequitur quod gradus latitudinis eius erunt perfectiores. Dicendum ergo est de ratione formae substantialis esse ut habeat vel constituat essentiam indivisibilem intensive, et ideo hoc aeque convenit formis elementorum ac caeteris.

47. *Elementorum omnium formae nullo modo esse queunt in eadem materia.*— Tertio, principaliter impugnanda est haec sententia ex re quam nunc tractamus, quia impossibile est tot formas substantiales simul esse in eadem materia. Nam, licet dicantur esse remissae, nihilominus unaquaeque, si substantialis est, dat esse simpliciter et constituit veram substantiam ac substantiale suppositum; non potest autem intelligi quod unum suppositum simul sit in quatuor aut quinque speciebus distinctis, et quod sint multa individua diversarum specierum substantialium ex eadem materia constantium. Quam rationem infra declarabimus latius. Accedit praeterea contra Averroem quod, si formae elementorum in gradibus remissis implentibus latitudinem manent simul in eadem materia, ergo et potentia materiae est per illas sufficienter actuata et mixtio etiam ex illis solis est sufficienter peracta; ergo et superfluum est et impossibile quod nova forma mixta addatur illis omnibus formis.

48. *Mixti forma ab elementorum distincta.*— Unde Aureolus (ut Gregor. supra refert) dixit formam mixti non esse aliquam formam simplicem, sed solam illam commixtionem seu aggregationem ex formis elementorum in esse remisso. Quam vero sit absurda haec sententia, per se notum est: nam ex ea sequitur substantias mixtas non esse veras substantias per se unas. Deinde sequitur animalia, etiam hominem ipsum, non habere unam formam simplicem. Denique sequitur mixta omnia non differre substantialiter et essentialiter, sed tantum secundum magis et minus, neque habere proprietates vel actiones perfectioris ratio-

más perfecta que las propiedades y acciones de los elementos. En cambio, las mismas propiedades y facultades de los mixtos denuncian con evidencia formas sustanciales propias de naturaleza más elevada que las formas de los elementos.

49. De aquí se sigue también, si se retuerce el argumento, la conclusión de que esas formas de los elementos unidas simultáneamente en la misma materia y como supeditadas a la forma del mixto, son superfluas, aun concediendo que por un imposible no hubiese contradicción por otro concepto, puesto que para el ser de la materia, y para el ser sustancial del compuesto, y para toda acción física que de dicho compuesto nos resulta cognoscible por experiencia, basta la forma de mixto juntamente con las facultades que de ella dimanan y con la debida proporción de las cualidades primarias, mediante la cual se obtiene la disposición de la materia, y aunque esta proporción no sea una cualidad simple que contenga virtualmente las cualidades primarias, según pensó Avicena, sino que resulte formalmente compuesta de las primarias en su ser remiso, según defiende la sentencia común y verdadera que se expone ampliamente en el lib. I *De generat.*, con todo no exige que existan formalmente allí las formas sustanciales de los elementos, sino que basta la forma del mixto, la cual posee esta proporción armónica como connatural y tiene fuerza y eficacia para conservarla o recuperarla, siempre que se obvien los impedimentos extrínsecos.

50. Por lo que a esto atañe, se dice con toda razón que los elementos permanecen virtualmente en la forma sustancial del mixto en cuanto a sus formas sustanciales, y formalmente en cuanto a las accidentales, por más que éstas no permanezcan íntegras, sino atenuadas. Esto lo hizo notar bien Escoto, *In II*, dist. 15, a quien siguen Gabriel y Gregorio en el mismo pasaje; Egidio, lib. II *De generat.*, y otros, siendo atacados sin razón por Cayetano, I, q. 76, a. 4, al fin; pues no está en contradicción con la doctrina de Santo Tomás; en efecto, no negó esto en parte alguna, sino que más bien lo da a entender en el mismo sentido que lo hemos explicado nosotros, en el opúsculo 33. Ni hay en esto dificultad alguna, puesto que no se afirma que la forma del mixto contenga las formas de los elementos en el género de la causa formal, o según la totalidad de su perfección contenida eminentemente, que es lo que parece que pensó

nis quam sint qualitates et actiones elementorum. Ipsae ergo proprietates et facultates mixtorum evidenter indicant proprias substantiales formas nobilioris rationis quam sint formae elementorum.

49. Et hinc retorquendo argumentum concluditur formas illas elementorum simul coniunctas in eadem materia et quasi suppositas formae mixti, superfluas esse, etiam si per impossibile alioqui non repugnarent, quia et ad esse materiae et ad esse substantiale compositi, et ad omnem actionem physicam quae de tali composito experimento cognosci potest, sufficit forma mixti cum facultatibus quae ab ea manant et temperamento primarum qualitatum quo materia disponitur. Quod quidem temperamentum, licet non sit aliqua qualitas simplex virtute continens primas, ut putavit Avicenna, sed formaliter componatur ex primis in esse remisso, ut habet vera et communis sententia, quae late tractatur in I de Generat., nihilominus non requirit substantiales formas elementorum formaliter ibi existentes, sed sufficit forma mixti, cui connaturale est tale temperamentum et vim habet et efficaciam conservandi aut recuperandi illud, si extrinseca impedimenta tollantur.

50. Et quoad hoc recte dicuntur elementa manere, quoad formas substantiales, virtualiter in forma substantiali mixti, quoad accidentales vero formaliter, licet non maneant integrae, sed remissae. Quod bene declaravit Scot. In II, dist. 15, quem sequuntur Gabr. ac Gregor., ibi; Aegid., II de Generat., et alii, et immerito impugnatur a Caiet., I, q. 76, a. 4, in fine; non enim repugnat doctrinae D. Thomae; nullibi enim id negavit, quin potius id indicat in sensu a nobis exposito, Opusc. 33. Neque in eo est ulla difficultas, quia non dicitur forma mixti continere formas elementorum in genere causae formalis aut secundum totam perfectionem eminenter contentam, ut videtur Caietanus existimasse, sed solum,

Cayetano, sino sólo, según se explicó, de acuerdo con cierta participación y semejanza.

51. Por consiguiente de esto se concluye con razón que de la mezcla de los elementos no se deduce la existencia en el mixto de muchas formas sustanciales, ya que las formas de los elementos no permanecen formalmente en el mixto, sino sólo virtualmente, siendo ésta la opinión de Aristóteles, como demostraré luego, y la comúnmente aceptada, según puede verse por Alejandro, Filopón, Santo Tomás, lib. I *De generat.;* y por el mismo Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, ad. 4, y q. 5 *De potentia,* a. 7, y otros escolásticos, *In II,* dist. 12, principalmente Capréolo y Gregorio en los lugares citados, y Escoto, q. 1; Herveo, en el tratado *De pluralit. formar.*, q. 15; Egidio, *Quodl.* IV, q. 11; Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. 27, y lib. XII, q. 68. Mas se trata de las formas sustanciales de los elementos, puesto que las accidentales permanecen formalmente, aunque esto nada tenga que ver con el presente problema. Por eso, los filósofos que negaron las formas sustanciales en los elementos eran consecuentes al afirmar que los elementos permanecían formalmente en el mixto, siendo éste el camino que siguió Galeno, ya que, según vimos en la sección primera de esta disputación, no admite en los elementos formas sustanciales sino sólo cualidades primarias. Por tanto, en lo que se refiere a la cuestión presente, no está en contradicción con nosotros, sino que más bien nos apoya; consúltese el lib. I *Method.*, c. 2, y en el folleto *De substant. natural. facult.*, un poco después del principio, y en el lib. VIII *De placit. Hippocr.*

52. *Objeción.*— Mas nos presentan como objeción a Aristóteles, que en el lib. I *De generat.*, c. 10, define la mezcla diciendo que es *la unión de elementos miscibles alterados;* por consiguiente, al mezclarse los elementos, no se corrompen, sino que únicamente se alteran; y de este modo en todo ese capítulo repite constantemente Aristóteles que los elementos miscibles no se corrompen, ya que si alguno de ellos perece no puede mezclarse; puesto que los que no existen —dice— no pueden entrar en una mezcla. En segundo lugar, el mismo Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 3, define el elemento diciendo que es *aquello de lo que se hace algo, de suerte que permanezca y sea aquello en lo que últimamente se resuelve;* por consiguiente, si los elementos no permanecen en el mixto, ni son elementos ni podrá tampoco el mixto resolverse

secundum quamdam participationem et convenientiam, ut declaratum est.

51. Ex his ergo satis concluditur non sequi ex mixtione elementorum quod sint in mixto plures formae substantiales, quia formae elementorum non manent in mixto formaliter, sed virtute tantum, quae est sententia Aristotelis, ut infra ostendam, et communiter recepta, ut patet ex Alexandro, Philopono, Div. Thoma, in I de Gener.; et eodem D. Thoma, I, q. 76, a. 4, ad 4, et q. 5 de Potent., a. 7, et aliis scholasticis, In II, dist. 12, praesertim Capreolo et Gregor., loc. cit.; et Scot., q. 1; Hervaeo, tract. de Pluralit. form., q. 15; Aegid., Quodl. IV, q. 11; Soncin., X Metaph., q. 27, et lib. XII, q. 68. Est autem sermo de formis substantialibus elementorum; nam accidentales formaliter manent, sed id nihil refert ad praesentem quaestionem. Unde philosophi qui negarunt in elementis formas substantiales, consequenter dixerunt elementa manere formaliter in mixto, et hoc modo processit Galen., nam, ut vidimus sect. I huius disputationis, ille non agnoscit in elementis formas substantiales, sed tantum primas qualitates. Unde, quod ad rem praesentem attinet, nobis non contradicit, sed potius favet. Vide illum lib. I Methodi, c. 2, et libello de Substant. natural. facult., aliquantulum a principio, et lib. VIII de Placit. Hippocr.

52. *Obiectio.*— Sed obiiciunt nobis Aristotel., qui, I de Generat., c. 10, definit mixtionem quod sit *miscibilium alteratorum unio;* cum ergo elementa miscentur, non corrumpuntur, sed alterantur tantum; atque ita in toto illo capite saepe repetit Aristot. miscibilia non corrumpi; quod si alterum interierit, non posse misceri; nam quae non sunt (inquit) in admixtionem non recipiuntur. Secundo idem Aristot., V Metaph., c 3, definit elementum esse *id ex quo aliquid fit, ita ut insit et in quod ultimo fit resolutio;* ergo si elementa non manent in mixto, non sunt elementa, neque etiam mixtum poterit in illa resolvi, quod est falsum et contra experientiam; nam, quando lignum comburitur, experimur et fumum, et aqueum humorem, et cineres, et ignem ex illo prodire. Nec satis est dicere illa omnia contineri in ligno virtute aut potentia, alioqui etiam aqua diceretur mixta, saltem ex aere et aqua, tum quia in se habet qualitatem quamdam aeris, tum etiam quia quando aqua calefit, exhalatur ex illa aereus vapor. Et confirmatur; nam ex continentia virtuali solum sequitur posse ex mixto elementa generari; at hoc non satis est, nam etiam potest mixtum ex quolibet elemento generari, et unum elementum ex alio. Unde Aristotel., III de Caelo, c. 3, ait in ligno et carne elementa contineri, quia ab illis manifeste segregantur; e contra vero carnem et lignum non contineri in igne, quia ab eo segregari non possunt. Aliud est ergo segregari, aliud generari; ergo segregatio requirit formalem continentiam. Tertio, ait Aristotel., I de Caelo, c. 7, moveri mixtum motu elementi praedominantis; ergo manet in illo. Quarto, lib III de Caelo, text. 67, et II de Partib. anim., c. 1, et IV Meteor., c. 12, ait elementa esse materiam mixti.

53. *Aristotelis sententia, tantum virtute manent elementa in mixto.— Elucidatur definitio mixtionis.*— Respondetur Aristot., III de Caelo, c. 3, sub disiunctione asserere elementum inesse potentia aut actu in mixto; hoc enim, inquit, utro modo se habeat, adhuc ambigitur; quaestionem autem quam illo loco indecisam reliquit resolvit I de Generat., c. 10, dum expresse ait ea quae in mixtionem recipiuntur quodammodo esse et quodammodo non esse; nam actu (inquit) non sunt, virtute autem seu potestate remanent, et in eo constituit differentiam inter mixtionem et alias mutationes; et II de Partibus animalium, c. 1, primam compositionem corporum dicit eam esse *quae ex primordiis conficitur iis, quae nonnulli elementa appellant; terram dico, aquam, ae-*

en ellos, lo cual es falso y está en contra de la experiencia; pues cuando se quema un madero nos damos cuenta por experiencia que salen de él humo, vapor de agua, cenizas y fuego. Ni basta con decir que todas estas cosas están contenidas en el madero virtualmente o en potencia, ya que de lo contrario también se podría decir que el agua es mixta, compuesta al menos de aire y de agua, ya porque posee en sí cierta cualidad propia del aire, ya también porque, al calentarse el agua, se exhala de ella vapor aéreo. Se confirma, porque de la continencia virtual sólo se deduce que los elementos se pueden generar del mixto; mas esto no basta, pues también el mixto puede generarse de cualquier elemento, e igualmente un elemento de otro. Por eso dice Aristóteles en el lib. V *De caelo,* c. 3, que en la madera y en la carne están contenidos los elementos, ya que son separados de ellas manifiestamente; mientras que, por el contrario, la carne y la madera no están contenidas en el fuego, puesto que no pueden ser separadas de él. Así, pues, una cosa es ser separado y otra ser engendrado; por tanto, la separación exige la continencia formal. En tercer lugar, Aristóteles en el lib. I *De caelo,* c. 7, afirma que el mixto se mueve con el movimiento del elemento predominante; luego permanece en él. En cuarto lugar, en el lib. III *De caelo,* text. 67, y en el lib. II *De partib. anim.*, c. 1, y en el IV *Meteor.*, c. 12, afirma que los elementos son la materia del mixto.

53. *Según la opinión de Aristóteles, los elementos sólo permanecen virtualmente en el mixto.— Se explica la definición de mezcla.*— Se responde que Aristóteles en el lib. III *De caelo,* c. 3, afirma bajo disyunción que el elemento permanece en el mixto en potencia o en acto; pues dice que todavía está en litigio de cuál de los dos modos tiene lugar; mas el problema que deja sin resolver en ese pasaje lo resuelve en el lib. I *De generat.*, c. 10, al afirmar expresamente que los elementos que son recibidos en una mezcla existen en cierto modo, y en cierto modo no existen; porque —dice— no existen actualmente, mas permanecen virtualmente o en potencia, haciendo consistir precisamente en esto la diferencia entre la mezcla y otras mutaciones; y en el lib. II *De partibus animalium,* c. 1, dice que la primera composición de los cuerpos es aquella *que brota como resultado de las sustancias originales, a las que algunos llaman elementos; me refiero a la tierra, al agua, al aire y al fuego, aunque acaso*

sería mejor decir que resultan de las virtualidades de estos elementos; ya que la humedad, la sequedad, el calor y la frialdad son la materia de los cuerpos compuestos. Por tanto queda bastante claro lo que se refiere a la sentencia de Aristóteles. Así, pues, cuando dice Aristóteles que la mezcla es la unión de elementos miscibles alterados, les llama *alterados* más bien que *corrompidos* para dar a entender que no perecen en absoluto, sino que se conservan virtualmente y en cuanto a las cualidades. Y Aristóteles no negó en aquel capítulo que los elementos que se mezclan en una verdadera mezcla lleguen a la corrupción; ni pudo negarlo tampoco, puesto que, al introducirse en virtud de la mezcla una nueva forma sustancial propia del mixto, es menester que se realice la corrupción sustancial de los elementos miscibles, ya que la generación de una cosa es siempre la corrupción de otra. Afirmó, sin embargo, que no perecen en absoluto, debido a que se conservan virtualmente.

54. *Explicación de la descripción del elemento.*— A lo segundo se puede responder, en primer lugar, que aquella definición de elemento no conviene a los cuerpos simples a los que comúnmente se da el nombre de elementos, sino a los primeros principios de que se compone una cosa natural. En favor de esta opinión está Averroes en el lib. V *Metaph.*, com. 4, cuando afirma que la materia prima es elemento con propiedad, mientras que los cuerpos simples no lo son más que según la opinión de los hombres; pues los antiguos filósofos por no haber conocido ninguna otra materia más que estos cuerpos simples, por eso les llamaron elementos. Y en este sentido Aristóteles, en el lib. II *De partibus animalium*, c. 1, no les llama absolutamente elementos sino *a los que algunos llaman elementos;* y del mismo modo se expresa en el lib. II *De generat.*, c. 1, y en otros pasajes. Esto puede confirmarse por aquella expresión de la definición de elemento, a saber, que son *aquello de lo que primariamente se compone algo.* Mas estos cuerpos no son aquellos de los que primariamente resulta algo compuesto, puesto que ellos mismos están compuestos de otros anteriores. También dice Aristóteles en el mismo pasaje que el elemento debe ser algo indivisible, y estos cuerpos no son indivisibles, como es evidente. En consonancia con esta sentencia, se responde fácilmente al argumento que no hay inconveniente en que aquella expresión de la definición de elemento, a saber,

rem et ignem, sed melius fortasse dici potest ex virtutis confici elementorum; humiditas enim, et siccitas, caliditas, et frigiditas, materia sunt corporum compositorum. Igitur de sententia Arist. satis constat. Cum ergo Arist. ait mixtionem esse miscibilium alteratorum unionem, *alteratorum* dixit potius quam *corruptorum* ut denotaret non omnino perire, sed virtute et secundum qualitates manere. Neque Aristoteles in eo capite negavit in vera mixtione miscibilia corrumpi; nec id negare potuit, nam cum per mixtionem introducatur nova forma substantialis mixti, necesse est fieri corruptionem substantialem miscibilium, quia generatio unius semper est corruptio alterius. Dixit tamen non omnino perire, quia virtute manent.

54. *Elementi descriptio explicatur.*— Ad secundum responderi potest, primo, definitionem illam elementi non convenire his simplicibus corporibus quae communiter elementa dicuntur, sed primis principiis ex quibus res naturalis componitur. Cui sententiae favet Averroes, V Metaph., com. 4, dicens materiam primam esse proprie elementum, corpora vero simplicia nonnisi hominum opinione: nam quia antiqui philosophi non cognoverunt aliam materiam, nisi haec simplicia corpora, ideo illa appellarunt elementa. Atque ita Aristoteles, II lib. de Partib. animal., c. 1, non vocat absolute elementa, sed *quae nonnulli elementa appellant;* et eodem modo loquitur II de Generat., c. 1, et aliis locis. Et potest hoc confirmari ex illa particula definitionis elementi, scilicet, esse *id ex quo primo aliquid componitur.* At haec corpora non sunt ex quibus primo aliquid componitur, cum ipsa sint ex aliis prioribus composita. Item Aristoteles, ibidem, ait elementum debere esse quid indivisibile; haec autem corpora non sunt indivisibilia, ut constat. Et iuxta hanc sententiam facile respondetur ad argumentum non esse inconveniens illam particulam definitionis elementi, scilicet *quod insit,* non

que permanezca, no convenga con propiedad a estos cuerpos, puesto que no son propiamente elementos. En segundo lugar, para que no parezca que nos quedamos apegados únicamente a las palabras, admitimos que el nombre y la definición de elemento conviene con propiedad a estos cuerpos; es más, Santo Tomás, en el lib. V *Metaph.*, lec. 4, quiere que éstos sean elementos con más propiedad que la materia y la forma, pues quiere que al concepto de elemento pertenezca el estar directa y propiamente en una especie determinada. Empero yo no veo la razón de que esto pertenezca a la propiedad de dicha palabra y de que no baste que el elemento sea algo parcial o incompleto dentro de su especie. Por tanto, elemento, según el valor de la palabra latina, parece que es lo mismo que principio de alguna cosa, el cual es en su orden lo primero en la composición y lo último en la resolución, perteneciendo también por eso al concepto de elemento el ser indivisible, no en absoluto y de todos los modos, sino dentro de su orden y de su ámbito. Del mismo modo no pertenece al concepto de elemento el conservarse siempre formalmente, ni siquiera siempre sólo virtualmente, sino del modo que se acomode a su composición. En este sentido, pues, son cuatro los elementos que participan verdaderamente de la naturaleza del elemento, puesto que en el género de composición mediante el cual puede un cuerpo resultar compuesto de muchos cuerpos, ellos son los primeros, por no constar de otros cuerpos y por constar de ellos los demás. Son igualmente simples e indivisibles, por no ser resolubles en varios cuerpos. Finalmente, se conservan también según el modo que es necesario para el género de composición que se realiza mediante una mezcla. Y así Aristóteles, en el lib. III *De caelo*, c. 3, pone expresamente bajo disyunción en la descripción del elemento *el que permanece en potencia o en acto.*

55. *El nombre de elemento conviene con propiedad a la materia prima.— A veces se atribuye también a la forma.*— Por tanto, no hay obstáculo en que la materia prima sea anterior a estos cuerpos y en que se halle o permanezca formalmente en su compuesto; efectivamente, de aquí sólo se sigue que también a la materia se le pueda llamar verdadera y propiamente elemento, aunque sea por una razón distinta y acaso anterior, en cuanto la materia es anterior en la composición y es más simple, como lo hizo notar Santo Tomás, lib. III *De caelo*, lec. 8, donde parece que se retracta de la opinión que había

proprie convenire his corporibus, quia non sunt proprie elementa. Secundo, ne in voce tantum haerere videamur, admittimus his corporibus proprie convenire nomen et definitionem elementi; immo D. Thom., V Metaph., lect. 4, vult illa proprius esse elementa quam materiam vel formam. Nam vult de ratione elementi esse ut sit directe et proprie in aliqua specie. Quod tamen non video cur ad proprietatem illius vocis pertineat et non sufficiat elementum esse in sua specie partiale vel incompletum quid. Itaque elementum latine idem videtur esse quod principium alicuius rei, quod in suo ordine est primum in compositione et ultimum in resolutione, et ideo etiam de ratione elementi est quod sit indivisibile, non simpliciter et omni modo, sed in suo ordine et latitudine. Et similiter de ratione elementi est ut insit non semper formaliter, nec semper virtute tantum, sed modo accommodato suae compositioni. Sic igitur quatuor elementa vere participant rationem elementi, quia in eo genere compositionis quo unum corpus potest ex multis corporibus conflari, illa sunt prima, quia non constant ex aliis corporibus, et ex illis constant reliqua. Et similiter sunt simplicia et indivisibilia, quia non sunt in plura corpora resolubilia. Denique etiam insunt eo modo qui necessarius est ad illud genus compositionis quae fit per mixtionem. Et ita Aristoteles, III de Caelo, c. 3, expresse ponit sub disiunctione in descriptione elementi, *quod insit potentia aut actu.*

55. *Elementi nomen proprie convenit materiae primae.— Nonnunquam formae tributum.*— Unde non obstat quod materia prima sit prior his corporibus et formaliter insit seu maneat in suo composito; nam inde solum fit materiam etiam vere ac proprie dici posse elementum, alia tamen ratione et fortasse priori, quatenus materia est prior in compositione et simplicior, ut notavit D. Thomas, III de Caelo, lect. 8, ubi retractare videtur sententiam quam in V

defendido en el lib. V *Metaph.*, como señaló Soncinas, V *Metaph.*, después de la q. 9, a propósito del texto 4 de Aristóteles, añadiendo también, en el lib. XII, q. 27, ad. 1, que a la forma se le puede llamar elemento, y que así la llama Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 4; y Santo Tomás en el pasaje citado. Pues, aunque el nombre de elemento parezca aplicarse preferentemente al principio material, según se ve por el uso común y por la propiedad de aquella expresión de la definición —*de lo que se hace algo*— con todo, hablando con sentido más amplio, se hace extensivo a cualquier parte, igual que se dice también que el todo está compuesto de sus partes, tanto de la formal como de la material. Más aún, este es el motivo de que de cualesquiera partes, si se las considera en absoluto bajo la razón común de partes, se diga que tienen razón de materia respecto del todo. Por este motivo, pues, cualquier parte, si es primera e indivisible en su orden, puede ser llamada elemento.

56. Se sigue de esto, para responder a la otra parte del argumento, que no pertenece al concepto de elemento el que el compuesto o mixto pueda resolverse en él de tal manera que el elemento pueda conservarse realmente separado de aquello que ha estado integrado por los elementos, pues de este modo no todo compuesto natural puede resolverse en la materia y en la forma. Y por igual motivo no es necesario que el mixto sea resoluble en los mismos elementos numéricos de los que acaso resultó compuesto el mixto, sino que basta con que se resuelva en otros semejantes, cosa que tendrá lugar a veces si existen causas eficientes acomodadas e inmediatas en orden a realizar dicha resolución; a veces, en cambio, no sucede así, sino que todo el mixto se convierte en un elemento determinado, sobre todo en tierra. Por tanto, aunque fuese verdad la experiencia que se aduce en el argumento, no implicaría conclusión alguna, puesto que no es menester que los elementos que parecen producirse de la madera cuando se quema hayan preexistido formalmente en ella, sino que basta con que hayan estado virtualmente y según alguna disposición no muy remota, en virtud de la cual todos ellos son generados de nuevo; con todo, en realidad, no se trata de elementos, sino de mixtos imperfectos, porque ni el humo es aire, ni la ceniza es tierra.

57. *En los cuerpos mixtos se hallan encerrados a veces otros corpúsculos menores.*— Queda todavía el que muchas veces en estos cuerpos mixtos se han

Metaph. tenuerat, ut notavit Soncin., V Metaph., post q. 9, circa text. 4 Aristot., qui etiam lib. XII, q. 27, ad 1, addit formam posse dici elementum, et ita eam nominat Aristot., lib. XII Metaph., c. 4; et D. Thom., cit. loco. Nam, licet nomen elementi praecipue videatur tribui principio materiali, ut patet ex communi usu et ex proprietate illius particulae definitionis *ex quo fit aliquid,* tamen, latius loquendo, ad quamcumque partem extenditur, sicut etiam dicitur totum componi ex suis partibus, tam formali quam materiali. Immo hac ratione partes quaelibet, si absolute sub communi ratione partium considerentur, dicuntur habere rationem materiae respectu totius. Hac ergo ratione, quaelibet pars, si in suo ordine sit prima et indivisibilis, elementum dici potest.

56. Ex quo sequitur, ut ad aliam partem argumenti respondeamus, non esse de ratione elementi ut compositum seu mixtum in illud ita resolvi possit ut reipsa elementum sit conservabile separatum ab elementato; hoc enim modo non potest omne compositum naturale resolvi in materiam et formam. Et pari ratione, non est necesse quod mixtum sit resolubile in eadem numero elementa ex quibus fortasse mixtum fuit, sed satis est quod in similia resolvatur; quod interdum accidet, si causae efficientes sint accommodatae et propinquae ad eam resolutionem faciendam; saepe vero non ita fit, sed mixtum totum convertitur in aliquod elementum, praesertim in terram. Quocirca, licet vera esset experientia quae in argumento affertur, nihil concluderet, quia non est necesse ea quae videntur ex ligno fieri, cum comburitur, in eo formaliter praecessisse, sed virtute secundum aliquam minus remotam dispositionem, ratione cuius illa omnia de novo generantur; re tamen vera illa non sunt elementa, sed mixta imperfecta, quia nec fumus est aer nec cinis terra

57. *In mixtis corporibus imbibita interdum minora corpuscula.*— Adde etiam in his

mezclado accidentalmente diversas sustancias a través de los poros o debido a la división e interposición de partes, sustancias que no tanto se engendran luego de nuevo por la acción de algún agente, cuanto se separan, como sucede en la fermentación del vino y en la corrupción de la sangre fuera de las venas, y acaso suceda también así en esa acción del fuego en la madera, por más que pueda acaecer también que no se separen las mismas sustancias que allí había, sino otras, las cuales se generan con toda facilidad según sus diversas disposiciones. Mas esta mezcla de sustancias nada tiene que ver con el problema de que nos ocupamos, porque aunque en este caso existan varias formas, están en diversas materias y causan diversos compuestos, aunque estén localmente unidos.

58. *De qué modo es movido el mixto por el elemento predominante.*— Ni se sigue, finalmente, de aquí la conclusión a que se llegaba en dicho argumento: que un elemento se resuelve en otro o que consta de otro; porque, aunque el agua convenga con el aire en la humedad, no la tiene, sin embargo, participada del aire, sino que la tiene por sí misma y en virtud de su simple naturaleza. Y, cuando a causa del calentamiento se exhala del agua vapor húmedo, no hay resolución del agua en aire, puesto que ese vapor no es aire, sino que es un mixto imperfecto; y cuando acaece que el agua se transforma en aire, no se trata de una resolución en elementos miscibles, sino de una generación y de una corrrupción. Por consiguiente, es muy distinto el modo de estar un elemento en el mixto que el de estar un elemento en otro; porque esto sólo puede tener lugar en una potencia pasiva, mientras que aquello no sólo puede realizarse de este modo, sino también virtualmente y por cierta participación de la potencia activa; en efecto, este es el modo como se ha de entender a Aristóteles cuando dice que los elementos están en el mixto en acto o en potencia. De esto resulta también evidente la solución al tercer testimonio. Efectivamente, para que el mixto se mueva con el movimiento del elemento predominante, basta con que lo contenga virtualmente y tenga una mayor participación de sus cualidades que de las de otro. De los elementos se dice, finalmente, que son la materia del mixto, formalmente transeúnte y virtualmente inmanente. Por eso el mismo Aristóteles, lib. II *De generat.*, c. 5, niega que los elementos sean la materia de las cosas naturales: *Porque —dice— si se*

corporibus mixtis saepe esse plures substantias accidentaliter permixtas per poros vel per divisionem et interpositionem partium, quae substantiae postea per actionem alicuius agentis non tam generantur de novo quam secernuntur, ut fit in concoctione vini et in corruptione sanguinis extra venas, et fortasse ita etiam accidit in illa actione ignis in lignum, quamvis accidere etiam possit ut non eaedem substantiae quae ibi erant, secernantur, sed aliae quae ex illis facile generantur iuxta diversas earum dispositiones. Haec autem substantiarum permixtio non refert ad rem de qua agimus, quia, licet ibi sint plures formae, sunt tamen in diversis materiis et diversa composita conficiunt, quamvis localiter coniuncta.

58. *Qualiter mixtum moveatur ab elemento praedominante.*— Nec denique hinc sequitur quod in eo argumento inferebatur, unum elementum resolvi in aliud aut constare ex alio; nam, licet aqua conveniat cum aere in humiditate, non tamen habet illam participatam ab aere, sed ex se et ex sua simplici natura. Cum vero per calefactionem vapor humidus exhalatur ab aqua, non resolvitur aqua in aerem; nam ille vapor non est aer, sed quoddam mixtum imperfectum; quando vero contingit aquam transmutari in aerem, non est resolutio in miscibilia, sed quaedam generatio et corruptio. Unde longe aliter sunt elementa in mixto quam unum elementum in alio; nam hoc est verum solum in potentia passiva; illud vero non tantum hoc modo, sed etiam virtute et participatione quadam potentiae activae; hoc enim modo intelligendus est Aristoteles cum ait elementa esse in mixto actu vel potentia. Et hinc etiam patet solutio ad tertium testimonium. Nam, ut mixtum moveatur motu elementi praedominantis, satis est quod in virtute illud contineat plusque de qualitatibus eius participet quam alterius. Denique elementa dicuntur materia mixti transiens formaliter, virtute autem manens. Unde idem Aristoteles, II de Generat., c. 5, negat elementa esse materiam rerum naturalium: *Nam si aer* (inquit) *re-*

conservase el aire, no tendría lugar una generación, sino una alteración. Es evidente, pues, que, debido al hecho de que una forma actúa como disposición para otra, no sucede nunca el que se den unidas muchas formas sustanciales en la misma materia.

Si dos formas no subordinadas pueden informar al mismo tiempo la misma materia

59. *Es posible que por intervención divina una materia esté informada por dos formas.*— Nos faltaba por hablar del tercer modo de imaginar dos formas sustanciales en la misma materia sin relación alguna entre sí o respecto de una tercera forma para la cual disponen, sino sólo en concomitancia accidental, tal como se encuentran la blancura y la dulzura en el mismo sujeto. Pero no es menester detenerse en refutar este modo; en primer lugar, porque no me encuentro con opinión alguna en este problema, puesto que ningún filósofo —que yo sepa— defendió hasta ahora que dos formas sustanciales pudiesen informar simultánea y naturalmente la misma materia de este modo. Y digo *naturalmente,* porque creo que por potencia absoluta de Dios no hay en ello contradicción, ya se ponga dicha materia en diversos lugares con diversas formas, cosa que demostré en otra parte que era realizable; ya tenga ambas formas en el mismo lugar, pues la unidad de lugar no añade ninguna especial contradicción. En segundo término, porque de esas formas existentes simultáneamente en la misma materia no resultaría realmente compuesta una sola esencia, ni una sola sustancia, puesto que ni una forma pertenecería a la esencia del compuesto de materia y de la otra forma, ni viceversa. Por eso, si imaginamos que una es la forma de oro, y la otra forma de madera, ni la madera sería oro, ni el oro madera, puesto que formas esencialmente distintas no se predican mutuamente entre sí, ni incluso en concreto, si no es por razón del mismo supuesto en el que convienen; mas esas formas no convendrían en el mismo supuesto, sino solamente en la misma materia, con la que, al igual que forman diversas naturalezas, formarían también diversos compuestos, prescindiendo de otros casos milagrosos. Por eso, aunque pueda decirse de la materia que está informada

maneret, non generatio, sed alteratio foret. Constat igitur, propter dispositionem unius formae ad aliam, non contingere unquam plures substantiales formas in eadem materia coniungi.

An duae formae non subordinatae possint simul eamdem materiam informare

59. *Potest divinitus materia informari duabus formis.*— Supererat dicendum de tertio modo fingendi duas formas substantiales in eadem materia sine ulla habitudine inter se aut respectu alicuius tertiae formae ad quam disponant, sed per solam concomitantiam accidentalem, ut se habent albedo et dulcedo in eodem subiecto. Sed in hoc modo impugnando immorari non est necesse; primo, quia nullam invenio in hac re opinionem; nullus enim philosophus (quod ego sciam) hactenus dixit posse hoc modo et naturaliter duas formas substantiales simul informare eamdem materiam. Dico autem *naturaliter,* quia de potentia absoluta non existimo implicare contradictionem, sive illa materia in diversis locis cum diversis formis ponatur, quod fieri posse alibi ostendi [1]; sive in eodem loco utramque formam habeat; unitas enim loci non addit specialem repugnantiam. Secundo, quia ex illis formis simul existentibus in eadem materia, revera non componeretur una essentia neque una substantia, quia neque una forma esset de essentia compositi ex materia et alia forma, neque e converso. Unde, si fingamus unam esse formam auri et aliam ligni, neque lignum esset aurum neque aurum lignum, quia formae essentialiter diversae non praedicantur de se invicem, etiam in concreto, nisi ratione eiusdem suppositi in quo conveniant; illae autem formae non convenirent in eodem supposito, sed tantum in eadem materia, cum qua sicut diversas naturas, ita et diversa composita conficerent; secludo alia miracula. Unde, licet materia posset dici informata forma ligni et auri,

1 III tom., III p., disp. XLVIII, sect. 3.

por la forma de madera y de oro, sin embargo, la madera no sería oro, puesto que la madera no es materia, ni el oro es materia. Y de esta suerte, aun admitido este caso, no habría dos causas formales del mismo efecto, que es lo que nosotros ahora tratamos de investigar, sino que cada una constituiría su efecto, el cual tendría solamente una única causa formal.

60. *Por qué no puede la misma materia estar actuada naturalmente al mismo tiempo por muchas formas sustanciales.*— No obstante, con esto llegamos a comprender la natural repugnancia por la que tales formas no pueden informar simultáneamente dicha materia; puesto que el que una misma e idéntica materia componga sucesivamente esencias distintas incluso específicamente con muchas formas no ofrece inconveniente, y hasta puede acaecer naturalmente, puesto que es indiferente para cualquier forma y por cualquiera puede ser actualizada. Mas el que una misma porción de materia componga simultáneamente diversas esencias con diversas formas está en contradicción con la naturaleza de las cosas por muchas causas. Primero, porque la potencia de la materia está suficientemente actualizada por una sola forma y su dependencia tiene un término suficiente. Segundo, porque formas diversas exigen disposiciones naturalmente incompatibles, lo cual es un indicio de que también los efectos naturales de ellas son naturalmente incompatibles. Tercero, porque la materia está al servicio de la forma en orden a sus movimientos y acciones naturales; mas no puede una misma materia prestar sus servicios a formas distintas, que tienen inclinaciones naturales diversas. Cuarto, porque, de lo contrario, si la materia pudiese de este modo estar bajo distintas formas, podría con el mismo motivo estar bajo cualquier multitud de ellas hasta el infinito, puesto que las cosas que son accidentales pueden multiplicarse hasta el infinito, y no es posible señalar una mayor repugnancia en dos que en tres, y así en cualquier otro número. Mas esto no sólo es muy absurdo de por sí, sino que también está en contradicción con el fin y ordenación de la materia, pues de esta suerte resultaría inepta para la generación y corrupción de las cosas. Por tanto, el mismo hecho de que la generación de una cosa es la corrupción de otra declara suficientemente que la materia es incapaz de muchas formas por su naturaleza.

tamen lignum non esset aurum, quia lignum non est materia, neque aurum est materia. Atque ita, etiam admisso illo casu, non darentur duae causae formales unius effectus, quod nos nunc inquirimus, sed unaquaeque constitueret suum effectum, qui tantum haberet unam causam formalem.

60. *Cur naturaliter non possit eadem materia pluribus substantialibus formis actuari simul.*— Hinc tamen intelligitur naturalis repugnantia ob quam tales formae non possunt simul informare talem materiam; quod enim una et eadem materia successive componat essentias etiam specie distinctas cum multis formis, non est inconveniens, immo naturaliter accidit, quia ipsa est indifferens ad quamcumque formam et per quamcumque actuari potest. Quod vero eadem portio materiae simul componat diversas essentias cum diversis formis, multis de causis repugnat naturis rerum. Primo, quia potentia materiae sufficienter est actuata per unam formam et dependentia eius sufficienter est terminata. Secundo, quia formae diversae requirunt dispositiones naturaliter incompatibiles, quod est signum etiam effectus naturales earum esse naturaliter incompatibiles. Tertio, quia materia deservit formae ad suos naturales motus et actiones; non potest autem eadem materia simul ministrare formis distinctis, quae naturales habent inclinationes diversas. Quarto, quia alias, si materia hoc modo posset esse sub distinctis formis, eadem ratione posset esse sub quacumque multitudine earum in infinitum, quia quae sunt per accidens in infinitum multiplicari possunt; nec potest maior repugnantia in tribus quam in duobus assignari, et sic de quocumque numero. Hoc autem et per se est valde absurdum, et repugnat fini et institutioni materiae, sic enim esset inepta ad rerum generationes et corruptiones. Unde hoc ipsum, quod generatio unius naturaliter est corruptio alterius, satis declarat materiam esse naturaliter incapacem plurium formarum.

Sentencia verdadera y conclusión de toda la cuestión

61. Queda, pues, que la sentencia más verdadera es la que afirma que de una sola sustancia compuesta no hay más que una causa formal sola, y que en un solo compuesto natural sólo se da una forma sustancial única. La defienden Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, y Cayetano y todos los tomistas en ese pasaje; con toda amplitud Capréolo, *In II,* dist. 15; el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 58; Soncinas, VIII *Metaph.,* q. 7. La mantiene igualmente Gregorio, *In II,* dist. 17, q. 2; Egidio, II *De anima,* q. 6, y en el tratado *De pluralitate formarum;* la trata también ampliamente Herveo en el tratado *De pluralitate formarum;* Marsilio, lib. I *De generat.,* q. 6. De Aristóteles, en cambio, no poseemos nada expreso respecto de este punto, aunque tal sentencia se deduce con claridad de sus principios; en efecto, nunca atribuye al compuesto natural más que una forma, y este es el sentido en el que señala como los tres principios de una cosa natural a la materia, a la privación y a la forma; por esta razón, pues, dice que siempre que se genera una cosa se corrompe otra, y viceversa. Afirma, además, que la forma sustancial es el acto propio, esencial e inmediato de la materia, siendo ésta la razón de que resulte de ellos un ser con la máxima unidad *per se,* según se ve por el lib. II *De anima,* texto. 7, y por el lib. VII de la *Metafísica,* text. 49.

62. Los argumentos es fácil tomarlos de lo dicho en la refutación de las otras opiniones. El primero está tomado de la suficiente enumeración de las partes, puesto que en la materia no puede haber muchas formas esencialmente subordinadas como acto y potencia, ni ordenadas como disposición y forma, ni tampoco por simple concomitancia sin ningún orden entre sí; ahora bien, no es excogitable ningún modo fuera de éstos; luego no pueden concurrir al mismo efecto de modo alguno muchas causas formales.

63. El segundo argumento está tomado de la suficiencia de cualquier forma sustancial; puesto que cualquier forma sustancial tiene por necesidad tal naturaleza, que se basta por sí sola para constituir un solo supuesto sustancial que sea completo dentro de alguna especie última de sustancia; por consiguiente, no sólo no requiere otra forma que actúe como concausa en dicho efecto,

Vera sententia et totius quaestionis conclusio

61. Relinquitur ergo verissimam esse sententiam asserentem unius substantiae compositae tantum esse unicam causam formalem et in uno composito naturali unicam tantum esse formam substantialem. Quam tenet D. Thomas, I, q. 76, a. 4; et ibi Caietan. et omnes thomistae; latissime Capreol., In II, dist. 15; et Ferrar., II cont. Gent., c. 58; Soncin., VIII Metaph., q. 7. Item habet Gregor., In II, dist. 17, q. 2; Aegid., II de Anim., q. 6, et tract. de Pluralitate formarum; Herv. etiam late tractat de Pluralit. formar.; Marsil., I de Gener., q. 6. Ex Aristotele autem nihil de hac re expresse habemus; at vero ex principiis eius clare colligitur haec sententia; numquam enim tribuit naturali composito nisi unam formam, et hoc sensu assignat tria principia rei naturalis, materiam scilicet, privationem et formam; hac enim ratione ait quoties generatur unum corrumpi aliud et e contrario; ait praeterea formam substantialem esse proprium, per se ac immediatum actum materiae, ideoque ex illis maxime fieri per se unum, ut sumitur ex II de Anim., text. 7, et VII Metaph., text. 49.

62. Rationes autem facile sumi possunt ex dictis in impugnatione aliarum opinionum. Prima sumitur ex sufficienti partium enumeratione, quia in materia non possunt esse plures formae essentialiter subordinatae ut actus et potentia, neque ordinatae ut dispositio et forma, neque etiam omnino per concomitantiam sine ullo ordine inter se; sed praeter hos modos non potest excogitari alius; ergo nullo modo possunt plures causae formales substantiales ad eumdem effectum concurrere.

63. Secunda ratio sumitur ex sufficientia cuiusvis formae substantialis; nam quaelibet forma substantialis necessario talis est ut per se sola sufficiat ad constituendum unum substantiale suppositum completum in aliqua ultima specie substantiae; ergo non solum non requirit aliam formam concausantem illum effectum, verum etiam ne-

mas ni siquiera puede admitirla. El antecedente es evidente por lo dicho; en efecto, quedó probado que toda forma sustancial debe necesariamente estar constituída en alguna especie última de forma sustancial, perteneciendo, en consecuencia, a su concepto el conferir el ser absoluto y completo hasta la razón última en el género de sustancia. La consecuencia se prueba, a su vez, porque o la segunda forma sobrevendría al compuesto en cuanto constituído por la forma anterior y realizando su actuación inmediata en él, o sobrevendría a la materia misma simultáneamente y por una especie de concomitancia. Lo primero está en contradicción con la naturaleza de la forma sustancial, la cual se ordena esencialmente a una potencia sustancial; y la sustancia completa ya no está en potencia sustancial, sino únicamente en la accidental; en efecto, en ella se cumple con máxima verdad lo que Aristóteles dijo antes, a saber, que lo que adviene a un ente en acto, no le adviene esencialmente, sino accidentalmente. Lo segundo, a su vez, está en contradicción tanto con las mismas formas sustanciales como con la capacidad de la materia; en efecto, aquéllas son opuestas entre sí por razón de sus diferencias específicas; puesto que, por el hecho mismo de constituir cada forma sustancial una naturaleza sustancial completa, infunde tal determinación a la materia que informa y realiza sobre ella una especie de atracción tal hacia su ser, que no permite en ella otra forma sustancial, o sea del mismo orden. La materia tiene asimismo limitada la capacidad y la cuasi potencia de causar, de suerte que no puede sostener más que una sola forma sustancial, ni puede concurrir más que a la composición de una sola esencia, cosa que puede verse también en la materia celeste, siendo no menos necesario en la materia inferior, la cual es principio de corrupción, por cuanto de tal manera se supedita a una forma que debe por necesidad desecharla, si recibe otra.

64. El tercer y principal argumento puede elaborarse con lo que hemos dicho antes para probar la existencia de las formas sustanciales en las cosas naturales; en efecto, las razones más eficaces con que se demuestra la forma sustancial se fundan en que para la constitución perfecta de un ente natural es necesario que todas las facultades y operaciones de ese mismo ente estén radicadas en un solo principio esencial, conexión y radicación que demuestran tam-

que illam admittere potest. Antecedens constat ex dictis; nam probatum est omnem formam substantialem necessario debere esse constitutam in aliqua specie ultima substantialis formae, et consequenter esse de ratione eius quod det esse simpliciter et completum usque ad rationem ultimam in genere substantiae. Consequentia vero probatur, quia vel secunda forma adveniret composito ut constituto priori forma et immediate illud actuando, aut adveniret simul et quasi concomitanter ipsi materiae. Primum repugnat rationi formae substantialis, quae per se respicit potentiam substantialem; substantia autem completa non est iam in potentia substantiali, sed accidentali tantum; nam de illa maxime verum est quod Aristoteles supra dixit, scilicet id quod advenit enti in actu non advenire per se, sed per accidens. Secundum autem repugnat tam ipsis formis substantialibus quam capacitati materiae; illae enim secundum suas differentias specificas inter se repugnant; nam, hoc ipso quod unaquaeque substantialis forma constituit substantialem naturam completam, ita determinat sibi materiam quam informat et quasi trahit illam ad suum esse ut non admittat in illa formam aliam substantialem, seu eiusdem ordinis. Materia item habet limitatam capacitatem et quasi vim causandi, ut simul non possit unam substantialem formam sustinere, nec concurrere nisi ad unam essentiam componendam, quod etiam in materia caelesti videre licet; estque id non minus necessarium in hac inferiori materia, quae principium est corruptionis, quatenus ita subiacet uni formae ut eam necessario deserat, si aliam recipiat.

64. Tertia ratio principalis confici potest ex his quae supra diximus ad probandum dari in rebus naturalibus substantiales formas; potissimae enim rationes quibus ostenditur substantialis forma in hoc nituntur quod ad perfectam constitutionem naturalis entis necessarium est facultates omnes et operationes eiusdem entis in uno essentiali principio radicari, quam connexionem et radicationem ostendunt etiam ipsi naturales

bién, según dedujimos allí, los mismos efectos naturales; por consiguiente la pluralidad de formas está en completa oposición con la constitución de la naturaleza. Tampoco existe en toda la naturaleza indicio alguno para afirmarla, ya que, como dijimos, la subordinación de los predicados esenciales no constituye indicio alguno; por eso dijo Aristóteles en el lib. II *De anima,* texto 31, que la forma posterior contiene a las anteriores, puesto que el conferir las diferencias superiores compete a quien confiere la última. A su vez, la multitud de acciones, facultades u órganos no sólo no es un indicio, sino que más bien exige en sumo grado la unicidad de la forma. Finalmente, las vicisitudes o sucesiones de generación y corrupción demuestran y exigen esa misma unidad; por consiguiente no hay razón alguna para dudar que basta una sola causa formal para cada uno de los efectos naturales. Ni se presentan contra esta verdad nuevas objeciones a las que sea preciso responder.

De lo dicho se deduce que no hay proceso al infinito en las causas formales

65. Con esto se llega obviamente a la solución del problema que suele plantearse a propósito de la causa formal, a saber, si en este género de causa puede darse proceso al infinito. Porque, si nos referimos a la causa formal física propia, es evidente por lo dicho que no hay lugar alguno para este problema; en efecto, esto sólo puede plantearse cuando son muchas las causas que pueden concurrir al mismo efecto; porque donde la causa es una sola, ¿qué clase de proceso puede haber? Mas se demostró que la causa formal no puede ser más que una sola; por consiguiente en esta causa no tiene lugar el problema del proceso hasta el infinito. Además, este proceso suele darse o entre causas por sí y esencialmente subordinadas, o entre causas subordinadas accidentalmente, y se demostró que no hay formas sustanciales subordinadas de por sí. Por eso los que las distinguen siguiendo el orden de los predicados esenciales pueden tropezar en esto con alguna dificultad, pues acaso no repugne el que se dé el proceso al infinito en estos predicados, según trataremos en la sección siguiente; mas dentro de nuestra sentencia esto nada tiene que ver, puesto que nuestra opinión es que estos predicados, sea cual sea el número en que se multipliquen, no sólo no exigen formas distintas subordinadas de por sí, sino que también es imposible que respecto del mismo compuesto dichos predicados estén tomados más que de una sola e idéntica forma, de suerte que no sólo en virtud de la naturaleza, sino también por potencia absoluta, es imposible que se den causas formales subordinadas de por sí de este modo, ya que no puede existir una forma sustancial que no esté constituída en alguna especie última de tal forma, y que no incluya, consecuentemente, de modo esencial todos los grados superiores de tales formas. Ni tiene que ver que Aristóteles, lib. II de la *Metafísica,* c. 2, haya probado la no existencia del proceso al infinito en estas formas precisamente por no darse proceso al infinito en los predicados quiditativos, porque, aunque de tal negación se siga con todo derecho ésta, sin embargo, de la afirmación opuesta no se sigue la opuesta afirmación, según se dijo antes. Además, en este género tampoco existen causas accidentales subordinadas, ya que se demostró también que muchas formas, incluso de un modo completamente accidental, no pueden concurrir simultáneamente a la información de la misma materia. Y si dice alguno que es posible el proceso al infinito en las formas contenidas en el mismo género o especie, y llama a éstas causas formales subordinadas accidentalmente, es necesario que tenga en cuenta que no se trata de causas de un solo e idéntico efecto, sino que cada una tiene su efecto distinto; y cuando se plantee el problema de la subordinación de las causas, hay que entenderla respecto de un solo e idéntico efecto, de lo contrario no se trata de una subordinación, sino de una multiplicación de cosas o de efectos. Por eso, aunque por potencia absoluta de Dios se multiplicaran accidentalmente las formas en la misma materia, no se trataría en este caso de una subordinación de causas, puesto que, según dije, no constituirían un sólo e idéntico efecto, sino distintos, y no tendrían además entre sí subordinación alguna, sino que se multiplicarían de un modo puramente accidental. Por consiguiente, en este género de causa no existe ningún proceso de causas ni hasta el infinito, ni dentro de un número finito.

effectus, ut ibi deduximus; ergo pluralitas formarum est omnino aliena a constitutione naturae. Neque est in tota natura aliquod indicium ad eam asserendam; nam subordinatio praedicatorum essentialium nullum est indicium, ut diximus; ideoque dixit Aristot., II de Anim., text. 31, posteriorem formam continere priores, quia quae dat differentiam ultimam, dat etiam superiores. Multitudo etiam actionum, facultatum aut organorum, non solum non est indicium, verum potius requirit maxime formae unitatem. Vicissitudo denique seu successio generationis et corruptionis eamdem unitatem indicat et requirit; ergo nihil est quod dubitemus unam causam formalem ad unumquemque effectum naturalem sufficere. Neque contra hanc veritatem novae obiectiones occurrunt, quibus satisfacere necesse sit.

Non dari processum in infinitum in causis formalibus ex dictis concluditur

65. Atque ex his obiter resolvitur illa quaestio quae de causa formali moveri solet, an, scilicet, in huiusmodi genere causae possit dari processus in infinitum. Nam, loquendo de propria causa formali physica, constat ex dictis nullum dari locum huic quaestioni; id enim solum potest quaeri quando plures causae ad eumdem effectum concurrere possunt; nam ubi est unica causa, quis processus esse potest? Ostensum autem est causam formalem non posse esse nisi unicam; ergo in hac causa non habet locum quaestio de processu in infinitum. Deinde, hic processus esse solet aut inter causas per se et essentialiter subordinatas aut inter subordinatas per accidens; ostensum autem est nullas substantiales formas esse per se subordinatas. Unde, qui illas distinguunt iuxta ordinem praedicatorum essentialium, nonnihil difficultatis in hoc pati possunt; nam fortasse in his praedicatis non repugnat dari processum in infinitum, ut attingemus sectione sequenti; iuxta nostram vero sententiam id nihil refert, quia existimamus haec praedicata, in quocumque numero multiplicentur, non solum non requirere formas distinctas per se subordinatas, verum etiam non posse talia praedicata respectu eiusdem compositi sumi nisi ab una et eadem forma, ita ut non solum ex natura rei, sed etiam de potentia absoluta non possint dari causae formales hoc modo per se subordinatae, quia non potest dari substantialis forma quae non sit in aliqua ultima specie talis formae constituta, et consequenter quae non essentialiter includat omnes superiores gradus talium formarum. Neque refert quod Aristoteles, II Metaph., c. 2, ex eo probet non dari processum in infinitum in his formis, quod non detur processus in infinitum in praedicatis quidditativis, quia, licet ex illa negatione optime inferatur haec negatio, non tamen ex opposita affirmatione opposita affirmatio, ut supra dictum est. Rursus, neque in hoc genere dantur causae per accidens subordinatae, quia etiam est ostensum non posse plures formas simul concurrere, etiam omnino per accidens, ad informandam eamdem materiam. Quod si quis dicat posse dari processum in infinitum in formis sub eodem genere vel specie contentis, et eas vocet causas formales per accidens subordinatas, advertat necesse est illas non esse causas unius et eiusdem effectus, sed unamquamque suum habere distinctum effectum; cum autem investigatur subordinatio causarum, respectu unius et eiusdem effectus intelligenda est, alioqui non est subordinatio, sed multiplicatio rerum seu effectuum. Unde etiamsi per potentiam Dei absolutam in eadem materia multiplicarentur per accidens formae, non esset ibi subordinatio causarum, quia, ut supra dixi, non constituerent unum et eumdem effectum, sed diversos, et praeterea nullum haberent inter se ordinem, sed omnino per accidens multiplicarentur. In hoc ergo genere causae nullus est processus causarum, neque in infinitum neque in aliquo numero finito.

Se elimina de la causa material el proceso al infinito

66. Con esto se comprende, finalmente, que mucho menos puede darse el proceso al infinito en la materia, puesto que, si se diese, sólo podría resultar de la infinidad de formas; en efecto, según quedó demostrado antes, ha de haber por necesidad una materia prima que no esté en otro sujeto; ahora bien, en cada compuesto esta materia prima no puede ser más que una, por no poder ser recibida en ella otra materia, ya que esto está en contra de la naturaleza de la materia prima; ni pueden tampoco varias materias unirse en el mismo compuesto y estar informadas por la misma forma, a no ser que la una esté unida con la otra de suerte que de la unión de ambas resulte una sola potencia, y esto es de todo punto ininteligible; por consiguiente no sólo no puede darse el proceso al infinito en las materias sustanciales, sino que no puede darse en absoluto proceso o pluralidad alguna.

67. Y si no se trata de la materia prima, sino de la próxima, o se entiende la materia próxima sustancialmente y como potencia que recibe la forma inmediatamente y por sí misma, o se entiende la materia próxima accidentalmente, esto es, modificada por las disposiciones acomodadas a la forma. Según el primer modo, en realidad sólo la materia prima por su entidad simple es también la materia próxima para cualquier forma, y así no se da proceso alguno; sólo cabría imaginarlo, si entre la materia prima y la última forma sustancial se interpusiesen algunas formas sustanciales, de las que una se compararía con otra como la potencia próxima con su acto; mas estas formas no existen, según se demostró, y aunque existiesen no resultaría inteligible en ellas ningún proceso al infinito, ya porque la multitud infinita de formas no es menos contradictoria que una multitud infinita de cualesquiera entes en acto; ya también porque es necesario que exista alguna forma primera, esto es, que informe primariamente la materia; pues, siendo la materia de por sí potencia inmediata, es menester que esté inmediatamente informada por alguna forma determinada, ya que, de lo contrario, no habría comienzo de dicha información. A su vez, por parte del otro extremo, es necesario que se dé también una forma última; porque en otro caso, no tendría límite final la información, ni la realidad quedaría constituída en una especie concreta y determinada; por consiguiente no puede haber entre ambos extremos una multitud infinita de formas, ya que respecto de cada una tiene que haber necesariamente alguna inmediata que se le compare como potencia próxima y como acto. Dejo a un lado otros argumentos que propone Aristóteles en el lugar citado, por tratarse de una cosa tan clara que no necesita demostración.

68. Y si nos referimos a la materia próxima por razón de las disposiciones accidentales, estos mismos argumentos prueban que no puede procederse hasta el infinito en estas disposiciones, puesto que, si no están subordinadas entre sí sino que se encuentran en relación de concomitancia, como pasa con las cuatro cualidades primarias, no puede darse en ellas dicho proceso, por el mero hecho de que no puede haber cualidades simultáneamente infinitas en acto en una multitud, y mucho menos puede exigirlas una forma finita; y si las disposiciones se encuentran subordinadas entre sí como acto y potencia próxima, según pasa con la cantidad y la cualidad, entonces vale el argumento expuesto a propósito de las formas sustanciales, de que en ellas es menester que exista una primera y una última, ya que, en otro caso, no se daría principio ni fin en esas disposiciones; ahora bien, entre extremos de este tipo no puede existir una multitud infinita. Ni hay semejanza en el ejemplo que suele aducirse de los puntos infinitos contenidos entre dos extremos, puesto que los puntos sólo son infinitos en potencia, es decir, constituyen con las partes una sola cantidad continua finita, mientras que la multitud de formas sería actualmente infinita. Asimismo, porque un punto no es inmediato al otro, no pudiendo de este modo numerarse todos los puntos medios entre los dos extremos, mientras que una forma, ya sea sustancial, ya accidental, si se compara con otra como la potencia se compara con el acto, debe por necesidad estar en relación inmediata con ella; por consiguiente no hay modo alguno de que pueda haber un proceso al infinito entre la materia y la forma.

69. Pueden, a su vez, tener aplicación los argumentos expuestos acerca de la materia permanente, de la cual se hace una cosa de suerte que se encuentre

Processus in infinitum a materiali causa excluditur

66. Ex quo tandem intelligitur multo minus esse posse processum in infinitum in materia, quia si esset, solum ex infinitate formarum oriri posset; nam, ut supra demonstratum est, necessario danda est una prima materia quae non sit in alio subiecto; haec autem prima materia in unoquoque composito non potest esse nisi una, quia non potest una materia recipi in illa, cum hoc sit contra rationem materiae primae; neque etiam possunt plures materiae coniungi in eodem composito et informari eadem forma, nisi una earum alteri uniatur, ita ut ex utraque fiat una potentia, quod intelligi nullo modo potest; ergo in substantialibus materiis non solum non potest esse processus in infinitum, sed nec omnino ullus processus aut pluralitas ulla esse potest.

67. Quod si non sit sermo de materia prima, sed de proxima, aut intelligitur proxima substantialiter et tamquam potentia immediate ac per se recipiens formam, aut intelligitur proxima accidentaliter, id est, ut affecta dispositionibus accommodatis ad formam. Priori modo revera solum materia prima per suam simplicem entitatem est etiam materia proxima ad quamcumque formam, et ita nullus est processus; solumque fingi posset, si inter primam materiam et ultimam substantialem formam intervenirent aliquae formae substantiales, quarum una compararetur ad aliam ut potentia proxima ad suum actum; hae autem formae non dantur, ut ostensum est, et quamvis darentur, non esset intelligibilis in eis infinitus progressus, tum quia infinita multitudo formarum non minus repugnat quam infinita multitudo in actu quorumvis entium; tum etiam quia necesse est dari aliquam formam primam, id est, primo informantem materiam; nam, cum materia ex se sit immediata potentia, necesse est ut immediate informetur per aliquam determinatam formam, alias nunquam inciperet informatio. Rursus ex parte alterius extremi necessarium est etiam dari ultimam formam; alias nunquam finiretur informatio neque res esset constituta in certa aliqua et determinata specie; ergo inter illa duo extrema non posset intercedere infinita multitudo formarum, quia unicuique necessario debet esse aliqua immediata quae comparetur ut proxima potentia et actus. Omitto alias rationes quas Aristoteles facit citato loco, quia res est clarior quam ut probatione indigeat.

68. Quod si loquamur de materia proxima ratione dispositionum accidentalium, eaedem rationes probant in illis dispositionibus non posse procedi in infinitum, quia si inter se non sint subordinatae, sed concomitanter se habentes, ut quatuor primae qualitates, in eis non potest dari talis processus, solum quia non possunt simul esse qualitates actu infinitae in multitudine, et multo minus potest finita forma illas postulare; si vero dispositiones sunt inter se subordinatae ut actus et potentia proxima, sicut quantitas et qualitas, procedit ratio facta de formis substantialibus, quod in eis necesse est dare primam et ultimam, alias neque inchoaretur neque consummaretur dispositio; inter illa autem extrema non potest esse multitudo infinita. Neque est simile quod afferri potest de infinitis punctis contentis inter duo extrema, quia puncta solum sunt infinita in potentia, id est, constituentia cum partibus unam finitam quantitatem continuam, formarum autem multitudo esset actu infinita. Item, quia unum punctum non est immediatum alteri, et ita non possunt numerari omnia puncta media inter duo extrema [1]; una autem forma, sive substantialis sive accidentalis, si comparatur ad aliam ut potentia ad actum, necessario debet eam proxime respicere; nullo ergo modo esse potest processus in infinitum inter materiam et formam.

69. Procedunt autem rationes factae de materia permanente, ex qua fit res, ita ut

[1] Iavell., I Metaph., q. 6.

en ella; mas Aristóteles, en el lugar citado del lib. II de la *Metafísica,* habla también de la causa material transeúnte cuando niega que se dé el proceso al infinito en las causas materiales, porque si del agua se genera tierra, y de la tierra yerba, y de la yerba alguna otra cosa, no se da proceso al infinito, sino que se entra en un círculo. Sin embargo, ya se dé este proceso, ya no, nada tiene que ver con la causalidad, puesto que ese proceso es meramente accidental; por tanto, no constituye obstáculo alguno para la causalidad el que tendiese al infinito. Y si no tiende, es sólo porque no existen infinitas especies de cosas generables, ni proceso al infinito en las generaciones de dichas especies, sino que se produce siempre el círculo y la vuelta a la misma especie. Algunos piensan que esto se sigue necesariamente de que cada una de estas especies expresa una perfección limitada. Mas este argumento carece de valor, porque al menos por virtud divina no hay contradicción en que las especies de mixtos se multipliquen hasta el infinito, por más que cada una de las especies sea finita, y se dé siempre de hecho una especie suprema y otra especie ínfima contenida bajo dicho género, aunque pueda caber la posibilidad de que exista otra o más perfecta que todas las realizadas, o más imperfecta que todas. Afirman otros que la experiencia nos testimonia que no se procede hasta el infinito en la generación de una especie desde otra, sino que se produce siempre el retorno a la misma especie; mas a mí me entran muchas dudas acerca de que nos sea evidente esta experiencia; porque acaso hay muchas cosas que se generan de nuevo por la virtud de los cielos y por el concurso de los elementos, las cuales nos pasan inadvertidas. Queda también que Santo Tomás, III, q. 10, a. 3, afirma que en la potencia de la criatura están contenidas infinitas cosas. Y se refiere a cosas sustanciales; puesto que es de ellas de las que había dicho que el alma de Cristo no podía verlas infinitas en acto. Por eso, al explicar en ese lugar concreto dicho pasaje, hemos afirmado que se podría interpretar tanto respecto de la infinitud de especies, como de la infinitud de individuos. Por consiguiente, si en la potencia de la criatura están contenidas infinitas especies de mixtos, no habrá repugnancia en que se proceda al infinito en las generaciones de las mismas. Y acaso no hay oposición en el lugar citado de Aristóteles, pues prueba únicamente que este proceso no es necesario para la causalidad de las

insit illi; Aristoteles autem, dicto loco II Metaph., etiam de causa materiali transeunte loquitur cum negat dari processum in infinitum in causis materialibus, quia si ex aqua generatur terra et ex terra herba, et ex herba quippiam aliud, non proceditur in infinitum, sed fit circulus. Verumtamen, sive hic processus detur sive non, nihil refert ad causalitatem, quia ille processus est mere per accidens, et ideo causalitati nihil obstaret quod in infinitum tenderet. Quod si non tendit, solum est quia non dantur infinitae species rerum generabilium neque processus in infinitum in generationibus talium specierum, sed semper fit circulus et reditus ad eamdem speciem. Quod aliqui putant necessario consequi ex eo quod quaelibet ex his speciebus dicit limitatam perfectionem. Sed hoc nullum argumentum est, quia saltem divina virtute non repugnat species mixtorum in infinitum multiplicari, etiamsi quaelibet species finita sit et de facto semper detur summa et infima species sub illo genere contenta, licet de possibili fieri possit altera, vel perfectior omnibus factis vel imperfectior omnibus. Alii dicunt experientia constare non procedi in infinitum in generatione unius speciei ex alia, sed semper fieri reditum ad eamdem speciem: de qua experientia valde dubito an sit nobis evidens; nam multa virtute caelorum et concursu elementorum generantur fortasse de novo, quae nos latent. Adde D. Thomam, III, q. 10, a. 3, dicere in potentia creaturae contineri infinita. Et loquitur de rebus substantialibus; nam de his dixerat non videre animam Christi infinita in actu. Unde explicando ibi illum locum, diximus posse intelligi tam de infinitis speciebus quam de infinitis individuis. Si ergo in potentia creaturae continentur infinitae species mixtorum, non repugnabit in infinitum procedi in generationibus earum. Et fortasse Aristoteles dicto loco non repugnat; solum enim probat hunc processum non esse necessarium

cosas, ya que la generación de una es la corrupción de otra, cabiendo fácilmente en esto la repetición en el plano específico, aunque no haya lugar en el plano individual. Con todo parece, sin embargo, más probable que, hablando naturalmente, hay un tope en las generaciones de las cosas según su especie, porque las virtualidades de las causas naturales son finitas, y los modos o aspectos y el concurso mediante los que son aplicados son determinados y finitos; y por eso, aunque en la potencia absoluta de la criatura estén contenidas infinitas cosas, si en las realidades y en las causas creadas se realizan todas las condiciones y mezclas que son en absoluto realizables, sin embargo, de hecho, según el orden del universo, sólo pueden realizarse de modos finitos, siendo, por tanto, más verosímil que también en este proceso se da un tope y un límite.

SECCION XI

NATURALEZA DE LA FORMA METAFÍSICA; MATERIA QUE LE COMPETE Y CAUSALIDAD QUE EJERCE

1. *En cualquier composición hay un elemento que se comporta como materia y un elemento que se comporta como forma.*— Puesto que la división de la forma en física y metafísica es muy corriente, y todo lo que hemos dicho hasta ahora conviene a la forma física, parece tarea propia del metafísico decir también algo sobre la forma metafísica, problema que podrá quedar fácilmente resuelto, supuesto lo que ya hemos tratado, ya que a ésta se le llama forma sólo por analogía y en virtud de cierta metáfora. Así, pues, por lo dicho antes hay que advertir que, además de la composición física de materia y forma, hay otra que la imita; mas como de suyo abstrae de la verdadera materia, se le llama composición metafísica. Por lo que atañe a la cuestión presente, esta composición es doble: una de naturaleza y supuesto, otra de género y diferencia, dejando a un lado la que resulta de existencia y esencia, por ser bastante oscura y porque, en cuanto se refiere al problema que nos ocupa, no se da en ella razón alguna especial de forma, según se echará de ver por lo que diremos. Además, en toda composición, a fin de que resulte un solo ente de muchos elementos, hay que considerar que algo debe ser pensado siempre como materia

ad rerum causalitatem, quia generatio unius est corruptio alterius, et in hoc facile fit reflexio secundum speciem, licet non fiat secundum individuum. Nihilominus tamen probabilius videtur, naturaliter loquendo, esse statum in generationibus rerum secundum speciem, quia virtutes causarum naturalium finitae sunt et modi seu aspectus et concursus quibus applicantur determinati sunt et finiti; et ideo, licet in absoluta potentia creaturae contineantur infinita, si in rebus et causis creatis fiant omnes conditiones et mixtiones quae absolute fieri possunt, tamen de facto secundum ordinem universi tantum fieri possunt finitis modis, et ideo etiam verisimilius est in hoc processu dari statum ac terminum.

SECTIO XI

QUID SIT FORMA METAPHYSICA, ET QUAE MATERIA ILLI RESPONDEAT, QUAMQUE CAUSALITATEM HABEAT

1. *In quavis compositione aliquid ut materia, et aliquid ut forma.*— Quoniam distinctio formae in physicam et metaphysicam valde communis est, et quae hactenus diximus omnia in physicam formam conveniunt, videtur metaphysici negotii esse nonnulla etiam de metaphysica forma dicere, quae, suppositis quae diximus, breviter poterunt expediri, quia haec solum per analogiam et quasi metaphoram quamdam forma nominatur. Est igitur advertendum ex dictis in superioribus, praeter compositionem physicam ex materia et forma, esse aliam quae illam imitatur; ex se tamen abstrahit a vera materia, et ideo metaphysica nominatur. Est autem haec duplex, quantum ad praesens spectat, altera ex natura et supposito, altera ex genere et differentia; omitto eam quae est ex esse et essentia, quia obscurior est et, quantum ad praesens attinet, non intervenit in ea specialis aliqua ratio formae, ut ex dicendis constabit. Deinde est considerandum in omni compositione, ut ex multis unum consurgere intelligatur, aliquid semper considerari ut materiam et aliquid ut

y algo como forma, ya porque la composición de materia y forma es la primera composición real y la más propia y esencial, siendo cualquier otra composición declarada como tal por analogía con ella; ya también porque la materia es algo informe e imperfecto y una especie de incoación y como fundamento de la naturaleza, mientras que la forma viene a ser como la hermosura, perfección y consumación de la naturaleza; ahora bien, en toda composición hay algo que es como potencial, lo cual es el fundamento e incoación de tal realidad, y algo que es el término o consumación de la realidad, razón por la cual a un elemento se le considera siempre como materia y a otro como forma. Hasta tal punto es esto verdad, que incluso en la composición que resulta de las partes integrantes, que parece ser la más material, siempre hay una parte a la que se considera como materia y otra como forma, cosa que aparecerá más clara en las realidades heterogéneas, como, por ejemplo, en el hombre, la cabeza es como la forma de las demás partes; y en las realidades artificiales, verbigracia, el techo viene a ser como la forma del edificio; y de acuerdo con esta analogía distinguen también los teólogos las materias y formas de los sacramentos. En las realidades homogéneas, en las que no puede darse entre las partes esa distinción de diversidad de relaciones a causa de su semejanza y uniformidad, se dice que todas las partes son la materia del todo, mientras que el compuesto se compara como forma en relación con cada una de las partes. Y en todos estos ejemplos no tiene lugar ninguna causalidad especial, sino la unión sola con analogía y proporción a la materia y forma.

2. Por lo dicho, pues, se comprende que se llama forma metafísica en general a la que constituye esencialmente a la realidad misma en una composición metafísica, o bien completa o actualiza la esencia de esa realidad; ni hay otra manera de describir esta forma entendida de este modo general. Mas hay una diferencia entre las dos composiciones metafísicas arriba mencionadas, a saber, que la primera de naturaleza y supuesto es una composición real (nos referimos a las criaturas), esto es, de elementos que se distinguen de algún modo en la realidad misma, como son la naturaleza y la subsistencia, de que nos ocuparemos luego extensamente; en cambio la segunda es una composición de razón, ya que sus extremos no se distinguen actualmente en la realidad, sino

formam, tum quia compositio ex materia et forma est prima compositio realis et maxime propria ac per se, et ideo per quamdam analogiam ad illam omnis alia compositio declaratur; tum etiam quia materia est quid informe et imperfectum et inchoatio quaedam et quasi fundamentum naturae; forma vero est quasi pulchritudo et perfectio ac consummatio naturae; in omni autem compositione est aliquid quasi potentiale, quod est fundamentum et inchoatio rei, et aliquid quod est terminus vel consummatio rei, et ideo semper aliquid consideratur ut materia et aliquid ut forma. Quod adeo verum est ut etiam in compositione ex partibus integrantibus, quae maxime materialis esse videtur, semper una pars consideretur ut materia et altera ut forma, quod clarius apparebit in rebus heterogeneis, ut in homine caput est veluti forma aliarum partium; et in artificialibus tectum, verbi gratia, est quasi forma aedificii; iuxta quam analogiam distinguunt etiam theologi materias et formas sacramentorum. Et in rebus homogeneis, ubi inter partes non potest distingui illa diversa habitudo propter earum similitudinem et uniformitatem, omnes partes dicuntur esse materia totius, compositum autem comparari ut forma ad singulas partes. In quibus omnibus non intercedit specialis causalitas, sed sola unio cum analogia et proportione ad materiam et formam.

2. Ex his ergo intelligitur formam metaphysicam in genere vocari quae in compositione metaphysica constituit essentialiter rem ipam, vel complet aut actuat essentiam rei; nec potest aliter describi haec forma ita in communi sumpta. Est autem discrimen inter duas compositiones metaphysicas supra dictas, quod prior, scilicet, ex natura et supposito est compositio rei (in creaturis loquimur), id est, ex iis quae in re ipsa aliquo modo actu distinguuntur, ut sunt natura et subsistentia, de quibus diffuse infra tractabimus; posterior vero est compositio rationis, quia eius extrema in re non distinguuntur actu, sed ratione tantum,

que se distinguen sólo por razón, según se hizo ver anteriormente. Existe todavía otra diferencia; que en la primera composición uno de los extremos es la esencia total de la realidad, mientras que el otro no dice relación intrínseca a la esencia, sino que es el término o modo de la esencia; en cambio en la otra composición ambos extremos son esenciales y ninguno de ellos expresa explícita o actualmente la esencia total de la realidad, por más que pueda incluirla toda confusamente. Resulta de aquí que a la primera suele llamársele también forma total, real y metafísica con toda propiedad, mientras que la segunda es más bien una forma según la consideración de la mente, y por eso no sólo puede llamársele metafísica, sino también lógica.

Se explica la esencia de la forma metafísica

3. *La forma metafísica es la esencia total de una cosa.*— Así, pues, hay que afirmar, en primer lugar, que la forma propiamente metafísica, que es la forma del todo, no es otra cosa más que la esencia total de una realidad sustancial, a la que llamamos también naturaleza íntegra de una cosa, y de la cual no afirmamos que sea forma por el hecho de que ejerza de una manera especial una causalidad propia de la forma, sino porque constituye por sí misma esencialmente la realidad. Explico y pruebo cada una de las afirmaciones: en efecto, se dice, por ejemplo en el hombre, que esta forma del todo es la humanidad, la cual, por constar de la materia y forma de hombre, expresa la esencia total del hombre, pues lo que hombre añade a humanidad no pertenece a la esencia del hombre, según diremos luego al tratar de la subsistencia y se hace patente sin necesidad de explicaciones en el misterio de la Encarnación; en efecto, en Cristo está la esencia de hombre completa, aunque no esté la subsistencia humana creada. Además esta forma del todo no sólo se encuentra en las cosas materiales, sino también en las espirituales; y lo que es más, no sólo en las cosas creadas, sino que también es considerada por nosotros en Dios mismo, ya que concebimos la deidad como forma esencialmente constitutiva de Dios y de cualquier supuesto divino, en cuanto es este Dios concreto, por más que sea característico de ella no distinguirse en la realidad misma de aquello cuya esencia constituye, punto en que se diferencia de la razón de forma que tiene

ut in superioribus visum est. Est etiam alia differentia, quod in priori compositione unum extremum est tota essentia rei, aliud vero non spectat intrinsece ad essentiam, sed est terminus aut modus essentiae; in alia vero compositione utrumque extremum est essentiale et neutrum dicit totam essentiam rei expliciter seu actualiter, licet confuse totam illam includere possit. Unde fit ut prior dici etiam soleat forma totalis, realis ac propriissime metaphysica; posterior vero magis est forma secundum rationem, et ideo non tantum metaphysica, sed etiam logica appellari potest.

Formae metaphysicae essentia ostenditur

3. *Forma metaphysica est tota rei essentia.*— Dicendum est ergo primo formam proprie metaphysicam, quae est forma totius, nihil aliud esse quam totam rei substantialis essentiam, quam etiam integram naturam rei appellamus, quae non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per seipsam. Declaro et probo singula; nam in homine, verbi gratia, haec forma totius dicitur esse humanitas, quae cum ex materia et forma hominis constet, totam essentiam hominis dicit; id enim quod homo addit humanitati non est de essentia hominis, ut infra dicemus tractando de subsistentia et in mysterio Incarnationis breviter patet; nam in Christo est tota essentia hominis, quamvis non sit humana subsistentia creata. Praeterea, haec forma totius non tantum in rebus materialibus, sed etiam in spiritualibus reperitur; immo non solum in rebus creatis, sed etiam in Deo ipso a nobis consideratur; concipimus enim Deitatem ut formam essentialiter constituentem Deum et quodlibet suppositum divinum, quatenus hic Deus est; quamquam illi sit proprium in re ipsa non distingui ab eo de cuius essentia est; in quo deficit ab ea ratione formae

la esencia en las cosas creadas, ya que ésta no reclama absolutamente perfección, sino que incluye imperfección; luego esta forma en las cosas inmateriales no puede ser más que su esencia. En las cosas materiales, empero, esta forma del todo se distingue de la forma física y parcial, según se evidencia por el uso común de estas voces y por la distinción misma de la forma física respecto de la metafísica; mas no se diferencia a no ser porque la forma del todo expresa la naturaleza total compuesta de materia y forma, mientras que la forma física sólo expresa la parte formal; luego la forma metafísica incluso en estas cosas expresa la esencia total de las mismas; porque, según demostraremos luego en la disputación sobre la sustancia material, también la materia pertenece a la esencia de esta sustancia, y así la naturaleza compuesta de materia y forma es la esencia total de la misma. De esta manera queda clara la primera parte de la conclusión.

4. *La forma metafísica es designada con el nombre de naturaleza.*— En primer lugar, consta por el uso que a esta forma metafísica suele con toda propiedad llamársela con el nombre de naturaleza; en efecto, en este sentido atribuimos también a Dios la naturaleza divina, la angélica a las inteligencias, a los hombres la humana, y así en las demás cosas. Además, éste es el modo de distinguir la naturaleza del supuesto, bien realmente, como pasa en las sustancias creadas, bien sólo por razón, como acaece en la divina; y de este modo decimos que en Dios no es la naturaleza la que genera sino el supuesto, y que el Verbo divino es el que asumió la naturaleza, y no la persona humana. Asimismo, cada cosa debe a su naturaleza el ser tal y el distinguirse esencialmente de las otras; por consiguiente la naturaleza de una cosa sustancial es adecuadamente —por así decirlo— la misma forma total, por la que es esencialmente tal. Finalmente, la naturaleza, según opinión común, dice relación a la operación y éste es el único punto en que se diferencia de la esencia, ya que el nombre de la esencia está tomado de la relación al ser, mientras que el nombre de naturaleza está tomado de la relación a las operaciones; en efecto, se le dio el nombre de naturaleza como si hiciera nacer alguna cosa; por eso se dice que la naturaleza no está ociosa y que es artífice de realidades, y que

quam essentia habet in rebus creatis, quia illa non pertinet ad perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit; ergo haec forma in rebus immaterialibus nihil aliud esse potest quam earum essentia. In materialibus autem differt haec forma totius a forma physica et partiali, ut constat ex communi usu harum vocum, et ex ipsa distinctione formae physicae a metaphysica; non differt autem nisi quia forma totius dicit totam naturam compositam ex materia et forma, forma autem physica solum dicit partem formalem; ergo haec forma metaphysica etiam in his rebus dicit totam essentiam earum. Quia, ut infra ostendemus in disputatione de substantia materiali, etiam materia est de essentia huius substantiae, et ita natura composita ex materia et forma est tota essentia eius; atque ita patet prima pars conclusionis.

4. *Forma metaphysica naturae nomine insignitur.*— Quod vero haec forma metaphysica soleat naturae nomine propriissime appellari, constat primo ex usu; sic enim tribuimus etiam Deo naturam divinam, intelligentiis angelicam, hominibus humanam, et sic de caeteris rebus. Deinde hoc modo distinguimus naturam a supposito, vel ex natura rei, ut in substantiis creatis, vel ratione tantum, ut in divina; atque hoc modo dicimus naturam in Deo non generare, sed suppositum, et Verbum divinum assumpsisse naturam, non personam humanam. Item, unaquaeque res per suam naturam habet quod talis sit et quod essentialiter distinguatur ab aliis; ergo natura rei substantialis adaequate (ut ita dicam) est ipsa totalis forma qua talis est essentialiter. Denique natura, ut communiter censetur, dicit ordinem ad operationem, in quo solum differt ab essentia quod essentiae nomen sumptum est ex ordine ad esse, nomen autem naturae sumptum est ex ordine ad operationem; natura enim dicta est quasi aliquid nasci faciat; unde dicitur natura non esse otiosa et esse rerum opifex, et nihil facere frus-

no hace nada en vano, etc. Por eso dicen también los teólogos que las facultades y las operaciones se multiplican una vez multiplicadas las naturalezas. Y el principio adecuado y principal de las operaciones en cada cosa es su propia esencia, lo cual es manifiesto en las cosas inmateriales; mas en las cosas materiales parece que el principio del operar es la forma, ya que es el principio formal y activo; sin embargo, como también la materia concurre de algún modo en su género, sobre todo a los movimientos o actos naturales e intrínsecos, por ello mismo dije que el principio primero adecuado y radical es la esencia de cada cosa; por consiguiente, la esencia misma y la forma del todo es lo mismo que la naturaleza de cada cosa.

5. *Etimología del nombre «naturaleza» y varios significados del mismo.*— Ya sé que Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 4, señala diversas significaciones de este nombre naturaleza, poniendo en el último lugar de ellas aquella por la que se indica la sustancia o esencia de la cosa, la cual dice que es consecuencia de la aplicación traslaticia de otra significación, por la que la naturaleza significa la forma, que es el término de la generación. En el lib. II de la *Física*, c. 1, reduce el concepto de naturaleza únicamente al primer principio intrínseco del movimento, soliendo, por ello, darse el nombre de ente natural sólo a las sustancias materiales. Mas opino que esto debe entenderse de la palabra *naturaleza* en cuanto a su imposición, pero no en cuanto a la realidad significada, ya que estas dos cosas suelen ser muy distintas en estos nombres análogos, según hizo notar con razón Santo Tomás, I, q. 13, a. 6. Así, pues, por lo que atañe a la imposición de la palabra, es verosímil que este vocablo haya significado primitivamente otras cosas que allí enumera Aristóteles, como, por ejemplo, la generación natural y sobre todo el origen o nacimiento de los vivientes; pues se le llama *naturaleza* por algo así como si *fuese a nacer*, y de aquí pudo originarse la derivación de la palabra para significar los principios intrínsecos de la realidad engendrada, a saber, la materia y la forma. O, como dice Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 4, por derivarse el nacimiento de los vivientes de un principio intrínseco, por ello mismo se aplicó esta palabra para significar el primer principio intrínseco del movimiento, constituído por

tra, etc. Unde etiam theologi[1] dicunt facultates et operationes multiplicari multiplicatis naturis. Primum autem et adaequatum principium principale operationum in unaquaque re est essentia eius; quod in rebus immaterialibus manifestum est; in rebus autem materialibus videtur esse forma principium operandi, quod est principium formale et activum; tamen, quia materia in suo genere aliquo etiam modo concurrit, praesertim ad naturales et intrinsecos motus vel actus, ideo dixi adaequatum principium primum et radicale esse uniuscuiusque rei essentiam; ergo ipsamet essentia et forma totius idem est quod uniuscuiusque rei natura.

5. *Etymologia nominis «natura» et varia significata illius.*— Scio Aristot., V Metaph., c. 4, varias assignare significationes huius nominis natura et inter eas ultimo loco ponere eam qua significat rei substantiam vel essentiam, quam dicit esse translationem ab alia significatione qua natura significat formam, quae est terminus generationis. Et in II Phys., c. 1, rationem naturae ad solum primum principium intrinsecum motus coarctat, et inde solet ens naturale de solis substantiis materialibus dici. Existimo tamen haec esse intelligenda de hac voce *natura* quantum ad eius impositionem, non vero quantum ad rem significatam; haec enim valde distincta esse solent in his nominibus analogis, ut recte notavit D. Thomas, I, q. 13, a. 6. Quantum ergo ad vocis impositionem, verisimile est hanc vocem prius significasse alia quae Aristoteles ibi numerat, ut, verbi gratia, generationem naturalem et praesertim ortum seu nativitatem viventium; dicitur enim *natura* quasi *nascitura*, et inde derivari potuit vox ad significanda intrinseca principia rei genitae, scilicet, materiam et formam. Vel, ut D. Thomas ait, I, q. 29, a. 1, ad 4, quia nativitas viventium est a principio intrinseco, ideo derivata est haec vox ad significandum primum principium intrinsecum motus, quod

[1] Vide Damasc., lib. III de Fid., c. 13, 14 et 15.

la materia y la forma. Y por recibir la esencia de una cosa su complemento mediante la forma, se aplicó, finalmente, la palabra para significar la esencia de la cosa. Y por no conocer los antiguos filósofos que se dedicaban a estudiar la naturaleza más sustancias que las materiales, por eso atribuían a ellas solas la naturaleza, y éste fue el motivo de que se les aplicara a ellas particularmente el nombre de entes naturales.

6. Mas si atendemos a la realidad significada, y nos referimos a esta palabra más bien en el nivel metafísico que en el físico, significa absoluta y principalmente la esencia simple íntegra de cada cosa, según está significada a modo de forma total. Y en las cosas inmateriales es simple; mas en las materiales está compuesta de materia y forma, puesto que ni la materia ni la forma son la naturaleza íntegra de la cosa, sino sólo parcial; en cambio la naturaleza de la cosa está compuesta de ambas, llamándosele, por lo mismo, con razón forma total en sentido metafísico. Mas por lo que se refiere a los accidentes, igual que en absoluto no poseen esencia, tampoco poseen naturaleza, si no es con cierto aditamento, es decir, naturaleza accidental, y de ellos se dice con más propiedad que existen según naturaleza, o contra, o al margen de la naturaleza. Por esto en los accidentes, como se verá luego, no tiene lugar, hablando con propiedad, esta razón de forma total de que ahora nos ocupamos (hablo ajustándome a la realidad, prescindiendo de nuestros posibles modos de concebir); y la razón consiste en que el accidente es una forma cuasi parcial y física, de donde resulta que en sí es una naturaleza incompleta y hasta tal punto imperfecta que no constituye con el sujeto un uno *per se*, sino *per accidens;* y la consecuencia es que no resulta de ambos una naturaleza íntegra que sea forma del todo, al igual que resulta de la materia y forma sustancial.

7. *Si la forma metafísica ejerce alguna causalidad.*— Finalmente, la última parte de la conclusión puede demostrarse con facilidad por todo lo dicho, porque, en primer lugar, por incluir esta forma del todo la misma materia prima en las cosas materiales, no puede ejercer una causalidad formal propia, ya que ésta consiste en la actuación de algún sujeto. Del mismo modo en las cosas inmateriales, siendo simple la esencia total y abstrayendo de todo sujeto receptivo, no puede ser calificada de forma, si se atiende a la causalidad formal

est materia et forma. Et quia per formam completur essentia rei, tandem derivata est illa vox ad significandam rei essentiam. Et quia antiqui philosophi qui disputabant de natura non cognoscebant alias substantias nisi materiales, ideo illis solis tribuebant naturam et inde peculiariter obtinuerunt nomen entium naturalium.

6. At vero, si rem significatam spectemus et de hac voce metaphysice potius quam physice loquamur, haec vox absolute et principaliter significat essentiam simpliciter et integram uniuscuiusque rei, prout per modum formae totalis significatur. Et in rebus immaterialibus simplex est; in materialibus autem est composita ex materia et forma, quia nec materia nec forma est integra rei natura, sed partialis; integra vero rei natura est composita ex utraque; et ideo merito forma totalis metaphysice dicitur. Accidentia vero, sicut non habent essentiam simpliciter, ita nec naturam nisi cum addito, scilicet naturam accidentalem, et proprius dicuntur esse secundum naturam, vel contra aut praeter naturam. Quapropter in accidentibus, ut infra videbitur, non habet proprie locum haec ratio formae totalis de qua nunc agimus (loquor secundum rem, quidquid sit de possibili modo concipiendi nostro); et ratio est quia accidens est forma quasi partialis et physica, unde in se est natura incompleta et adeo imperfecta ut non faciat unum per se, sed per accidens cum suo subiecto; et inde fit ut ex utroque non resultet una integra natura et forma totius, sicut ex materia et forma substantiali.

7. *An forma metaphysica aliquam causalitatem exerceat.*— Ultima denique pars conclusionis facile potest ex omnibus dictis probari, nam imprimis, cum haec forma totius in rebus materialibus includat ipsam materiam primam, non potest propriam causalitatem formalem exercere, quae consistit in actuando aliquo subiecto. Item in rebus immaterialibus, cum tota essentia sit simplex et abstrahens ab omni receptivo, non potest dici forma propter propriam causa-

propia. Y, si es legítimo valerse de argumentos teológicos, la humanidad de Cristo es forma metafísica de este hombre concreto Cristo, y, sin embargo, no es verdadera forma del Verbo divino, que ejerza sobre él una verdadera causalidad por razón de la cual se pueda decir que constituye formalmente este hombre concreto. El argumento puede aplicarse a cualquier naturaleza respecto del propio sujeto; en efecto, o la naturaleza se compara con la subsistencia misma, o se compara con el compuesto de naturaleza y subsistencia. Respecto de la subsistencia, la naturaleza no tiene causalidad formal, sino más bien una causalidad cuasi material (prescindo de la activa, de que me ocuparé luego), puesto que la subsistencia propia no se compara con la naturaleza como su sujeto, sino como su término. De aquí resulta que la subsistencia es más bien en cierto modo acto de la naturaleza que lo contrario. También, por ser la subsistencia un modo de la naturaleza y por modificarla y actuarla, consecuentemente, de alguna manera; por tanto, según esta relación, la naturaleza no ejerce causalidad de forma. Por eso los teólogos en el misterio citado de la Encarnación dicen que no sólo la humanidad no se compara con el Verbo como forma, sino que es más bien el Verbo el que actúa como forma, en cuanto de algún modo perfecciona y actualiza la humanidad, por más que no tenga lugar allí ninguna propia y verdadera causalidad.

8. De aquí resulta además que tampoco respecto del compuesto total o del supuesto se llama a la naturaleza íntegra forma total por causa de alguna verdadera y propia causalidad formal, ya que nunca tiene lugar esta causalidad respecto del compuesto, a no ser que primaria e inmediatamente se ejerza sobre algún sujeto, siendo el compuesto un resultado de él y de la forma. Por consiguiente, si la naturaleza total no ejerce causalidad formal sobre uno de los extremos de esta composición, tampoco podrá ejercerla sobre todo el compuesto. Queda, pues, que a la naturaleza íntegra se le llame forma sólo por ser la quididad total, la razón o esencia intrínsecamente constitutiva del supuesto en un género o especie determinada. Esta constitución no se obtiene mediante una causalidad distinta en algún modo de la naturaleza misma, sino que se obtiene mediante la actualidad intrínseca y la entidad de la misma naturaleza total. Y ésta es también la razón de que se le llame forma metafísica y no física.

litatem formalem. Et, si ex theologia argumentari licet, humanitas Christi est forma metaphysica huius hominis Christi et tamen non est vera forma Verbi divini, habens veram causalitatem in illum, ratione cuius dicatur formaliter constituere hunc hominem. Et extendi potest argumentum ad quamlibet naturam respectu proprii suppositi; nam vel comparatur natura ad subsistentiam ipsam vel ad compositum ex natura et subsistentia. Respectu subsistentiae natura non habet causalitatem formalem, sed potius quasi materialem (omitto activam, de qua postea), quia subsistentia propria non comparatur ad naturam ut subiectum eius, sed ut terminus ipsius. Unde potius subsistentia est aliquo modo actus naturae quam e converso. Item, quia subsistentia est modus naturae, unde afficit et aliqualiter actuat illam; secundum hanc ergo comparationem non exercet natura causalitatem formae. Unde in dicto exemplo de mysterio Incarnationis dicunt theologi humanitatem non solum non comparari ad Verbum ut formam eius, sed potius Verbum se habere ut formam quatenus aliquo modo perficit et actuat humanitatem, quamvis nulla propria ac vera causalitas ibi intercedat.

8. Atque hinc ulterius fit, etiam respectu totius compositi seu suppositi, naturam integram non vocari formam totalem, propter veram ac propriam causalitatem formae; quia nunquam est haec causalitas respectu compositi, nisi primo et immediate exerceatur circa aliquod subiectum, ex quo et forma compositum resultat. Si ergo natura totalis non exercet causalitatem formalem circa aliud extremum huius compositionis, nec circa totum compositum potest illam exercere. Restat igitur ut natura integra dicatur forma solum quia est tota quidditas, ratio seu essentia intrinsece constituens suppositum in tali genere vel specie. Quae constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis. Et propter hoc etiam dicitur haec forma metaphysica et non physica.

9. Incidentalmente nos lleva también esto a comprender que a esta forma no le corresponde ninguna materia propia, puesto que, según se dijo, no se le llama forma porque informe sujeto alguno; mas, hablando en términos generales, el supuesto es lo único que corresponde a esta naturaleza como esencialmente constituído por ella misma. Empero en las cosas materiales la naturaleza íntegra, en cuanto forma total, puede compararse con las naturalezas parciales de que está compuesta; porque, aunque una de ellas sea la forma, sin embargo, desde el momento que tanto la materia como la forma son parte incompleta y de por sí imperfecta, pueden compararse como materia respecto de la naturaleza total compuesta, comparándose ésta, en cuanto es algo total y completo, como forma respecto de las partes; pues, según testimonio de Aristóteles, lib. II de la *Física,* text. 31, el todo se comporta como forma respecto de las partes, por más que allí se refiera preferentemente al todo integral respecto de sus partes.

10. *En cada uno de los compuestos se da una sola forma metafísica.*— Se comprende, finalmente, por lo dicho que esta forma sólo puede ser una para una misma cosa; es evidente, ya que expresa la naturaleza total de una cosa, y ésta en cada cosa no puede ser más que una. Ni tiene importancia el que según esta razón puedan distinguirse en la misma realidad la forma específica del todo y la forma genérica, por ejemplo la humanidad, la animalidad, etc.; pues, tomadas estas cosas respecto de la misma realidad, no son realmente muchas formas sino una sola e idéntica concebida de diversas maneras; y en cuanto se la concibe como muchas según nuestra razón, tampoco se la toma según la razón respecto de una sola realidad sino de muchas; en efecto, la animalidad no es la forma total del hombre, sino del animal en cuanto tal; de esta suerte, con la debida proporción, la forma del todo sólo puede ser una respecto de la misma realidad.

11. *Se sale al paso de una duda.*— Sólo puede plantearse alguna duda respecto de la conclusión propuesta; en efecto, si la forma total es la forma del supuesto, no sólo incluye los principios esenciales, sino también los principios individuantes, los cuales no pertenecen a la esencia de la cosa, puesto que la forma total y la naturaleza íntegra de Pedro no es únicamente la humanidad,

9. Unde etiam obiter intelligitur huic formae nullam propriam materiam respondere, quia, ut dictum est, non appellatur forma eo quod informet aliquod subiectum; sed, si generatim loquamur, solum suppositum correspondet huic naturae tamquam essentialiter constitutum per ipsam. In rebus vero materialibus potest natura integra comparari, ut forma totalis, ad partiales naturas ex quibus componitur; nam, licet altera earum sit forma, tamen, quatenus tam materia quam forma est quaedam pars incompleta et ex se imperfecta, potest comparari ut materia ad totam naturam compositam, et haec tamquam quid totum et completum comparatur ad partes tamquam forma; totum enim se habet ut forma respectu partium, teste Aristotele, II Phys., text. 31, quamvis ibi de toto integrali respectu suarum partium potissimum loquatur.

10. *Metaphysicae formae in singulis compositis singulae.*— Tandem intelligitur ex dictis hanc formam tantum esse posse unam respectu eiusdem; patet, quia dicit totam rei naturam; haec autem in una re non potest esse nisi una. Nec refert quod secundum rationem distingui possint in eodem forma totius specifica et generica, ut humanitas, animalitas, etc.; nam si haec sumantur respectu eiusdem, non sunt in re plures formae, sed una et eadem diversimode concepta; et quatenus illa concipitur ut plures secundum rationem, non sumitur respectu unius, sed plurium, etiam secundum rationem; animalitas enim non est forma totalis hominis, sed animalis ut sic; atque ita, servata proportione, forma totius una tantum est respectu eiusdem.

11. *Ocurritur dubitationi.*— Solum potest dubitare aliquis circa conclusionem positam; nam forma totalis, si est forma suppositi, non tantum includit essentialia principia, sed etiam principia individuantia, quae non sunt de essentia rei, quia forma totalis et natura integra Petri non est tan-

sino esta humanidad; luego es falso que esta forma sólo incluya la esencia total de la cosa. Se sigue, además, que en esta forma no queda incluída la existencia, puesto que tampoco ella pertenece a la esencia. Mas el consiguiente aparece como falso; porque, si no incluye la existencia, ¿cómo la constituye realmente? A esto hay que responder que esta forma ha de tomarse con proporción respecto de aquello que resulta constituído por ella, y que en este sentido expresa siempre su naturaleza íntegra y sola y su esencia. Porque, si se la compara con la especie común considerada precisivamente, incluirá únicamente los principios específicos esenciales, y entonces la humanidad expresa la forma total de hombre. Mas si se la compara con un individuo determinado, en este caso incluye los principios esenciales individuales y particulares, los cuales, aunque hablando en absoluto no pertenezcan a la esencia de la cosa, por estar implicada en esta palabra cierta precisión de la mente, no obstante pertenecen a la esencia del individuo en cuanto es individuo, según se explicó antes al tratar del principio de individuación. Algo parecido hay que decir de la existencia; en efecto, aunque ésta no pertenezca en absoluto a la esencia de una cosa creada o creable, pertenece, sin embargo, a su esencia en cuanto es existente, o en cuanto está constituída en la condición de entidad actual; y por eso, aunque esta forma no incluya más que la esencia de la cosa, no obstante, para constituirla actualmente incluye la existencia, no sólo en cuanto es una condición necesaria extrínseca o concomitante, sino también en cuanto es intrínsecamente constitutiva de la entidad actual de la naturaleza misma, mediante la cual constituye formalmente una sustancia determinada o un individuo sustancial.

Concepto de forma lógica

12. Afirmo en segundo lugar: suele llamarse principalmente forma metafísica según la razón —y se le da también el nombre de lógica— a la diferencia esencial; aunque, según cierta relación, se le atribuye también al género, e incluso a la definición; por tanto, esta forma no tiene una causalidad real propia, sino sólo de razón, correspondiéndole una materia proporcional. Esta afirmación es clarísima en su totalidad y resulta evidente por el uso común de

tum humanitas, sed haec humanitas; ergo falsum est hanc formam solum includere totam rei essentiam. Deinde sequitur non includi existentiam in hac forma, quia haec etiam non est de essentia. Consequens autem falsum apparet; nam, si non includit existentiam, quomodo realiter constituit? Ad haec vero dicendum est hanc formam sumendam esse cum proportione respectu illius quod per illam constituitur, et sic semper dicit integram et solam naturam et essentiam eius. Nam si comparetur ad speciem communem praecise sumptam, includit tantum principia essentialia specifica, et humanitas dicit formam totalem hominis. Si vero ad determinatum individuum comparetur, sic includit principia essentialia individualia et particularia, quae, licet non sint de essentia rei, absolute loquendo, quia in hac voce includitur quaedam praecisio mentis, sunt tamen de essentia individui ut individuum est, ut supra declaratum est tractando de principio individuationis. Similiter dicendum est de existentia; nam, licet haec non sit absolute de essentia rei creatae seu creabilis, est tamen de essentia eius ut existentis seu ut constitutae in ratione entitatis actualis; et ideo, licet haec forma non includat nisi rei essentiam, tamen, ut eam actualiter constituat, includit existentiam, non tantum ut necessariam conditionem extrinsecam aut concomitantem, sed etiam ut intrinsece constituentem actualem entitatem ipsius naturae, per quam formaliter constituit talem substantiam vel substantiale individuum.

Quid sit forma logica

12. Dico secundo: forma metaphysica secundum rationem (quae logica etiam appellatur) praecipue dici solet de differentia essentiali; tamen secundum aliquem respectum attribuitur etiam generi, atque etiam definitioni; unde haec forma non habet propriam causalitatem realem, sed rationis tantum, et proportionalis materia illi correspondet. Tota haec assertio est clarissima et constat ex communi usu loquendi, sup-

hablar, si damos por supuesto lo que sobre este tema se ha dicho antes al tratar de los universales, donde hemos explicado cómo se comparan entre sí el género y la diferencia y de dónde están tomados. Entre otras cosas afirmamos allí con Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, text. 42 y 43, que del género y de la diferencia resultaba un uno *per se* por compararse inmediatamente entre sí como potencia y acto del mismo género en mutua subordinación esencial; y decía en ese pasaje Santo Tomás, lec. 12, partíc. 5, que el género y la diferencia no se comparaban como potencia y acto realmente distintos, sino porque expresaban la misma esencia como determinable o por modo de determinación de la misma. Se comprende por esto que la diferencia imita a la forma en su condición de actuar, de ser término y de distinguir, siendo por lo mismo a ella a quien primariamente conviene este concepto de forma metafísica, mientras que el género tiene en relación con ella la razón de materia, por ser algo potencial actualizable e indiferente para muchas cosas, mientras no se lo piense como contraído y determinado por la diferencia; de donde resulta también que la diferencia es de suyo más perfecta que el género, porque dentro de un mismo género es más perfecto aquello que se comporta como acto que lo que se comporta como potencia. Por eso dijimos también en el pasaje citado que la diferencia se toma de un principio más noble; por tanto, también en esto existe proporción entre la forma y la diferencia, consistente en que igual que la forma es más perfecta que la materia, también la diferencia lo es más que el género. A su vez, igual que la materia y la forma se distinguen en la realidad, de suerte que la una no sea la otra ni la incluya esencialmente, del mismo modo también el género y la diferencia se diversifican en sus conceptos, según los cuales se distinguen de tal manera, que ni la diferencia se incluye actualmente en el concepto del género, ni el género en el concepto de la diferencia, ya que, de lo contrario, ni tendría lugar una composición metafísica propia, ni estarían propiamente en relación de acto y potencia, ya que al concepto de éstos pertenece la no inclusión mutua; esto es lo que enseñó Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, en el pasaje antes citado, y en el lib. III, texto. 10, y en el lib. VI de los *Tópicos*, c. 3.

13. Acaece también por esto que, al igual que a la materia no le conviene esencialmente y por necesidad el estar bajo ésta o aquella forma determinada,

positis quae de re ipsa dicta sunt supra, tractando de universalibus, ubi declaravimus quomodo genus et differentia inter se comparentur et unde sumantur. Ubi inter alia diximus cum Aristotele, VII Metaph., text. 42 et 43, ex genere et differentia consurgere unum per se, quia proxime inter se comparantur ut potentia et actus eiusdem generis et per se ordinata inter sese, ubi D. Thomas, lect. 12, partic. 5, declarat non comparari genus et differentiam ut potentiam et actum re distincta, sed quia dicunt eamdem essentiam ut determinabilem vel per modum determinationis eius. Ex quo intelligitur differentia imitari formam in ratione actuandi, terminandi ac distinguendi, et ideo illam esse cui primo convenit haec ratio formae metaphysicae; genus autem comparatione eius habere rationem materiae, quia est potentiale quid actuabile et indifferens ad multa, donec per differentiam intelligatur contrahi ac determinari; unde etiam fit ut differentia ex se perfectior sit quam genus, quia id quod intra idem genus se habet ut actus perfectius est quam quod se habet ut potentia. Unde etiam loco supra citato diximus differentiam ex nobiliori principio sumi; in hoc ergo etiam est proportio inter formam et differentiam, quod sicut forma est perfectior materia, ita differentia genere. Rursus, sicut materia et forma reipsa distinguuntur, ita ut neque una sit alia neque intrinsece aliam includat, sic etiam genus et differentia separantur conceptibus, secundum quos ita distinguuntur ut neque in conceptu generis includatur actu differentia, neque in conceptu differentiae, genus; alioqui non esset propria compositio metaphysica, neque compararentur ut proprius actus et potentia, quia de horum ratione est ut non se includant; atque hoc docuit Aristoteles, VII Metaph., ubi supra, lib. III, text. 10, et VI Topicor., c. 3.

13. Quo etiam fit ut, sicut materiae per se ac necessario non convenit ut sit sub

tampoco el género exige esencial y necesariamente una diferencia de modo determinado, por más que de modo confuso reclame necesariamente alguna, de igual manera que la materia reclama la forma. Mas en esto hay que tener en cuenta una diferencia entre la materia y la forma por una parte, y el género y la diferencia por otra, porque, aunque la materia no puede existir naturalmente sin alguna forma, con todo no implica en absoluto contradicción el que se conserve de este modo, al igual que la forma puede también a veces no depender naturalmente de la materia, y la que así depende puede, sin embargo, conservarse sobrenaturalmente sin la materia; en cambio el género y la diferencia de tal manera se unen esencialmente, que repugna en absoluto o que el género subsista sin ninguna diferencia, o la diferencia fuera del género al que actualiza. Y la razón es clara, porque el género y la diferencia no se distinguen en la realidad, sino que expresan la misma esencia en cuanto determinable y determinante y, por ello, nada tiene de sorprendente que no puedan separarse en la realidad del modo dicho. Además, porque en la realidad no puede existir nada que no tenga una esencia determinada, constituída consecuentemente en alguna especie propia y última, en la que es forzoso que se incluyan tanto los predicados comunes o genéricos como los propios; por consiguiente no pueden subsistir de este modo precisivo y abstracto con que se los concibe.

14. *Cómo entendemos que se unen el género y la diferencia.*— De aquí llegamos a comprender también otra nueva diferenciación, a saber, que entre el género y la diferencia no tiene lugar una unión intermedia distinta de ellos mismos, incluso según la verdadera razón con que los concebimos, del mismo modo que decíamos antes que entre la materia y la forma mediaba un modo de unión realmente distinto de ellas, ya que la unión actual entre éstas no pertenece a su razón intrínseca; más aún, es separable de ellas, siendo, por tanto, preciso que les sirva de medio y se distinga de las mismas. Mas el género y la diferencia se unen esencialmente —o mejor, forman una sola cosa en la realidad, aunque se distingan por razón— de tal suerte que son absolutamente inseparables según la realidad y hasta en cierto modo según la razón; porque, aunque pueda la diferencia comprenderse sin el género en su concepto preci-

hac vel illa determinata forma, ita genus per se ac necessario non requirat determinate aliquam ex differentiis, quamvis aliquam in confuso necessario requirat, sicut materia requirit formam. In hoc autem est advertenda differentia inter materiam et formam ex una parte, et genus et differentiam ex alia, quod, licet materia naturaliter esse non possit sine aliqua forma, absolute tamen non implicat contradictionem ita conservari, et similiter forma interdum potest non pendere a materia etiam naturaliter, et quae ita pendet, potest nihilominus supernaturaliter sine materia conservari; at vero genus et differentia ita per se coniunguntur ut omnino repugnet aut genus sine omnibus differentiis, aut differentiam extra genus quod actuat, subsistere. Et ratio est clara, quia genus et differentia in re non distinguuntur, sed dicunt eamdem essentiam ut determinabilem et determinantem, et ideo mirum non est quod non possint in re dicto modo separari. Item, quia in re non potest esse aliquid quod non habeat determinatam essentiam et consequenter in aliqua propria et ultima specie constitutam, in qua necesse est et communia seu generica praedicata et propria includi; non possunt ergo haec ita praecise et abstracte subsistere, sicut concipiuntur.

14. *Qualiter genus et differentia uniri intelligantur.*— Ex quo ulterius intelligitur aliud discrimen, nimirum inter genus et differentiam non intervenire unionem mediam distinctam ab ipsis, etiam secundum veram rationem concipiendi, sicut inter materiam et formam supra dicebamus intercedere modum unionis in re distinctum ab eis, quia actualis unio inter eas non est de intrinseca ratione earum, immo est separabilis ab ipsis, et ideo necesse est ut inter eas mediet et ab eis distinguatur. At vero genus et differentia ita per se uniuntur (vel potius sunt unum in re, licet distinguantur ratione) ut prorsus sint inseparabilia secundum rem et quodammodo secundum rationem; nam, licet conceptu praecisivo possit differentia intelligi sine genere, tamen non potest con-

sivo, con todo no puede ser concebida negativamente como existente sin el género, o sea sin actualizar al género. Y por eso, igual que de los modos reales, que se distinguen sólo modalmente de las cosas a que modifican, afirmamos que no se unen a esas mismas cosas mediante una unión distinta, sino por sí mismos, de igual manera, con mucho mayor razón se ha de concebir a la diferencia como un modo esencial de la especie, que contrae y actualiza al género por sí misma sin valerse de ninguna unión intermedia.

15. *La diferencia no ejerce causalidad real.*— Por último, se desprende de esto que la diferencia en cuanto es calificada como forma no tiene una causalidad real propia, puesto que no se da causalidad real a no ser entre aquellos elementos que se distinguen en la realidad misma, o al menos es menester que intervenga algún influjo real y una causalidad realmente distinta de la causa o del efecto; y aquí no tiene lugar ninguna de estas cosas, ya que ni la diferencia se distingue de la especie en la realidad, ni del género en cuanto está contraído por ella. Ni tiene lugar tampoco en este caso ninguna causalidad distinta de la diferencia. Por tanto, se trata únicamente de una constitución debida a nuestra razón y modo de concebir, a la que se llama forma o causalidad formal sólo por analogía y proporción con la causa real. Lo mismo ha de pensarse respecto del género en cuanto se le atribuye la condición o causalidad de la materia. Ni tiene que ver que la realidad por ellos constituída sea muchas veces una esencia verdadera y real, por ejemplo, un hombre o un caballo; porque, aunque dicha esencia sea real en sí, sin embargo, en cuanto compuesta de este modo determinado, no es un ente real, sino de razón, por ser únicamente de razón la composición misma.

16. *Modalidad de predicación del género respecto de la especie total.*— Mas se pueden plantear objeciones, porque si la diferencia se compara con el género como forma, y el género como materia con la diferencia, resulta, en consecuencia, que ambas se comparan con la especie o con lo definido como la parte se compara con el todo; por consiguiente ninguna de ellas podrá predicarse absoluta y directamente de la especie, ya que, aunque la parte pueda predicarse oblicua o denominativamente del todo, no obstante, no puede predicarse absoluta y directamente; en efecto, no decimos: *el hombre es materia,*

cipi negative ut existens sine genere, seu non actuando genus. Et ideo, sicut in modis realibus, qui solum modaliter distinguuntur a rebus quas modificant, dicimus non uniri ipsis rebus per unionem distinctam, sed seipsis, ita multo maiori ratione differentia concipienda est tamquam modus essentialis speciei et per seipsam contrahens et actuans genus absque alia unione media.

15. *Differentia non causat realiter.*— Ultimo ex his intelligitur differentiam, quatenus forma dicitur, non habere propriam causalitatem realem, quia causalitas realis non est nisi inter ea quae in re ipsa distinguuntur, vel saltem necesse est ut intercedat aliquis realis influxus et causalitas distincta ex natura rei ab ipsa causa vel effectu; hic autem nihil horum intervenit, quia nec differentia est in re distincta a specie, nec a genere, prout per illam contrahitur. Neque etiam intervenit ibi aliqua causalitas ab ipsa differentia distincta. Est igitur haec solum constitutio quaedam secundum rationem ac modum concipiendi nostrum, quae solum per analogiam et proportionem ad realem causam forma vel formalis causalitas appellatur. Idemque de genere intelligendum est, quatenus ei ratio vel causalitas materiae attribuitur. Nec refert quod res ex his constituta saepe sit vera ac realis essentia, ut homo aut equus; nam, licet talis essentia in se realis sit, tamen ut sic composita, non est ens rei, sed rationis, cum compositio ipsa rationis tantum sit.

16. *Qualiter genus de tota specie praedicetur.*— Sed obiiciet aliquis: nam si differentia comparatur ad genus ut forma, et genus ad differentiam ut materia, ergo utraque comparatur ad speciem seu definitum ut pars ad totum; ergo neutra poterit absolute et in recto praedicari de specie, quia pars, licet possit in obliquo aut denominative praedicari de toto, non tamen absolute et in recto; non enim dicimus: *homo est materia,* sed *habet materiam,* vel *est*

sino *tiene materia* o *es material;* por tanto, serán falsas expresiones como éstas: *el hombre es animal,* y otras semejantes. Esta objeción se plantea únicamente para declarar la segunda parte de la conclusión, en la que decíamos que se suele llamar forma metafísica tanto al género respecto de las especies como a la definición respecto de lo definido. Así, pues, la distinción que suele usarse es que el género (y lo mismo acontece proporcionalmente con la diferencia) puede considerarse de un doble modo: o precisivamente en cuanto expresa un grado determinado y está como limitado por sí mismo a él, y en este sentido es una parte y, en cuanto tal, tampoco se predica del todo, porque tendría este sentido: que el hombre, por ejemplo, es animal considerado de una manera precisiva sin adiciones y abstractamente, o sea que no es más que animal, sentido que es completamente falso. Bajo esta consideración el género se compara con la diferencia como materia, y, al contrario, la diferencia se compara con el género como forma. Este es el sentido en que nos hemos expresado hasta ahora; de acuerdo con ese mismo sentido se concede a la objeción todo lo que en ella se propone, a saber, que el género y la diferencia son partes y que, como tales, no son predicables; y Aristóteles no sólo los llama partes, sino también elementos, sobre todo a las diferencias y géneros supremos en atención a la simplicidad de los mismos y a que en ellos termina la última resolución en metafísica, como se ve por el lib. II de los *Analíticos Segundos,* c. 14. Mas de otro modo se considera al género como un todo, al que se califica de potencial o confuso por expresar confusamente la quididad total de la especie, y de este modo se predica con toda razón de la especie o de lo definido, puesto que ya no se predica como una parte, sino como el todo, y éste suele ser el sentido ordinario de tal locución; en efecto, cuando se dice: *el hombre es animal,* no queda excluído nada de lo que pertenece al hombre, sino que se afirma que el mismo supuesto que constituye al hombre es también animal; o que el hombre es animal por la misma forma y esencia por la que es hombre, cosas ambas que son verdad. Así, pues, del género en cuanto puede predicarse de la especi como algo suprior a la misma y que la contiene en cierto modo se afirma que posee de alguna manera la razón de forma

materialis; erunt ergo falsae hae locutiones: *homo est animal,* et similes. Haec obiectio solum proposita est ad declarandam alteram partem conclusionis, qua dicebamus et genus respectu specierum et definitionem respectu definiti solere formam metaphysicam appellari. Communis itaque distinctio est genus (et idem est proportionaliter de differentia) dupliciter posse considerari: aut praecise, ut dicit talem gradum et in eo quasi sistit ex se; atque hoc sensu esse partem, et ut sic etiam non praedicari de toto, quia redderet hunc sensum, hominem, verbi gratia, esse animal praecise, et solitarie, et abstracte sumptum, seu non plus esse quam animal, qui sensus est plane falsus. Et genus sub hac consideratione comparatur ut materia ad differentiam, et e converso differentia ut forma ad genus. Et sic procedunt quae hactenus dicta sunt. Atque in eodem sensu ad obiectionem conceditur totum quod in ea infertur, nimirum genus et differentiam esse partes, et ut sic non praedicari; nec solum partes, sed etiam elementa ab Aristotele appellantur [1], praesertim differentiae et genera summa, propter simplicitatem eorum, et quia in ea fit ultima resolutio in metaphysica, ut patet ex II Poster., c. 14. Alio vero modo consideratur genus ut totum, quod potentiale appellant seu confusum, quia confuse dicit totam quidditatem speciei, et hoc modo optime praedicatur de specie seu definito, quia iam non praedicatur ut pars, sed ut totum; et hic est communis sensus huius locutionis; cum enim dicitur *homo est animal,* nihil ab homine excluditur, sed affirmatur idem suppositum quod est homo esse etiam animal; seu hominem, eadem forma et essentia qua est homo, esse etiam animal; utrumque autem horum verum est. Genus ergo quatenus praedicari potest de specie, ut quid superius ad ipsam et quasi continens ipsam, dicitur aliquo modo habere ra-

[1] III Metaph., c. 3, et lib. V, c. 5.

respecto de ella; y, por el contrario, los inferiores, en cuanto están supeditados a los superiores y son en cierto modo soporte de ellos, tienen cierta razón de materia. Y con igual o mayor motivo se compara la especie como forma respecto de los individuos, mientras que a éstos se les compara como materia.

17. Y éste es el sentido en que interpreto a Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 2, cuando reduce ambas partes de la definición a la causa formal; pues, por lo que se refiere al género, pienso que ha de interpretársele no formalmente en cuanto es una parte, sino en cuanto es un todo, según expliqué. Y por lo que se refiere a toda la definición, dado que expresa la esencia total y es la razón propia de aquello mismo que se define, de lo cual se predica con toda propiedad, puede, por lo mismo, llamarse también forma metafísica, aunque no sea compuesta. De este modo es fácil explicar todas las expresiones parecidas que se fundan sólo en cierta analogía y sentido tropológico.

18. *Diferencia entre la forma metafísica y la física.*— Sólo queda por explicar una pequeña duda que se origina de la diferencia que ha de hacerse notar entre la forma metafísica y la física por el hecho de que la forma física sustancial no se multiplica en el mismo compuesto, según dijimos antes, mientras que la metafísica puede multiplicarse, puesto que los géneros de una misma cosa pueden ser múltiples, y de modo similar las diferencias; y lo que es más, también la definición, por más que parezca contener y explicar la esencia total de la cosa, sin embargo puede ser múltiple, según consta por el lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y por el lib. II, c. 8 y 12, y por el lib. II *De anima*, c. 7. La razón de la diferencia es fácil, ya que las formas físicas distintas realmente están en tal relación, que cada una de ellas constituye una especie perfecta y consumada de sustancia debiendo ser real y física la composición a que pertenezca, y siendo contradictorio, por tanto, el que se multipliquen en una misma sustancia dotada de unidad propia y *per se*. Mas esta forma metafísica, a saber, la diferencia, ni constituye composición real, ni se distingue de otra diferencia, si no es por precisión y abstracción de nuestra mente; y nuestra mente puede prescindir y abstraer una misma realidad de diversos modos, pudiendo, por lo mismo, concebir en ella muchos predicados de género y de diferencia;

tionem formae respectu eius; et e converso inferiora, quatenus superioribus subiiciuntur et ea quodammodo in se sustinent, habent quamdam rationem materiae. Et simili vel maiori ratione comparatur species ut forma ad individua, haec vero ut materia.

17. Atque hoc sensu intelligo Aristotelem, V Metaph., c. 2, cum utramque partem definitionis revocat ad causam formalem; nam, quantum ad genus spectat, id intelligendum puto non formaliter ut pars est, sed ut totum quoddam est, ut explicui. At vero tota definitio, quia totam essentiam declarat et propria ratio est ipsius definiti et de illo propriissime praedicatur, ideo forma etiam metaphysica dici potest, quamvis non sit composita. Atque ita facile est omnes similes locutiones explicare, quae solum in analogia quadam et translatione consistunt.

18. *Discrimen inter metaphysicam formam et physicam.*— Solum superest breve dubium expediendum, quod oritur ex notanda differentia inter hanc formam metaphysicam et physicam, quod forma physica substantialis non multiplicatur in eodem composito, ut supra diximus; haec autem forma multiplicari potest; nam et genera eiusdem rei possunt esse plura, et differentiae similiter; immo et definitio, quamvis totam rei essentiam continere et explicare videatur, nihilominus multiplex esse potest, ut constat ex I Poster., c. 7, et lib. II, c. 8 et 12, et II de Anim., c. 7. Ratio autem differentiae facilis est, quia formae physicae realiter distinctae ita comparantur ut quaelibet constituat perfectam et consummatam speciem substantiae, et earum compositio esse deberet realis et physica, et ideo repugnant in eadem substantia proprie ac per se una. At vero haec forma metaphysica, nempe differentia, nec facit realem compositionem nec distinguitur ab alia differentia nisi per mentis praecisionem et abstractionem; potest autem mens nostra eamdem rem variis modis praescindere et abstrahere, et ideo potest in eadem plura praedicata generis et differentiae conci-

por eso la multitud de diferencias esenciales no es obstáculo para la unidad y composición esencial de género y diferencia.

¿Se da proceso al infinito en los predicados esenciales?

19. De esta diferencia surge inmediatamente una dificultad; efectivamente, de ella se sigue que se puede dar un proceso al infinito en estas causas metafísicas formales y materiales, esto es, en los predicados quiditativos. Mas el consiguiente se opone a Aristóteles en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, donde juzgó que el que no se diese un proceso al infinito era más claro en las partes de la definición, que son el género y la diferencia, que en las formas mismas; y, por eso, prueba la negación de infinitas formas por la negación de infinitos predicados. Se prueba la consecuencia, porque no existe mayor repugnancia para que se den dos diferencias en una sola realidad que para que se den tres o cuatro, pudiendo decirse lo mismo de cualquier otro número; por consiguiente puede darse proceso al infinito en tal número, sobre todo teniendo en cuenta que este número de predicados no resulta de realidades o modos distintos que existan realmente en una sola e idéntica sustancia, sino de nuestros conceptos con cierto fundamento en la realidad; mas nosotros podemos prescindir y abstraer de infinitos modos, dándose en la realidad fundamento para que lo hagamos a causa de las diversas conveniencias o semejanzas que puede una cosa tener con otras, por fundarse dichas abstracciones en estas conveniencias. La dificultad apremia, sobre todo si a una especie no se la compara solamente con las otras especies producidas, sino con todas las posibles, las cuales pueden multiplicarse hasta el infinito y de infinitos modos.

20. *Se refutan por ineficaces algunas razones que suelen aducirse en pro de la conclusión.*— Sin embargo, hay que afirmar absolutamente con Aristóteles que tampoco se da proceso al infinito en estas causas formales. Así lo defienden todos los intérpretes, los cuales aducen diversidad de argumentos El primero consiste en que, en otro caso, la realidad constituída sería infinitamente perfecta, puesto que todo predicado le añade alguna perfección. Mas acaso se negará la consecuencia por el hecho de que una perfección finita puede ser el

pere; quare multitudo differentiarum essentialium non obstat unitati et compositioni per se ex genere et differentia.

Deturne processus in infinitum in praedicatis essentialibus

19. Ex hoc vero discrimine oritur statim difficultas; nam sequitur dari posse processum in infinitum in his causis formalibus ac materialibus metaphysicis, hoc est, in praedicatis quidditativis. Consequens autem est contra Aristot., II Metaph., c. 1, ubi notius existimavit non posse dari processum in infinitum in partibus definitionis, quae sunt genus et differentia, quam in formis ipsis; et ideo ex negatione infinitorum praedicatorum probat negationem infinitarum formarum. Sequela autem probatur, quia non magis repugnat dari duas differentias in una re quam tres vel quatuor, et ita de quolibet numero; ergo potest in hoc numero in infinitum procedi. Praesertim quia hic numerus praedicatorum non consurgit ex rebus aut modis distinctis qui sint a parte rei in una et eadem substantia, sed ex conceptibus nostris cum aliquo fundamento in re; sed nos possumus infinitis modis praescindere et abstrahere, et in rebus est fundamentum ut id a nobis fiat propter varias convenientias et dissimilitudines quas una res habet cum aliis, in quibus convenientiis hae abstractiones fundantur. Et maxime urget difficultas, si una species non tantum comparetur ad alias species factas, sed ad omnes possibiles, quae in infinitum et infinitis modis multiplicari possunt.

20. *Aliquot rationes quae pro conclusione afferri solent, inefficacia redarguuntur.*— Nihilominus absolute dicendum est cum Aristotele, etiam in his causis formalibus non dari processum in infinitum. Ita docent omnes interpretes, qui varias afferunt rationes. Prima est, quia alias res constituta esset infinite perfecta, quia quodlibet praedicatum addit aliquam perfectionem. Sed forte negabitur consequentia, quia una finita perfectio potest esse fundamentum infi-

fundamento de infinitos conceptos, los cuales, aunque expresen perfecciones racionalmente distintas, no aumentan en la realidad su perfección. El segundo argumento es porque si estas diferencias son infinitas, también serán infinitas las propiedades que se siguen de ellas. Mas se puede responder que de la diferencia genérica y específica no se siguen siempre propiedades realmente distintas, como se puede ver en estos predicados, *sustancia, espiritual, de Gabriel,* etc.; sino que es suficiente con que las mismas propiedades correspondan también de modo proporcionado según razones universales o particulares, tal como se dejó indicado en las páginas anteriores.

21. *Verdadera razón de la conclusión.*— El tercer argumento y el más probable es porque es menester que se dé un género supremo que sea como la materia primera de tal composición, y una diferencia específica ínfima que sea como la última forma; por consiguiente, también tienen que darse por necesidad en número finito y determinado las formas intermedias. Prueba la mayor Aristóteles, porque en estos predicados quiditativos hay siempre uno que es anterior a otro, es decir, que es más universal y se extiende a más cosas; ahora bien, no es anterior más que por estar más cerca de aquel que es el primero; luego es necesario que exista también un género supremo. Esto, además, es evidente por experiencia llevando nuestra reflexión a todos los predicamentos y sobre todo a la sustancia, la cual, en cuanto significa inmediatamente la sustancia completa, es un género supremo, ya que no puede concebirse ninguno más universal respecto de las sustancias; y doy por supuesto que el ente no es un género, por más que, aunque fuese género, no constituiría obstáculo alguno, ya que sería el género supremo, teniendo de este modo lo que pretendemos. Y así tampoco se origina impedimento si alguno se empeña en que esta resolución debe llevarse hasta los predicados trascendentales, porque, aunque esto fuese verdad, llegaríamos a alguno que fuese último. Y la razón es porque en todas las cosas o sustancias se da alguna conveniencia esencial primera o mínima, según la cual puede abstraerse bien algún predicado trascendente, bien algún género supremo. Se prueba la menor por la constitución misma de la especie última, puesto que no puede existir cosa alguna que no esté constituída en alguna especie última; de lo contrario no tendría una

nitorum conceptuum, qui, licet dicant perfectiones ratione distinctas, non augent in re perfectionem. Secunda ratio est, quia si hae differentiae sunt infinitae, etiam proprietates quae ad illas consequuntur erunt infinitae. Sed respondebitur ex differentia generica et specifica non semper consequi proprietates re distinctas, ut patet in his praedicatis: *substantia, spiritualis, Gabrielis,* etc.; sed satis esse ut ipsae etiam proprietates secundum universales vel speciales rationes proportionate correspondeant, ut in superioribus etiam tactum est.

21. *Vera ratio conclusionis.*— Tertia ratio et maxime probabilis est quia necesse est dari supremum genus quod sit quasi prima materia huius compositionis et differentia specifica et infima quae sit quasi ultima forma; ergo etiam formae intermediae necessario sunt in numero finito et determinato. Maior probatur ab Aristotele quia in his praedicatis quidditativis semper unum est prius alio, id est, universalius et ad plura se extendens; sed non est prius nisi quia magis accedit ad id quod est primum; ergo necesse est dari etiam supremum aliquod genus. Deinde id patet experientia, discurrendo per omnia praedicamenta, et praecipue in substantia, quae, ut immediate significat substantiam completam, est supremum genus; nullum enim potest universalius respectu substantiarum cogitari; suppono autem ens non esse genus, quamquam licet esset genus, nihil obstaret, nam illud esset supremum; et ita habemus quod intendimus. Atque ita etiam nil impediet, si quis contendat hanc resolutionem debere fieri usque ad praedicata transcendentia, quia, quamvis id esset verum, sisteretur in aliquo ultimo. Et ratio est quia in omnibus rebus vel substantiis datur aliqua prima seu minima convenientia essentialis, secundum quam abstrahi potest vel praedicatum transcendens vel supremum genus. Minor autem probatur ex ipsa constitutione speciei ultimae, quia non potest esse ulla res quae non sit in aliqua ultima specie constituta; alias non haberet

esencia determinada ni distinta de las otras especies concretas; y la última especie debe estar constituída por alguna diferencia última. Ni trato ahora de discutir si esta diferencia última es simple, o si resulta de la reunión de muchas, cada una de las cuales es común, según parece haberlo dado a entender Porfirio en el capítulo sobre la diferencia, y parece apoyarlo en gran manera Aristóteles en el lib. I de los *Tópicos,* c. 3, y en el lib. VI de los *Tópicos,* c. 3 y 4, y en el lib. II de los *Analíticos Segundos,* c. 14; en efecto, esto nada tiene que ver con el problema presente, ya que habría que detenerse necesariamente en diferencias que no estuvieran actualizadas por otras, aunque tuvieran acaso que juntarse dos o tres de ellas para constituir la última especie, puesto que ahora nuestro argumento se refiere únicamente a las diferencias subordinadas. Por su parte, la primera consecuencia parece de por sí evidente, ya que entre los extremos primero y último no pueden darse infinitos medios, según hemos dicho antes a propósito de las formas, puesto que la razón allí expuesta vale igualmente aquí.

22. *Objeciones contra el argumento antes propuesto.*— Empero este argumento puede ser atacado de dos modos; primero, diciendo que, aunque los predicados esencialmente subordinados en una línea a modo de acto y potencia sean finitos, pueden, con todo, los no subordinados o los que están en diversas líneas multiplicarse hasta el infinito, igual que podría alguien decir que se dan muchos géneros supremos, o que para la constitución de la última especie se reúnen muchas diferencias no subordinadas entre sí, y que éstas pueden multiplicarse hasta el infinito; o que un solo e idéntico género, ya sea próximo, ya remoto, puede estar contraído al mismo tiempo por muchas diferencias que ni sean completamente opuestas entre sí, ni estén mutuamente subordinadas; así, por ejemplo, animal, según los filósofos antiguos, está contraído por racional y por mortal, diferencias que convienen en el hombre y están separadas en otras cosas; y la sustancia podría estar inmediatamente dividida por viviente y por corpóreo, que convienen en algunas sustancias y están separadas en otras. De aquí parece inferirse también que se da entre las diferencias mismas algún círculo vicioso, y que se comparan alternativa y mutuamente como potencia y acto; porque, si la sustancia se divide inmediatamente en viviente y no vivien-

determinatam essentiam, nec diversam ab aliis determinatis speciebus; ultima autem species per aliquam differentiam ultimam constitui debet. Nec disputo nunc an haec differentia ultima sit simplex an coalescens ex multis, quarum singulae communes sint, ut significasse videtur Porphyrius, in c. de Differentia; et non parum favet Aristoteles, I Topic., c. 3, et lib. VI Topic., c. 3 et 4, et lib. II Poster., c. 14; hoc enim ad praesens nihil refert, quia sistendum necessario est in differentiis quae per alias non actuantur, licet fortasse duae vel tres ex his ad constituendam ultimam speciem conveniant; nunc enim solum de differentiis subordinatis procedit ratio facta. Prima autem consequentia videtur per se nota, quia inter extrema primum et ultimum non possunt dari infinita media, sicut supra de formis diximus; ratio enim ibi facta aeque hic procedit.

22. *Obiectiones contra praedictam rationem.*— Sed haec ratio duobus modis enervari potest; primo dicendo quod, licet praedicata per se subordinata in una linea per modum actus et potentiae, finita sint, nihilominus non subordinata seu in diversis lineis possunt in infinitum multiplicari, ut si quis diceret dari plura genera suprema; vel ad constitutionem ultimae speciei convenire plures differentias inter se non subordinatas, et has posse in infinitum multiplicari; vel unum et idem genus, sive proximum sive remotum, posse simul contrahi pluribus differentiis, quae non omnino inter se repugnent nec sint inter se subordinatae; ut, verbi gratia, animal iuxta antiquos philosophos contrahitur per rationale et per mortale, quae in homine conveniunt, in aliis separantur; et substantia posset immediate dividi per vivens et per corporeum, quae in aliquibus substantiis conveniunt, in aliis separantur. Ex quo etiam consequi videtur ut inter ipsas differentias sit quidam circulus, et vicissim et mutuo comparentur ut potentia et actus; nam si substantia immediate dividatur in viventem et non vi-

te, podrá, a su vez, la sustancia viviente dividirse en corpórea e incorpórea; y si, por el contrario, la sustancia se divide en corpórea e incorpórea, la corpórea se dividirá en viviente y no viviente. Y si no hay inconveniente en esto por tratarse de reflexiones del entendimiento, tampoco será absurda por el mismo motivo aquella multiplicación de los predicados hasta el infinito. Cabe posibilidad de una segunda evasiva, porque, aunque se dé un género supremo y una ínfima diferencia, no hay contradicción en que mediante el entendimiento puedan prescindirse o distinguirse entre ellos multitud de predicados intermedios hasta el infinito, igual que se dan infinitas partes o puntos entre los puntos extremos de una línea; en efecto, igual que éstos son infinitos en potencia, puede también de aquellos predicados, tal como existen en la realidad, decirse que son muchos únicamente en potencia, ya que en la realidad no son muchos en acto, si no se los distingue por el entendimiento; y por eso, aunque el entendimiento pueda distinguir más y más hasta el infinito, no se sigue que sean infinitos en la realidad, sino en potencia. Resulta también de aquí que los predicados que nosotros distinguimos actualmente son siempre finitos, ya porque nosotros no podemos formar de las cosas más que conceptos finitos; ya también porque las semejanzas y diferencias de cualquier especie con las otras que han sido producidas existen en un número limitado y determinado, por más que acaso puedan multiplicarse hasta el infinito respecto de las cosas posibles. Y ésta sería la manera como podría interpretarse a Aristóteles en la cuestión de las diferencias o predicados esenciales que se abstraen de hecho o pueden ser abstraídos mediante el discurso o el conocimiento humano.

23. *Solución.— Se explica la afirmación de Aristóteles.—* Sin embargo pienso que el argumento propuesto es eficaz y que no puede suceder bajo ningún concepto que se multipliquen los predicados hasta el infinito. Y en primer lugar, comienzo por sentar que respecto de cada cosa se da un único género o predicado supremo y una sola diferencia última. La primera parte ha quedado suficientemente probada bien por la razón, bien por el uso o experiencia; por lo que se refiere a la posterior, se han planteado dudas por parte de algunos, aunque a mí me parece igualmente cierta. En primer lugar, porque la diferencia

ventem, rursus substantia vivens dividi poterit in incorpoream et corpoream; si autem e contrario substantia dividatur in corpoream et incorpoream, corporea dividetur in viventem et non viventem. Quod si hoc non est inconveniens, quia sunt reflexiones intellectus, propter eamdem causam non erit absurda multiplicatio illa praedicatorum in infinitum. Altera evasio esse potest, quia, licet detur supremum genus et infima differentia, non repugnat inter ea posse per intellectum praescindi aut distingui plura praedicata intermedia in infinitum, sicut inter extrema puncta lineae dantur infinitae partes vel puncta; nam, sicut haec sunt infinita in potentia, ita illa praedicata, prout in re sunt, dici possunt esse plura tantum in potentia, quia in re non sunt actu multa, nisi per intellectum distinguantur; et ideo, licet intellectus possit plura et plura in infinitum distinguere, non sequitur in re esse infinita nisi in potentia. Ex quo etiam fit ut ea praedicata quae nos actu distinguimus semper sint finita, tum quia nos non possumus nisi finitos conceptus de rebus formare, tum etiam quia omnes convenientiae et differentiae cuiuslibet speciei ad alias quae factae sunt, in certo ac determinato sunt numero, etiamsi respectu rerum possibilium possint fortasse in infinitum multiplicari. Atque ita posset quis interpretari Aristotelem de differentiis seu praedicatis essentialibus, quae de facto abstrahuntur seu abstrahi possunt per discursum vel cognitionem humanam.

23. *Solvuntur.— Aristotelis dictum explicatur.—* Sed nihilominus existimo rationem factam esse efficacem et simpliciter fieri non posse ut praedicata in infinitum multiplicentur. Et imprimis sumo respectu cuiuslibet rei dari tantum unum genus vel praedicatum supremum et unam differentiam ultimam. Et prior quidem pars satis probata est et ratione et usu seu experientia; de posteriori vero ab aliquibus dubitatum est, mihi tamen aeque certa videtur. Primo quidem, quia differentia sumitur a

se toma de la forma, y toda forma específicamente diversa de otra posee un determinado grado esencial que le es propio y no común a las demás; de él puede, por consiguiente, tomarse una diferencia completamente propia y que no sea común a ninguna otra. En segundo lugar, porque no puede constituirse una especie última por la mera unión de dos diferencias comunes, ya que cada una de esas diferencias constituye una especie subalterna y genérica; y la especie última no es un agregado de dos especies subalternas, ya que, de lo contrario, no sería tampoco una sola esencia propia y especial, ni sería un solo compuesto metafísico constituído de acto propio y de potencia propia. Verbigracia, en aquel ejemplo del hombre, si racional y mortal se tomasen como diferencias subalternas y comunes, nunca quedaría constituído el hombre por la agregación de ellas; sino que hay que tomar a racional tal como es propio del hombre, esto es, en cuanto incluye el raciocinio o la aptitud para él; y de este modo, racional será una diferencia simple propia del hombre, mientras que mortal es de suyo una diferencia subalterna y común, no ciertamente a los otros seres que tienen uso de razón, ya que ninguno es racional o intelectual mortal fuera del hombre, sino a los otros seres sensitivos o vivientes. Otro tanto sucede, pues, en todas las especies de cosas. Y esto es lo que dijo Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, texto 43, que había que proceder en la división de las diferencias comunes *hasta que se llegase a realidades indiferenciadas*, esto es, a diferencias últimas y absolutamente propias, según explican Santo Tomás y todos los expositores; *y entonces* —dice Aristóteles— *habrá tantas especies, cuantas sean las diferencias. Pues cualquier diferencia individual* —añade Santo Tomás—, *constituirá una especie especialísima.*

24. *Las diferencias intermedias se limitan a un número finito.—* Sentado, pues, el principio de que las diferencias intermedias sólo pueden existir en número finito, se explica de esta manera. Primero, si los grados diferenciales fuesen distintos en la realidad misma, es evidente que no podrían ser más que finitos por ser actualmente muchos; por consiguiente, sean finitos o infinitos, mas en una realidad finita no puede haber infinitos grados de perfecciones distintas; luego serán finitos. Sobre todo porque a esos grados no se les conceptúa

forma; omnis autem forma specie diversa ab alia habet aliquem gradum essentialem sibi proprium et non communem aliis; ergo ab illo sumi potest differentia omnino propria et nulli alteri communis. Secundo, quia non potest species ultima constitui sola coniunctione duarum differentiarum communium, quia quaelibet earum differentiarum constituit speciem subalternam et genericam; species autem ultima non est aggregatum duarum specierum subalternarum, alioqui neque esset una propria et specialis essentia, neque esset unum compositum metaphysicum ex proprio actu et propria potentia constitutum. Ut, verbi gratia, in illo exemplo de homine, si rationale et mortale sumerentur ut differentiae subalternae et communes, nunquam ex aggregatione illarum constitueretur homo; sed sumendum est rationale ut est proprium hominis, id est, ut includit discursum seu aptitudinem ad illum; hoc autem modo rationale erit simplex differentia propria hominis, mortale vero est de se differentia subalterna et communis, non quidem aliis ratione utentibus, nullum est enim rationale aut intellectuale mortale praeter hominem, sed aliis sentientibus aut viventibus. Sic ergo in omnibus speciebus rerum contingit. Et hoc est quod Aristoteles dixit, VII Metaph., text. 43, procedendum esse in divisione differentiarum communium, *donec ad indifferentia deveniatur*, id est, ad ultimas et omnino proprias differentias, ut D. Thomas et omnes exponunt; *et tunc* (inquit Aristoteles) *tot erunt species quot differentiae. Quaelibet enim individualis differentia* (addit D. Thomas) *constituet unam speciem specialissimam.*

24. *Intermediae differentiae finito numero clauduntur.—* Hoc autem principio posito, quod differentiae intermediae tantum esse possint in numero finito, declaratur in hunc modum. Et primo, si differentiales gradus essent in re ipsa distincti, evidens est non posse esse nisi finitos, quia essent actu plures; ergo finiti vel infiniti, in re autem finita non possunt esse infiniti gradus perfectionum distinctarum; erunt ergo finiti. Eo vel maxime quod illi gradus non intel-

como si estuvieran comunicados entre sí igual que partes proporcionales, sino como absolutamente distintos e indivisibles; ni se comparan tampoco con la realidad como se comparan los puntos con la línea, los cuales de tal manera son indivisibles que no aumentan la cantidad de la línea; sino que cada diferencia añade un cierto grado y una como determinada parte de perfección, resultando de la unión de estas partes una perfección íntegra específica, la cual, al ser finita, no puede constar más que de sus cuasi partes finitas. Por eso, al igual que en la gradación intensiva de una cualidad finita no pueden distinguirse más que grados finitos que no se comunican entre sí, de cuya unión resulta la intensidad finita total de la cualidad, del mismo modo hay que razonar proporcionalmente en los grados diferenciales. Pues aunque estos grados, según la sentencia más verdadera, no se distingan actualmente en la realidad, con todo el raciocinio expuesto tiene la misma eficacia en orden a la distinción y concepción de nuestra mente, ya que también, en cuanto racionalmente distintos, se les concibe como si no tuvieran comunicación entre sí, con tal que se les considere precisiva y formalmente, como deben considerarse dichos grados. En efecto, una diferencia subalterna no incluye a otra, porque ni la inferior pertenece al concepto de la superior ni viceversa; por consiguiente los grados diferenciales intermedios son absolutamente distintos y no se comunican entre sí; luego, desde este punto de vista, su distinción, aunque sea según la razón, no puede prolongarse hasta el infinito, ni puede compararse con la división de las partes del continuo. Por otra parte, cualquiera de dichos grados es indivisible según el concepto; puesto que cualquier diferencia, bien sea genérica, bien específica, es indivisible, y de tal suerte es indivisible que aumenta esencialmente la perfección de la realidad en orden al concepto de la mente; luego tampoco en orden al concepto de nuestra mente puede una esencia finita dividirse o constituirse por semejantes diferencias a no ser en número finito, puesto que, al ser indivisibles, no es posible llevar su división hasta el infinito.

25. Y de este modo conserva su eficacia la consecuencia propuesta en el tercer argumento, y desaparece la objeción que se insinuaba en la segunda evasión, por no poder contenerse en una realidad finita, incluso potencialmente, infinitos grados que no se comuniquen entre sí y aumenten la perfección o cantidad de esa realidad. Por eso, si se conciben y distinguen de una sola vez racionalmente todas las diferencias que pueden fundarse en la esencia de una cosa, su número no podrá aumentarse ni respecto de las cosas existentes, ni respecto de las posibles, ya que por ellas se asemeja o se diferencia de todas, tanto de las que existen, como de las que pueden existir.

26. Con esto queda también fácilmente esquivada la primera objeción, puesto que, sea cual sea el concepto bajo el cual se multipliquen las diferencias, y ya estén subordinadas entre sí, ya no, no pueden darse más que en número finito por la causa dicha; concretamente, porque ni siquiera con la mente puede dividirse una perfección finita en muchas cuasi partes que no se comuniquen entre sí, a no ser únicamente en número finito. Empero es más probable que todas las diferencias que pertenecen a la constitución de una esencia estén subordinadas entre sí de algún modo como potencia y acto; de lo contrario no podrían constituir un uno *per se*. Ni es tampoco verosímil que se incurra con esto en círculo vicioso, dado el grado de oposición que mantienen entre sí las relaciones de acto y potencia.

27. Por eso, aunque un mismo género sea dividido por nosotros de diversos modos, con todo no siempre se divide por diferencias propias e inmediatas por las que quede inmediatamente contraído y actualizado; y por eso puede suceder alguna vez que dos diferencias se comparen entre sí como potencia y acto. Verbigracia, en el ejemplo propuesto, aunque la sustancia pueda dividirse en *corpórea* e *incorpórea, viviente* y *no vivente*, la primera división es siempre la inmediata y próxima, de lo cual tenemos un indicio en que aquélla está tomada como de los principios intrínsecos y de la entidad absoluta de la realidad, mientras que a ésta se la considera en orden a la operación; por eso la diferencia «viviente», tal como está en las cosas corpóreas, se compara siempre como acto y no como potencia con el grado «corpóreo». Y aunque tal diferencia se encuentre también en las cosas incorpóreas, se encuentra, sin embargo, de un modo completamente distinto, ya que la sustancia incorpórea es —por así decirlo— totalmente viviente, esto es, vive por razón de su sustancia

liguntur esse inter se communicantes, sicut partes proportionales, sed omnino condistincti et indivisibiles; neque etiam ita comparantur ad rem sicut puncta ad lineam, quae ita sunt indivisibilia ut non augeant quantitatem lineae; sed unaquaeque differentia addit certum gradum ac quasi determinatam partem perfectionis, ex quarum partium coniunctione consurgit integra perfectio speciei, quae, cum finita sit, non potest nisi ex finitis quasi partibus consurgere. Unde, sicut in latitudine intensiva qualitatis finitae non possunt distingui nisi finiti gradus inter se non communicantes, ex quorum coniunctione consurgat tota qualitatis intensio finita, ad eumdem modum est in gradibus differentialibus proportionate philosophandum. Quamvis autem hi gradus iuxta veriorem sententiam in re non distinguantur actu, tamen discursus factus eamdem vim habet in ordine ad distinctionem et conceptionem mentis nostrae, quia etiam ut ratione distincti, concipiuntur ut inter se non communicantes, si gradus ipsi praecise ac formaliter sumantur, ut sumi debent. Nam una differentia subalterna non includit aliam, quia neque inferior est de conceptu superioris neque e converso; sunt ergo differentiales gradus intermedii omnino condistincti et non communicantes inter se; ergo ex hac parte distinctio illorum, etiamsi sit secundum rationem, non potest procedere in infinitum nec comparari potest cum divisione partium continui. Aliunde vero quilibet illorum graduum indivisibilis est secundum conceptum; nam quaelibet differentia, sive generica sive specifica, indivisibilis est, estque taliter indivisibilis ut augeat essentialiter rei perfectionem in ordine ad conceptum mentis; ergo etiam in ordine ad mentis conceptum non potest essentia finita dividi vel constitui per huiusmodi differentias nisi numero finitas, quae cum indivisibiles sint, non poterit in earum divisione procedi in infinitum.

25. Et ita manet efficax consequentia facta in tertia ratione; et cessat obiectio insinuata in secunda evasione, quia in re finita non possunt contineri, etiam in potentia, infinita inter se non communicantia et augentia perfectionem seu quantitatem rei. Quare, si semel concipiantur et ratione distinguantur omnes differentiae quae in essentia rei fundari possunt, earum numerus augeri non poterit, sive respectu rerum existentium sive possibilium; per illas enim convenit aut differt ab omnibus, tam quae sunt quam quae esse possunt.

26. Et inde etiam facile excluditur prior obiectio, nam quacumque ratione multiplicentur differentiae, et sive subordinatae sint inter se sive non, non possunt esse nisi in numero finito propter dictam causam; quia, scilicet, finita perfectio non potest etiam mente dividi in plures quasi partes inter se non communicantes, nisi solum in numero finito. Probabilius autem est differentias omnes quae ad unius essentiae constitutionem conveniunt esse aliquo modo inter se subordinatas ut potentiam et actum; alias non possent unum per se constituere. Neque etiam est verisimile in hoc committi circulum, cum habitudines actus et potentiae adeo sint inter se oppositae.

27. Quocirca, quamvis idem genus variis modis a nobis dividatur, non tamen semper dividitur per proprias et immediatas differentias quibus proxime contrahitur et actuatur; et ideo fieri aliquando potest ut duae differentiae inter se comparentur ut actus et potentia. Ut in exemplo posito, licet substantia dividi possit per *corpoream* et *incorpoream, viventem* et *non viventem*, semper prior divisio est immediata et proxima; cuius signum est quod illa sumitur quasi ex intrinsecis principiis et absoluta entitate rei, haec vero sumitur in ordine ad operationem; et ideo differentia viventis, prout est in rebus corporeis, semper comparatur ut actus et non ut potentia ad gradum corporeum. Et quamvis illa differentia reperiatur etiam in rebus incorporeis, tamen reperitur longe diverso modo, quia substantia incorporea est (ut ita dicam) totaliter vivens, id est, vivit ratione totius substan-

total, mientras que la corpórea por razón de una parte; y éste parece que es el modo especial en que se la toma cuando se establece como diferencia de cuerpo. Y aunque concedamos que puede haber una diferencia común de viviente que abstraiga de los dos modos dichos, de aquí puede suceder a lo más que algunos géneros que no están en subalternación tengan una diferencia común, cosa que acaso no constituye un inconveniente, pues así lo juzgó Aristóteles en el lib. VI de los *Tópicos*, de lo cual nos ocuparemos en otra parte.

28. *Otro argumento de Aristóteles en favor de la conclusión.*— Queda, pues, de esta forma suficientemente explicado y confirmado el tercer argumento, recibiendo también del raciocinio anterior corroboración el primero. A su vez, el segundo, si no se lo aplica a las propiedades en rigor en cuanto expresan las facultades operativas o alguna otra realidad distinta de la sustancia, sino que se aplica a cualquier modo de ser o de operar, puede defenderse, puesto que nosotros distinguimos estos géneros y diferencias preferentemente en orden a alguna propiedad de este tipo. Añade, por fin, Aristóteles otro argumento, a saber, porque si se diese proceso al infinito en estas diferencias, jamás podríamos llegar a conocer o definir con bastante distinción una cosa, puesto que el conocimiento o definición absolutamente distinta comienza por el género supremo y llega mediante la adición de todas las diferencias hasta la última, lo cual no podría realizarse si fuesen éstas infinitas. Esto acaece sobre todo en el conocimiento humano, que avanza paso a paso de una cosa a otra, del mismo modo que es imposible llegar hasta el infinito a través de una enumeración sucesiva, según consta por el lib. III de la *Física*, c. 7, y es harto evidente de por sí.

tiae suae, corporea vero ratione partis; quo speciali modo sumi videtur cum ponitur differentia corporis. Et quamvis demus posse dari communem differentiam viventis abstrahentem ab illis duobus modis, inde ad summum fit aliqua genera non subalternatim posita habere differentiam communem, quod fortasse non est inconveniens; ita enim censuit Aristoteles, VI lib. Topic., de quo alias.

28. *Alia pro conclusione ratio Aristotelis.*— Sic igitur satis declarata et confirmata manet tertia ratio; et prima etiam ex praedicto discursu robur accipit. Secunda vero, si non de proprietatibus in rigore, ut dicunt facultates operandi aut aliquam aliam rem a substantia distinctam, sed de quolibet modo essendi vel operandi intelligatur, defendi potest, quia haec genera et differentiae maxime distinguuntur a nobis per ordinem ad aliquam proprietatem huiusmodi. Ultimo addit Aristoteles aliam rationem, nempe, quia si in his differentiis esset processus in infinitum, nunquam posset res a nobis satis distincte cognosci aut definiri, quia cognitio seu definitio omnino distincta incipit a supremo genere, et per adiectionem omnium differentiarum pervenit usque ad ultimam; quod fieri non posset si illae essent infinitae. Quod maxime habet locum in cognitione humana, quae paulatim procedit ab una ad aliam, quomodo impossibile est in infinitum pertransiri successive numerando, ut constat ex III Phys., c. 7, et satis est per se notum.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES CONTENIDAS EN ESTE TOMO II

		Págs.
Disputación	VII.—*Diversos géneros de distinción*	7
»	VIII.—*La verdad o lo verdadero, pasión del ente*	69
»	IX.—*La falsedad o lo falso*	167
»	X.—*El bien o la bondad trascendental*	209
»	XI.—*El mal*	275
»	XII.—*Las causas del ente en general*	321
»	XIII.—*La causa material de la sustancia*	377
»	XIV.—*La causa material de los accidentes*	539
»	XV.—*La causa formal sustancial*	629